مقدمة المشرف على مشروع
«آثار الإمام ابن قيِّم الجوزيَّة وما لحقها من أعمال»
فضيلة الشيخ العلامة بكر بن عبدالله أبو زيد
عضو هيئة كبار العلماء، ورئيس مجَمْع الفقه الإسلامي بجدة

الحمد لله على ما أولانا ووفقنا وهدانا إلى الاستنجاد بعدد من المحققين لِوَصْل جُهود المصلحين في إخراج «آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال». وقد تَمَّ بحمد الله تعالى طباعة جملة منها مع مقدمة لها في أحدَ عشر مجلدًا، ويتبعها آثار أخرى إن شاء الله تعالى[1].

والآن نبدأ على هذا المنوال ـ مستعينين بالله عز شأنه ـ بأثر من وجهٍ آخر من آثار هذا العالم المجدد في مدرسته التجديدية الإصلاحية، وهو «**آثار الإمام ابن قيِّم الجوزيَّة وما لحقها من أعمال**». فإن هذا الإمام الحافظ أبا عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية الزُّرعي ثم الدمشقي، المولود سنة ٦٩١ والمتوفّى سنة ٧٥١ ـ رحمه الله تعالى ـ هو من أخص تلاميذ شيخ الإسلام به، بل هو أخصهم به، وأسبقهم مرتبة في نشر علمه وفضله، ومن أكثرهم تآليف، أسبغَ اللهُ عليه فيها من النَّضارة وجمال العبارة ما بهر عقول العلماء.

(١) منها: «تنبيه الرجل العاقل...» في مجلدين، وترجمة شيخ الإسلام لابن عبدالهادي المطبوع باسم «العقود الدرية»، والمجموعة السادسة وما بعدها من «جامع المسائل»، وغيرها.

ولأن دأبه فيها: استقصاء أصول المسائل وآثارها، وإجراء مطية فكره في أنجادها وأغوارها، وإبراز مقاصد الشريعة وحِكَمِها وأسرارها = صارَ لها من القبول والانتشار ما لا يبلغه الوصف؛ حتى اشتهر وعُرف بمؤلفاته، وَلَحِقَهُ الوصفُ بها على نَصِيْبَة قبره. فإني لما دخلت دمشق الشام عام ١٤١٢ زُرت مقبرة الباب الصغير بالجابية، ووجدت قبره ـ رحمه الله تعالى ـ على يسار الداخل، مكتوبًا على نَصِيْبَة قبره ـ على عادة عامة أهل الشام المنكرة شرعًا ـ ما نصُّه: «هذا قبر الإمام الحافظ صاحب التصانيف المفيدة ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ رحمه الله تعالى».

وقد تنافس في نَسْخِها واقتنائها أهلُ العلم من شتَّى المذاهب، وانتشرت مخطوطات الكثير منها في مكتبات العالمين على الرغم من عدوان المعتدين، وكانت محل الرضا والقبول والتسليم من المُنْصفين، وما هو بالمعصوم.

وبعد ظهور المطابع في العالم الإسلامي تزاحم المصلحون على طباعتها ونشرها، وكان السابقون في ذلك أهل الحديث في شبه القارة الهندية منذ عام ١٢٩٨ مثل «زاد المعاد» و«إعلام الموقعين» و«النونية». وغيرها، وعنها صدرت بعض الطبعات المصرية القديمة مثل: البولاقية، والأميرية، والسلفية...؛ ولهذا لم يَرِد ذِكْرٌ للمخطوط فيها.

ثم تتابع طبع ما شاء الله من آثار هذا الإمام في الشرق الإسلامي، وفي عصرنا توارد الطابعون، لكن شَابَ هذه الأعمال ما انتشر في سوق

الكُتُبيين مما امتدت إليه أيدي بعض المرتزقة باسم التحقيق حينًا، والاختصار حينًا آخر، واستلال بحث من أيٍّ منها وإيْهام القارئين بأنه تأليف مستقل لابن القيم، وعامة هؤلاء من أصحاب الصنائع والحِرَف الذين لا عهد لهم بتلقي العلم الشرعي عن أهله، وإنما قعدت بهم حظوظهم، وضاقت بهم سُبل المعاش، ولو شئنا لسميناهم بذنوبهم، ولكن نصرف النظر حينًا عسى أن يكون لهم توبة من هذه الحوبة.

ومن العناء أن العلم الشرعي مستباح الحِمى فتسوروه، وعرفوا مطلب السوق الرائجة فأخذوا في العمل على طبعها ونشرها في واحد من هذه الطرق وغيرها بما نشير إلى بعض منه في الآتي:

١ ـ **سرقة ما ناله قلم التحقيق**، ولهم في ذلك عدة طرق منها:

أ ـ تجريده من الحواشي.

ب ـ التحوير فيها.

ج ـ القدح بالطبعة السابقة بتلمس الأخطاء فيها وأن طبعته هذه قابلها على نسخة كذا التي وجدها حين زار المحل الفلاني، فمدّ يده إلى رَفٍّ فإذا بمخطوطة نفيسة، فعاد بها غنيمة باردة، وهكذا من الكرامات؟!.

د ـ أنه بعد أن أمضى مدة غير قصيرة في التحقيق وأتمه اطلع عليه محققًا مطبوعًا، أو في رفوف الرسائل الجامعية، ثم يأخذ في ثلبها.

هـ ـ وإن حَسُنت من بعضهم الحال ـ وما هو بالحسن ـ اتخذ فريقَ عملٍ من المُمْلِقِين ـ (وَرْشَة) كما يقوله بعضُ مَنْ كَرِه حالَهم ـ. ولهذا تراه في العام الواحد يخرج ما لم يخرجه عميد المحققين مدة

حياته في التحقيق: عبدالسلام هارون ـ رحمه الله ـ

وهذه وأضعافها داء قديم للمتأكِّلين، ومن نظر في كتاب «نموذج من الأعمال الخيرية» للشيخ محمد منير آغا الدمشقي ـ رحمه الله تعالى ـ رأى أضعاف ذلك.

٢ ـ **الاختصار**، الغرض الذي يقصد منه حذف ما يخالف مشربه الفاسد.

٣ ـ تنتيف الكتاب الواحد إلى عدة كتب موهمًا أنه تأليف مستقل دون الإشارة على الغلاف بما يفيد الاستلال.

٤ ـ التعليق على الكتاب بما ينقض مقصده في مهمات مسائله.

هذه بعض أفاعيل العابثين بكتب هذا الإمام؛ ولمرارة هذا العمل، وقذف المطابع به في المكتبات التجارية، وخطره على العِلم والعَالَمين أَلَّفْتُ رسالةً باسم «الرِّقابة على التراث» عسى أن تحمل الفاعلين على توبة نصوح، وتحمل المصلحين على إجراء ضمانات لحماية التراث.

ونحن نرجو أن يكون العمل في هذا المشروع المبارك ـ إن شاء الله تعالى ـ على الأُسس التي رُسِمَت له، والامتيازات التي تحلّى بها؛ من توفير أفضل النسخ الخطية من مكتبات العالم، والسير على طريقة سويّة مقتصدة في التعليق والتحقيق، وخدمة كل كتاب بمقدمة موعبة، وفهارس مفصَّلة كاشفة، وذلك كله بواسطة عددٍ من طلبة العلم المحققين، بعد إخضاع العمل للمراجعة والتحكيم = فنحن نرجو أن يكون في ذلك كله إخراجٌ لمؤلفات هذا الإمام الحافظ القدوة بما يليق

بها، وحصانة تحول دون هذه الغثائيات. وأن تكون طبعاته أساسًا لما يَرِدُ من ملاحظات لتصَحَّح في طبعةٍ لاحقة بإذن الله تعالى.

وفي خاتمة هذا التقديم أشير إلى الأمور الآتية:

الأول: في الجلسة الختامية للدورة الحادية عشرة لمجمع الفقه الإسلامي المنعقدة في البحرين عام ١٤٢٠ تم إعلان تبنِّي «المَجْمع» لطبع ونشر كتب ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ لما فيها من فقه الدليل وصفاء التوحيد، وهذه من أهداف «المجمع» التي أُسِّسَ من أجلها.

الثاني: من حسنات الشيخ سليمان بن عبدالعزيز الراجحي موافقته على تمويل هذا المشروع بواسطة مؤسَّسته الخيرية. أجزل الله له الأجرَ والثوابَ.

الثالث: جرى عمل ثَبَتٍ بمخطوطات ومطبوعات مؤلفات ابن القيم[1] ـ رحمه الله تعالى ـ فلم يحصل فيها حتى التاريخ إضافة للمطبوع[2]، وإنما حصل بعض النسخ الصحاح التي فيها زيادة على المطبوع، وأنَّ بعض الكتب التي كان يُشار إليها بأنها من تأليفه مثل «طب القلوب» الذي ذكره أحمد عبيد ـ رحمه الله تعالى ـ في مقدمة «روضة المحبين» نقلاً عن معلوف، تبين بعد إحضار مصورته عن نسخة برلين أنه فصل من «زاد المعاد»، وكتاب «سر الصلاة» فصل من «زاد المعاد» و«مسألة السماع»، وكتاب «معاني الأدوات والحروف»

(١) وستكون ضمن «المداخل إلى آثار الإمام ابن القيم وما لحقها من أعمال».
(٢) إلا رسالة «رفع اليدين في الصلاة»، وقطعة من رسالة «حكم صوم يوم الغيم».

الموجود في بعض المكتبات العراقية ليس له . . .

الرابع: يوجد عدد من مؤلفات ابن القيم حقق في رسائل جامعية، منها ماطبع ومنها ما لم يطبع، وهذه نكتفي بضم ما يصلح منها إلى المشروع باسم محققيها بعد التنسيق معهم.

الخامس: سبق أن أَلَّفْتُ كتابًا باسم: «ابن قيم الجوزية/ حياته، آثاره، موارده» وقد اقتضى النظر تأخير ضمه إلى المشروع مطبوعًا؛ للإضافة والتصحيح.

السادس: جُمِعَت ترجمةُ ابن القيم من كتب التراجم العامة على نحو ما تمَّ في كتاب «الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون»، وسيكون ضمن مقدمة المشروع المطوّلة: «المداخل إلى آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال».

السابع: ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ ليس له مؤلَّف على طريقة الماتنين في التأليف؛ ولهذا لم أقف على أيِّ شرحٍ لأيٍّ من كتبه، وإنما تناولها العلماء بواحد من الأعمال الآتية:

١ ـ الاختصار: مثل «مختصر الصواعق المرسلة» للموصلي. ومختصرات لـ«زاد المعاد»، ومختصر كتاب «الروح» للبقاعي باسم «سر الروح»، ومختصر «مدارج السالكين»، ومختصرات لـ«بدائع الفوائد» لغير واحد، ذُكِرَت في مقدمة التحقيق. وغيرها.

٢ ـ النظم: وقفت على نظم واحد لـ«زاد المعاد» لأحد علماء اليمن. وسَيُذكر ذلك بالتفصيل في «المداخل. . » المشار إليها آنفًا.

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وصحبه وسلم.



آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال

(١)





تأليف

الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية

(٦٩١ - ٧٥١)

تحقيق

علي بن محمد العمران

إشراف

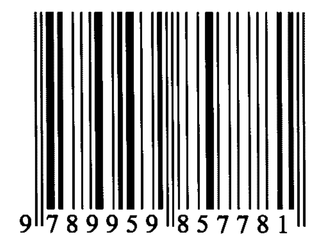
بكر بن عبد الله أبو زيد

المجلد الأول



دار ابن حزم

ISBN: 978-9959-857-78-1



الطبعة الخامسة

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

الطبعة الأولى لدار ابن حزم

دار ابن حزم

بيروت - لبنان -ص.ب : 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

البريد الإلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

الموقع الإلكتروني: www.daribnhazm.com

أحد مشاريع



هاتف: ‎+٩٦٦١١٤٩١٦٥٣٣

فاكس: ‎+٩٦٦١١٤٩١٦٣٧٨

info@ataat.com.sa

رَاجَعَ هٰذَا الجُزْءَ

سليمان بن عبد الله العمير

محمد أجمل الإصلاحي

جديع بن محمد الجديع


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المحقّق

الحمد لله واهب الحمد ومُسْديه، وصلاةً وسلامًا على عبده ورسوله محمد، وعلى آله وصحبه.

أما بعد؛ فإن أغراض التأليف وألوانه لا تقف عند حدّ[1]، وهمم العلماء في ذلك لا تنقطع إلا بانقطاع العلم؛ وذلك لكثرة المطالب الباعثة عليه، وسعة المباغي الداعية إليه.

ومن جملة تلك المطالب التي أَلِفَ العلماءُ الكتابةَ فيها: تقييدُ ما يمرُّ بهم من الفوائد، والشوارد، والبدائع؛ من نصٍّ عزيز، أو نقلٍ غريب، أو استدلالٍ محرَّر، أو ترتيبٍ مُبتكر، أو استنباطٍ دقيق، أو إشارةٍ لطيفة = يُقيِّدون تلك الفوائد وقتَ ٱرتياضهم في خزائن العلم ودواوين الإسلام، أو مما سمعوه من أفواه الشيوخ أو عند مناظرة الأقران، أو بما تُمليه خواطرهم وينقدح في الأذهان.

يجمعون تلك المقيَّدات في دواوين، لهم في تسميتها مسالك، فتُسَمَّى بـ «الفوائد» أو «التذكرة» أو «الزنبيل» أو «الكنَّاش» أو «المخلاَة»

---

(١) نعم، وإن حصرها بعض العلماء في أربعة أغراض كابن فارس في «الصاحبي» وأرسطو كما في «كشف الظنون»، أو بثمانية كما ذكر ابن حزم في «نقط العروس» ونقله عنه صاحب «الكشف» وأبو الطيب ابن الشركي في «إضاءة الراموس» وغيرهم، إلا أن هذا الحصر الجُمْلي يدخل تحته من التفاصيل والفروع مالا يُحْصَى، والناظر في مدوّنات أسماء الكتب كـ «الكشف» ونظائره يعلم هذا حق العلم.

أو «الفنون» أو «السفينة» أو «الكشكول»[(١)] وغيرها.

وهم في تلك الضمائم والمقيَّدات يتفاوتون في جَوْدة الاختيار، وطرافة الترتيب، وعُمْق الفكرة = تفاوتَ علومهم وقرائحهم، وفهومهم ومشاربهم، فٱختيار المرء ـ كما قيل وما أصدق ما قيل! ـ قطعةٌ من عقله، ويدلُّ على المرء حسنُ اختياره ونقله.

إلا أن تلك الكتب تجمعها ـ في الجملة ـ أمور مشتركة؛ كغلبة النقل، وعزة الفوائد، وعدم الترتيب، وتنوُّع المعارف.

ومن أحسن الكتب المؤلَّفة في هذا المضمار كتاب «بدائع الفوائد»[(٢)] للإمام العلامة شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيِّم الجوزية، المتوفى سنة (٧٥١) رحمة الله عليه. وهو كتابٌ مشحونٌ بالفوائد النادرة، والقواعد الضابطة، والتحقيقات المحرَّرة، والنقول العزيزة، والنِّكات الطريفة المُعْجِبَة؛ في التفسير، والحديث، والأصلين، والفقه، وعلوم العربية. إضافة إلى أنواعٍ من المعارف؛ من المناظرات، والفروق، والمواعظ والرِّقاق وغيرها، مقلِّدًا أعناق هذه المعارف سِمطًا من لآلىء تعليقاته المبتكرة.

---

(١) انظر «معجم الموضوعات المطروقة»: (٢/ ٩٤٨ ـ ٩٤٩). وفي ضبط (الكناش) انظر «تاج العروس»: (٩/ ١٨٨ ـ ١٨٩)، و«قصد السبيل»: (٢/ ٤٠٤)، و«كناشة النوادر»: (ص/ ٩ ـ ١١).

(٢) وقد رأيت الشيخ الفقيه محمد العثيمين ـ رحمه الله ـ قد قال: «وأحسن ما رأيتُ في مثل هذا ـ أي: في تقييد الفوائد المهمة والشوارد العلمية ـ كتاب «بدائع الفوائد» للعلامة ابن القيم، ففيه [من] بدائع العلوم مالا تكاد تجده في كتاب آخر، فهو جامع في كل فن، كلما طرأ على باله مسألة أو سمع فائدة قيَّد ذلك، ولهذا تجد فيه من علم العقائد والفقه والحديث والتفسير والنحو والبلاغة..» اهـ من كتاب «العلم»: (ص/ ٢٣١).

ومع ما وصفنا من كثرة فوائد الكتاب، إلا أنه لم يَنَل من الشهرة والذُّيُوع ـ في عصرنا هذا على الأقل[1] ـ ما نالَ صنوه «الفوائد»! وهل يكون «الفوائد» إلا قطرةً في بحرٍ لُجِّيٍّ من فوائد «البدائع»؟! وسبب ذلك ـ عندي ـ أن فوائد الكتاب عالية الرتبة، تَوَلَّجَ المؤلفُ فيها إلى دقائق الفنون، خاصة العربية، وهذه الدقائق والمباحث لا يفهمها المبتدىء والمقلِّد، كما يقول المؤلِّف في كتابه هذا (٣/ ٨٨٩). فبقي الكتاب لا يستفيد منه إلا الخاصةُ وخاصتُهم.

وقد اتَّجَه العزمُ إلى تحقيق هذا الكتاب من بضع سنوات خلت، إلا أن العمل فيه كان متقطِّعًا، إلى أن صمدت له أخيرًا ليكون باكورة هذا المشروع المبارك ـ إن شاء الله تعالى ـ «آثار الإمام الحافظ ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال» تحتَ رعايةِ ونظر شيخِنا العلامة أبي عبدالله بكر بن عبدالله أبو زيد، ناشرِ علومِ الإمام ابن القيم وفقهِهِ وتراثِهِ ـ أحسنَ اللهُ إليه وبارك في عمره ـ.

وقد مهَّدْت بين يدي الكتاب بمباحث متعددة هي:

* اسم الكتاب.
* تاريخ تأليفه.
* إثبات نسبته للمؤلف.
* التعريف بالكتاب، فيه:

● أهميته، وميزاته، ومنزلته بين كتب المصنِّف.

---

(١) ومن الغرائب أن نسخ «البدائع» كثيرة جدًّا، أما كتاب «الفوائد» فلم نعثر له إلا على نسخة فريدة ـ هي التي طبع عنها الكتاب أول ما طبع ـ فهل كان «البدائع» أكثر شهرة وتداولاً من «الفوائد»؟!.

● العلوم التي حواها، ومُجْمَل ترتيبه.

● علاقته بكتاب «الفوائد».

● سماتُ الكتاب ومعالم منهجه.

* إفادة العلماء منه ونقولهم عنه، وثناؤهم عليه.

* موارده فيه.

* بَيْن ابن القيم في (البدائع) والسُّهيلي في (النتائج).

* مختصراته والمباحث المستلَّة منه.

* طبعاته.

* نسخه الخطيَّة.

* منهج العمل فيه.

* نماذج من النسخ الخطيَّة.

وأنا أرجو ـ بعملي هذا ـ أن أكون قد أسهَمْتُ في توسيع دائرة الإفادة من الكتاب، بما أقمتُ من نصِّه؛ وبما أظهرتُ من مكنونات علومه وفوائده؛ وبما كشفتُ من خبايا زواياه؛ وبما قدَّمْتُ بين يدي الكتاب من مباحث بسطتُ القولَ فيها بما يُلاقي مكانةَ الكتاب ومكانةَ مؤلِّفِه. مع اعترافي قبل ذلك وبعده بالعجز والتقصير، والله المستعان.

اللهم صلِّ وسلِّم على عبدك ورسولك محمد.

وكتب

علي بن محمد العمران

٩/ ربيع الأول/ ١٤٢٤

في مكة المكرمة حرسها الله تعالى

* اسم الكتاب

لا يختلف الذين ذكروا هذا الكتاب أن اسمه: «بدائع الفوائد»، سواء الذين ترجموا للمؤلف؛ كالصفدي في «أعيان العصر»: (٤/ ٣٧٠)، و«الوافي بالوفيات»: (٢/ ٢٧١)، وتلميذه ابن رجب في «الذيل على طبقات الحنابلة»: (٢/ ٤٥٠)، والحافظ ابن حجر في «الدرر الكامنة»: (٣/ ٤٠٢)، والسيوطي في «بغية الوعاة»: (١/ ٦٣) وغيرهم.

= وسواء الذين نقلوا عن الكتاب واقتبسوا منه؛ كابن مفلح في «الفروع» والمرداوي في «الإنصاف»، والمناوي في «الفيض»، والشوكاني والقِنّوجي وغيرهم (كما سيأتي مشروحًا).

ثم وجدنا هذا الاسم «بدائع الفوائد» هو الثابت على النُّسَخ الخطية التي وقفنا عليها، أو الموصوفة في الفهارس.

فثبت أن هذا هو اسمه.

ولا يُعَكِّر على ذلك ما وقع في «كشف الظنون» ـ وتابعه عليه صاحبُ «هدية العارفين» ـ من الاختلاف. فقد وقع فيهما على وجهين:

١ ـ وقع باسم (بدائع الفرائد) ـ بالراء ـ (الكشف: ١/ ٢٣٠، وهدية العارفين: ٦/ ١٥٨).

وهذا لايعدو أن يكون أحد التحريفات الكثيرة في الكتابين.

٢ ـ ووقع ـ أيضًا ـ باسم (بديع الفوائد) (في الكشف: ١/ ٢٣٥ وحده).

وكان يمكن أن نعتبر هذا الوجه في التسمية أحد التحريفات، لكن يُعَكِّر عليه أن الحاج خليفة قد ساقه بين كتبٍ كلُّها تُسمَّى بـ «بديع كذا وكذا...»، فلعلَّه وقف على نسخة بهذا الاسم وهو احتمال ضعيف، أو تصَحَّف عليه الاسم، أو غير ذلك.

ويبقى أن بعض العلماء قد يختصر اسمهُ عند النقل منه، فيسمِّيه «البدائع» كما وقع لجماعةٍ منهم.

ومما يُلاحظ هنا أن المصنِّف ـ رحمه الله ـ لم يُسَمِّ كتابَه في أوله ولا في أثنائه، ولا في كتبه الأُخرى، ولا نقل عنه أحدٌ أنه سمَّاه بهذا الاسم، ومن عادة ابن القيم الاعتناءُ بتسمية كتبه، واختيار العناوين المناسبة المسجوعة لها، فمن أين جِيء بهذا الاسم؟.

يُمكن القول: إن المؤلف إما أن يكون قد سمَّاه بذلك في صفحة العنوان من النسخة التي بخطه، فنُقِلت التسمية من هناك، كما نراه في النسخ الفرعية التي وقفنا عليها أو وُصِفت. وهذا الموضع ـ أعني صفحة العنوان ـ من أَلْيَق المواضع بتسمية الكتاب ومعرفة عنوانه. فكم هي تلك الكتب التي إنما عُرِفت أسماؤها من صفحات عنواناتها، ولا أثر لتسميه الكتاب في مقدمته! ـ وهذا هو الأرجح ـ.

وإما أن يكون ـ الاسم ـ مأخوذًا من تسمية من بعده من التلاميذ أو النُّسَّاخ، مستلْهِمين ذلك من عَنْوَنة المؤلف لكثير من فوائد الكتاب بقوله: «فائدة بديعة» (تبدأ هذه العنونة من: ١/ ١٦٠ فما بعدها).

ومع أن هذه العنونة ليست هي الغالبة، بل الغالب هو قوله «فائدة» فقط، إلا أن المؤلف رأى تخصيص هذا الكتاب بهذا الاسم (لفائدة بديعة) = ليَمِيْز بينه وبين كتابه الآخر «الفوائد»، ولعلّه من

أجل ذلك تعمَّد هناك ألا يعنون بـ «فائدة بديعة» ـ مع اشتراكهما في بعض الفوائد ـ ليَسْلم لهذا الأخير اختصاصُه بهذه الفوائد البدائع، والله أعلم.

* * *

* تاريخ تأليفه

لما كانت طبيعة الكتاب وموضوعه جمع الفوائد والشوارد والنِّكات وما شابهها، مما يُوْقَف على أكثره بالمطالعة، أو ينقدح بعد التأمل والتفكّر في الذهن = فإن تحديد وقت لبدء تأليف الكتاب ونهايته يُعد أمرًا عسيرًا مالم يصرِّح به جامعه، أو تدلُّ عليه إشاراته وإيماءاته في تضاعيف كلامه وشأنُ هذه الكتب أن تُجْمع مع طول الأيام.

إذا تقرر ذلك، فلا بأس إذًا من تلمُّس إشارات في ثنايا الكتاب ترشد إلى تاريخ تأليف الكتاب جملةً، أو تاريخ كتابة تلك الفائدة ـ التي وُجدت فيها تلك الإشارة ـ على الأقل، إذ قد يكون بين كل فائدة وأخرى زمنٌ ليس بالقليل، لما وصفناه سابقًا.

فمن تلك الإشارات: إحالاته على كتبه الأخرى لاستيفاء مبحث أو نحوه، فهذا دليل في الغالب - وإن كان يحتمل غير ذلك - على أن كتابنا أُلِّف بعد ذلك الكتاب المحال إليه.

وقد أحال ابن القيم على عددٍ من كتبه (انظر فهرس الكتب) كـ «التحفة المكية»، و«جِلاء الأفهام»، وكتبٍ أخرى لا نعرف عنها إلا اسمها، أما «الجِلاء» فلم نعرف تاريخ تأليفه. وكتبه الأخرى لم نقف عليها.

لكن الإشارة التي نستفيد منها هي إحالته على كتاب «تهذيب سنن أبي داود»، فقد ذكره في: (٢/ ٦٦٨)، وقال: «وقد ذكرنا هذه المسألة مستوفاة بما أمكننا في كتاب «تهذيب السنن» » اهـ وهذا

الموضع موجود فيه: (٨/ ٧٥ ـ ٧٧).

وقد وقع في آخر «تهذيب السنن» التنصيص على سنة تأليفه وأنها سنة (٧٣٢) بمكة المكرمة ـ حرسها الله ـ.

وعلى هذا فكتاب (بدائع الفوائد) قد أُلِّف بعد سنة (٧٣٢).

ومما يؤيّد هذا ـ أيضًا ـ: كثرة نقل المؤلف عن شيخ الإسلام ابن تيميّة ـ رحمه الله ـ، وذكره لاختياراته، وجوابه على سؤالاته، وذكر بعض أحواله ـ مع الدعاء له بالرحمة ـ وذلك وإن لم يكن صريحًا في النقل عنه بعد وفاته (أي بعد سنة ٧٢٨)؛ إذ يحتمل أن يكون الدعاء له من النُّساخ = فإنه قد ذكر في موضعٍ ما يقطعُ بأن تاريخ كتابة تلك الفائدة - على الأقل - إنما كان بعدَ وفاة شيخ الإسلام، ففي: (٣/ ١١١٣) ذكر ابن القيم محاورة بينه وبين شيخه، ثم ذكر إيرادًا وقال عقبه: «ولم أسأله عن ذلك، وكان يمنع ذلك، ويختار...» اهـ. فلو كان حيًّا لسأله.

وهذا ظاهر فيما أشرنا إليه. والله أعلم.

* * *

* إثباتُ نِسْبَة الكتاب إلى مؤلِّفه

دلائل صحة نسبة كتاب «بدائع الفوائد» إلى مؤلِّفه كثيرة، نذكُرُ هنا أهمها:

١ ـ ذَكَر عامَّةُ من ترجم للمؤلف أن له كتابًا بهذا الاسم، ووصفه بعضُهم بما يُطابق محتواه، من كونه كثير الفوائد، فيه كثير من المسائل النحوية[١]، وأنه كالتذكرة له[٢].

٢ ـ جاءت نسبة الكتاب إلى مؤلِّفه في جميع النسخ الخطية التي وقفنا عليها أو وُصِفت في الفهارس.

٣ ـ إحالات المؤلف على كتبه (انظر فهارس الكتب)، فقد أحال على «تهذيب سنن أبي داود» ووجدنا النقل فيه (انظر ما تقدم ص/ ١٢)، وأحال على «جلاء الأفهام» في موضعين: (٢/ ٦٨٥ و٦٨٨).

٤ ـ نقول العلماء عن الكتاب باسمه الخاص، مع وجود تلك النقول في أماكنها في الكتاب، من مثل ابن مفلح في «الفروع»، والمرداوي في «الإنصاف»، والسيوطي في «الإتقان»، والزركشي في «البرهان»، والشوكاني في «النيل» وغيرهم (كما سيأتي مفصَّلاً في بابه).

٥ ـ كثرة نقول المؤلِّف عن شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ، فقد نقل عنه في أكثر من أربعين موضعًا (انظر فهرس الأعلام) على

---

(١) انظر: «بغية الوعاة»: (١/ ٦٣) للسيوطي.

(٢) انظر: «نظم الدرر»: (١/ ٧٣) للبقاعي.

طريقته المعهودة في النقل عنه، كقوله: «قال شيخ الإسلام...»، أو «سمعت شيخ الإسلام...»، أو «واختار شيخنا»، و«قال لي» ونحوها.

٦ ـ كثيرًا ما نجد توافقًا بين مباحث الكتاب ومباحث ابن القيم في كتبه الأخرى، سواء في التقرير أو النقول أو الاختيارات، وذلك بالتوافق التام حينًا، وبالمعنى حينًا آخر، وبالاختصار تارةً، والتوسع والبسط تارةً أخرى، كما بيّنا بعضه في حواشي الكتاب.

٧ ـ طريقة المؤلف وأسلوبه المعروف ظاهر في الكتاب، لا يخفى على من أَلِفَ أُسلوبَه واعتادَ طريقته.

وهذه الدلائل كافية لإثبات نِسبة الكتاب إلى مُؤلِّفه.

* * *

* التعريف بالكتاب

وفيه مباحث:

● **الأول: أهميَّته، وميزاته، ومنزلته بين كتب المصنِّف.**

تتجلى أهمية الكتاب في نقاط عدة، نذكر هنا أهمها، وسيأتي ذكر بعضها عَرَضًا في مباحث المقدمة، تظهر بالتأمل.

١) أنه أكبر آثار المصنِّف ـ وُجِد ـ فيما يتعلَّقُ بالعربية وعلومها ومباحثها، نعم للمؤلف عدة كتب في علوم العربية، مثل «معاني الأدوات والحروف»، و«مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين» وغيرها، وله مباحث متفرقة في ثنايا كتبه، لكن كتبه المفردة لم يصلنا منها شيء، ومباحثه المضمَّنة قليلة مقارنة بمسائل هذا الكتاب. ونظرة إلى «فهرس مسائل النحو والصرف والبلاغة» تُفصح عما وصفناه.

٢) كما تظهر أهميته في أن المؤلف ـ رحمه الله ـ لم يكن فيما يورده من مباحث العربية ناقلاً فحسب، بل كان ناقلاً ناقدًا. ولم يكن يستكثر من مشهور مسائل الفن، بل يغوص في أعماقه ويستجلي أسراره، ويُنقِّب عن كنوزه ومكنوناته، فأتى فيه بكل عجيبة مستحسنة، وكل بديعة مُستملحة. وما فتىء المؤلف يستحسن هذه المباحث ويُشيد بها، ويبين عِزَّتها، ولطفها، ودقتها. ولنضرب أمثلة:

قال في موضع: «فتأمل هذا النحو ما ألطفه وأغربه وأعزه في

الكتب والألسنة»[1].

وقال في موضع آخر: «فليُنزِّه الفَطِنُ بصيرته في هذه الرياضِ المونقة المعْجِبة، التي ترقص القلوب لها فرحًا، ويغتذي بها عن الطعام والشراب»[2].

وقال أيضًا: «فهذا من أسرار الكلام وبديع الخطاب الذي لا يُدركه إلا فحول البلاغة وفرسانها»[3].

وقال في موضع: «ولا تستطل هذا الفصل، فإنه يحقق لك فصولاً لا تكاد تسمعها في خلال المذاكرات، ويُحصِّل لك قواعد وأصولاً لا تجدها في عامة المصنّفات»[4].

وقال في مواضع عدة: إن هذا من لطيف العربية ودقيقها[5].

وقال في مواضع: إن هذا البحث من فقه النحو[6].

وفي موضع: من بديع النحو[7].

٣) اشتماله على تفسير كثير من الآيات الكريمة (وقد صنعنا لها فهرسًا خاصًّا) وهو في تفسيره لتلك الآيات يغوص إلى ما تضمنه القرآن من الأسرار والحكم والعجائب والإعجاز.

---

(١) (١/١٩٧).
(٢) (١/٢٠٨).
(٣) (١/٢٤٦).
(٤) (١/٢٦٨)، ومثله: (٢/ ٥٤٠، ٦١٠، ٤/ ١٦٠٣).
(٥) (١/٣٣٣)، ومثله: (١/ ٣٥٥، ٢/ ٦٠٧).
(٦) (١/ ٣٥٥) و(١/ ٣٥٨).
(٧) (١/٣٢٧).

والمؤلف يلفت نظر القارىء في أحيانٍ كثيرة إلى تلك المباحث، فتراه يقول في موضع: «وأعرف قدر القرآن وما تضمنه من الأسرار وكنوز العلم والمعارف التي عجزت عقول الخلائق عن إحصاء عُشر معشارها»[١].

وقال في موضع آخر: «فتأمل هذا السِّرّ العجيب ولا يَنْبُ عنه فهمك، فإنه من الفهم الذي يؤتيه الله من يشاء في كتابه»[٢].

كما أنه قد فسَّر سورًا بكاملها بما لم يُسْبَق إليه، مثل سورة الكافرون: (١/ ٢٣٤ ـ ٢٤٩)، والمعوِّذتين: (٢/ ٦٩٩ ـ ٨٢٥)، كما فسّر آياتٍ تفسيرًا واسعًا يصلح أن يكون جزءًا مفردًا مثل قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾: (٢/ ٤٠٦ ـ ٤٥٣) فذكر فيها عشرين مسألة. وقوله تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً. . . إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٥٦﴾: (٣/ ٨٣٥ ـ ٨٨٩).

ومما تفرَّد به هذا الكتاب: «جزء في تفسير آيات من القرآن» عن الإمام أحمد رواية المرُّوْذي، نقله المصنف من خط القاضي أبي يعلى: (٣/ ١٠١٥ ـ ١٠٣٤)[٣].

٤) ومن ميزات هذا الكتاب التي لا توجد مجتمعة في غيره، تلك التأصيلات والتحريرات والقواعد في مسائل الأسماء والصفات: (١/ ٢٨٠ ـ ٣٠٠) مما جعلها عمدة لكل كاتب في هذه المسائل ممن

---

(١) (٢/ ٦٥٤).

(٢) (٢/ ٦٩٤).

(٣) كما بث المؤلف كثيرًا من القواعد في التفسير وعلوم القرآن (صنعنا لها فهرسًا)، وأفردْتُ قواعده التفسيرية في بحث لي مستقلّ.

أتى بعد المؤلف. وقد صنعنا لهذه القواعد فهرسًا ضمن فهرس مسائل العقيدة في آخر الكتاب.

٥) ومن ميزاته كثرة نقول المؤلف ـ رحمه الله ـ عن شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية (انظر فهرس الأعلام)، وبعض هذه النقول لا توجد في غيره من الكتب مما يُكْسبه أهمية أخرى، وذلك مما جعل الشيخ عبدالرحمن بن قاسم ـ رحمه الله ـ يستلُّ منه بعض هذه النقول والفتاوى ويدرجها في «مجموع الفتاوى» كما في: (٤/ ٣٩٣ ـ ٣٩٤) و(٢٥/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧، ٢٨٨ ـ ٢٨٩)[1].

٦) واشتمل الكتاب ـ أيضًا ـ على كثير من التحريرات والقواعد والضوابط الفقهية والأصولية، فضلاً عن اشتماله على كثير من مسائل الفقه والأصول.

٧) كما اشتمل على كثير من مسائل الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ التي هي الآن في عداد المفقود، فصار مرجعًا مهمًّا لتوثيق كثير من الروايات المنقولة في الكتب. ولا يُخلي المصنف تلك الروايات من الشرح والتوجيه والجمع بين ما تعارض منها (وقد صنعنا فهرسًا لتلك الروايات في موارد المصنف وفي الفهارس).

٨) وفي الكتاب كثير من المباحث التي تصلح أن تُفْرد بكتاب أو رسالة مستقلة ـ وقد كان ـ كما سيأتي بيانُ بعضها في مبحث الكتب المستلّة منه.

٩) كما حفظ لنا نصوصًا كثيرة من كتب هي في عداد المفقود

---

(١) وهذه النقول في «البدائع»: (٣/ ١١٠٢ ـ ١١٠٦).

اليوم، يتبين ذلك بالنظر في (موارد المصنف).

● **المبحث الثاني: العلوم التي حواها، ومُجْمَل ترتيبه.**

كتاب «بدائع الفوائد» كتابٌ جامع كما ذكر جلال الدين السيوطي في «الإتقان»[1]، وهو الشأن في عامة الكتب المؤلفة على هذه الطريقة. وذكر في كتابه الآخر «بغية الوعاة»[2]: أن أكثره مسائل نحوية.

وهذه الأكثرية التي ذكرها السيوطي تكون صحيحة إما باعتبار تتابع مباحث العربية بلا فاصل من فنون أخرى، كما هو شأن أكثر المجلد الأول. أو باعتبار تناسبها مع مادة الفنون الأخرى، فهي بالمقارنة مع كل فن على حدة تبدو الأكثر ظهورًا في الكتاب. لكن لو قورنت مباحثُ العربية ببقية الفنون لكانت تكُوْن نحو ثلث الكتاب، أي أكثر من خمسمئة صحيفة منه، ومن هاتين الجهتين يصدق كلام السيوطي.

أما مسائل الكتاب من حيث كثرة العدد، فإن الفقه هو أكثرها، يليه العربية وعلومها، ثم التفسير، ثم العقيدة، فبقيَّة الفنون (انظر الفهارس الموضوعيه).

هذا من جهة الأكثرية، أما العلوم التي تضمَّنها الكتاب فهي غالب العلوم الإسلامية، من التفسير وعلومه، والقرآن وعلومه، والحديث وشرحه والاستنباط منه، والفقه وأصوله وقواعدهما، والتاريخ والتراجم، والعربية وعلومها من: نحو وصرف وبلاغة،

---

(١) (١/ ٢٤).
(٢) (١/ ٦٣).

والعقيدة وتقريرها والرد على المخالفين. كما اشتمل على ضروب من العلم، كالمناظرات، والفروق، والقواعد، والضوابط، والمواعظ، والحكم، والأشعار، واللطائف، والفوائد.

أما ترتيب الكتاب؛ فلم يكن للمؤلف نَهْج مُتَّبع يسير عليه ـ كما هو حال هذه الكتب ـ إلا ما كان من تسلسل مباحث النحو والعربية في أول الكتاب بعد استفتاحه بطائفة من مسائل الفقه، ثم صار ينتقل من فن إلى فنٍّ، ومن دوحةٍ إلى أخرى.

ولا بأس من عرضٍ موجزٍ لأهم أبحاث الكتاب وموضوعاته، التي تمثل وحدات موضوعية، أو مباحث متسلسلة، بحسب وضع الكتاب.

١) المجلد الأول:

ـ بحوث فقهية	: ١/ ٣ ـ ١٣
ـ مباحث نحوية (أكثرها من النتائج)	: ١/ ١٣ ـ ٢٣٣
ـ تفسير سورة الكافرون	: ١/ ٢٣٤ ـ ٢٤٩
ـ مباحث نحوية	: ١/ ٢٥٠ ـ ٢٨٠
ـ مباحث جليلة في الأسماء والصفات	: ١/ ٢٨٠ ـ ٣٠٠
ـ مباحث نحوية	: ١/ ٣٠١ ـ ٣٨٤

٢) المجلد الثاني:

ـ عشرون مسألة في قوله تعالى:

﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ ﴾	: ٢/ ٤٠٦ ـ ٤٥٣

وهذا العرض ـ على طوله ـ مفيد في إعطاء صورة شاملة سريعة لمحتوى الكتاب وطريقة ترتيبه، وتوزع الفنون فيه، وكم تستوعب من حجم الكتاب في الجملة، ولا يخفى أن هناك الكثير من الفوائد والمباحث والنِّكات لم نُشِر إليها؛ لأن الغرض هو الوصف الجُمْلي للكتاب حَسْب.

● **المبحث الثالث: علاقته بكتاب «الفوائد».**

قد يظن الظانُّ ـ لأول وهلة ـ أن كتاب «الفوائد» مختصر أو منتقى من كتاب «بدائع الفوائد» بالنظر إلى حجم الكتابين، واتحاد موضوعهما، مع ما توحيه تسمية الكتابين من خلاف هذا الظن، إذ المظنون أن يكون «الفوائد» هو الأوسع، ثم تُنتقى بدائعها في كتاب مستقلّ.

لكن كل ذلك لم يكن، فليس «الفوائد» منتقًى منه، بل هو كتاب مستقلّ برأسه، ولنعقد بعض المقارنات بينهما، تظهر من خلالها سمات كل كتاب:

١ ـ «الفوائد» يكون في ربع حجم «البدائع».

٢ ـ لم يتبين أيهما المتقدم على الآخر في زمن التأليف.

٣ ـ يغلب على «البدائع» المسائل العلمية من عقيدة وفقه... مع تحقيق وإطالة نفس، بينما يغلب على «الفوائد» الوعظ والترقيق، والاختصار في العرض، مع سهولة عبارته وقرب مأْخَذِه.

٤ ـ «البدائع» يَكْثُر فيه النقل عن العلماء ومصنفاتهم مع تعليق المؤلف عليها، بينما «الفوائد» أكثره خواطرُ وتأملات، وفِكر وتجلِّيات،

ويقل فيه النقل جدًا.

٥ ـ وَقَع اتفاق بين الكتابين في النقل عن «المدهش» لابن الجوزي بدون عزوٍ، «الفوائد»: (ص/١٤٥ ـ ١٥١، ٣٥٧ ـ ٤٠٥)، و«البدائع»: (٣/ ١١٧٦ ـ ١٢٣٣). وهو الموضع الوحيد الذي يتفق فيه الكتابان. وقد نقل المؤلف في «الفوائد» عن «المدهش» في مواضع أخرى كثيرة.

هذا أهم ما يمكن إبرازه في المقارنة بين الكتابين. وبالجملة فكتاب «البدائع» كتاب علم وتحقيق مع شيءٍ من المواعظ واللطائف، وكتاب «الفوائد» كتاب مواعظ وترقيق مع شيءٍ من العلم والتحقيق.

● **المبحث الرابع: سمات الكتاب ومعالم منهجه.**

هذه بعض السمات والمعالم التي تبدَّت لنا في الكتاب، وهي تكفي للخروج بتصور واضح جليٍّ عن الكتاب وطريقة مؤلفه فيه، وسنذكرها في النقاط الآتية:

١) أن كثيرًا من فوائد الكتاب نقول عن مصادر أخرى، يُصرِّح المؤلف بها حينًا ويُغفلها أخرى، وقد يصرِّح بمؤلفيها وقد يُغفل الجميع (انظر مبحث موارد المصنف)، وهذا عائد إلى طبيعة الكتاب، فهو كالتذكرة.

٢) لم يكن المؤلف متخيِّرًا فحسب، بل كانت له تعليقات ضافية، وإضافات سابغة على كثير من النصوص المنتخبة، وهذه التعليقات إما أن تكون تصحيحًا لوهم أو خطأ، أو تكميلاً لنقص، أو إضافة في البحث، أو تبيينًا لمجمل، أو تنبيهًا على فائدة بديعة، ونكتة لطيفة.

ومن العلماء الذين ناقشهم في الكتاب: (السهيلي ـ وأكثر من ذلك ـ والقرافي، وأبو يعلى، وابن عقيل، وشيخه ابن تيمية، وابن العربي، وسيبويه، وابن قدامة، والعز بن عبدالسلام، وابن جني، وابن الطراوة، والزمخشري).

وكان في ذلك كله متأدّبًا بأدب العلماء؛ من أمانة النقل، والثناء على العلماء بما أحسنوا فيه، والانقياد للحجة والبرهان، وأدب المناظرة والاحتجاج للخصم بكل دليل يصلح له[1]... مع ما قد يعتريه ـ أحيانًا ـ من الشدة في الرد، كقوله: (١/ ٣٤٧): «وفي هذا من التعسُّف والبعد عن اللغة والمعنى مالا يخفى»، ومثله (٢/ ٥٦٦). وقوله: (٢/ ٤١٤): «فهذا جواب فاسد جدًّا». وقوله: (٢/ ٥١٤): «والذي ذكره أبو الحسين ـ أي ابن الطراوة ـ غير حَسَن، بل باطل قطعًا».

وهو بعد هذا كله يعلن تواضعه وحسن قصده فيقول: (٢/ ٦٦٨): «فهذا ما ظهر لي... فمن وجد شيئًا فليلحقه بالهامش، يَشكر اللهُ وعبادُه له سعيَه، فإن المقصود الوصول إلى الصواب، فإذا ظهر وُضِعَ ما عداه تحتَ الأَرْجُل» اهـ.

٣) الأمانة العلمية، فإنه قد صرَّح بالنقل عن غالب من نقل عنهم، وهذا المنهج هو الذي ارتضاه المصنف لنفسه ـ ويرتضيه كل مُنصف ـ وقد صرّح المؤلف بهذا المعنى أتم تصريح إذ قال: (١/ ٢٤٩) ـ بعد تفسير سورة الكافرون ـ: «فهذا ما فتح الله العظيم... من غير استعانة بتفسير، ولا تتبّع لهذه الكلمات من مظان توجد فيه... واللهُ

---

(١) انظر (٣/ ١١٣٩).

يعلمُ أني لو وجدتها في كتاب لأضفتها إلى قائلها ولبالغتُ في استحسانها. . .» اهـ.

وقال في موضع آخر (١/ ٣٦١): «فهذا ما في هذه المسألة، وكان قد وقع لي هذا بعينه أيام المقام بمكة، وكان يجول في نفسي فأضرب عنه صفحًا؛ لأني لم أره في مباحث القوم، ثم رأيته بعدُ لفاضلين من النحاة؛ أحدهما: حام حوله وما ورَدَ، ولا أعرف اسمه. والثاني: أبو القاسم السُّهيلي ـ رحمه الله ـ فإنه كشفه وصرَّح به. . .» اهـ.

وقال بعد أن قرر بعض المسائل: (٢/ ٤١٨): «ثم رأيتُ هذا المعنى بعينه قد ذكره السهيلي، فوافق فيه الخاطرُ الخاطرَ» اهـ.

وقال في: (٢/ ٥٢٨): «فتأمل هذه المعاني. . . وقد ذكرنا من هذا وأمثاله. . . ما لو وجدناه لغيرنا لأعطيناه حقه من الاستحسان والمدح. . .» اهـ.

٤) أن غالب هذه الفوائد قد كتبها المؤلف من الخاطر، دون مراجعة كتاب، مع بُعْده عن كتبه وعدم تمكنه من مراجعتها، فقال في (١/ ٢٤٩): «فهذا ما فتح الله العظيم به من هذه الكلمات اليسيرة النزرة. . . من غير استعانة بتفسير، ولا تتبع لهذه الكلمات من مظانّ توجد فيه، بل هي استملاء مما علمه الله وألهمه بفضله وكرمه. . .» اهـ وتقدم نقل باقيه قبل قليل.

وقال في موضع آخر: (٢/ ٥٩٢): «فهذا ما في هذه المسألة المشكلة من الأسئلة والمباحث علّقتها صيدًا لسوائح الخاطر فيها خشية ألا يعود، فليسامح الناظر فيها، فإنها عُلِّقت على حين بُعدي

عن كتبي، وعدم تمكني من مراجعتها، وهكذا غالب هذا التعليق إنما هو صيد خاطر، والله المستعان» اهـ.

فقوله: «هذا التعليق» يُفهم منه أن التعليقات والإضافات التي يضيفها على الفوائد المنقولة = إنما هي من رأس القلم دوَن مراجعة كتاب، أو حالَ السفر مع بعده عن كتبه، وهذا قريب. ويُفهم أيضًا أنَّه أراد جُملة الكتاب بنقوله وتعليقاته، وهو ظاهر كلامه، وليس ذلك ببعيد، مع ما آتاه الله من قوَّة الحفظ وسَعَة الاطلاع والتبحُّر في العلم، ولا يبعد ـ أيضًا ـ وقد ألّف بعض كتبه في حال السفر وبعده عن الكتب، مثل «زاد المعاد» و«تهذيب السنن» و«مفتاح دار السعادة» و«روضة المحبين» و«الفروسية»[١] مع ما فيها من التوسّع والتحقيق والنقول!.

٥) أما فوائده التي يسوقها، فكان يُصَدِّرها بعناوين مختلفة، فأكثر تلك الألفاظ استخدامًا هو لفظ (فائدة) مجردة، ثم لفظ (فصل)، ثم (فائدة بديعة) وقد ابتدأ هذا العنوان من: (١/ ١٦٠)، ثم تليها عبارات استخدمها المرة بعد المرة مثل: (مسألة، وفوائد شتى، وفصول، وقاعدة).

٦) الاستطراد[٢].

ونُدوِّن هنا بعض الملحوظات على استطرادات المؤلِّف.

أ) يستطرد المؤلف في أحيانٍ كثيرة، ثم يطلب من القارىء عدم

---

(١) «ابن قيِّم الجوزية: حياته، آثاره، موارده»: (ص/ ٦٠).

(٢) انظر «المصدر السابق»: (ص/ ١٠٣ ـ ١٠٩) وهو مهم.

استطالته؛ لأنه ـ أي الاستطراد ـ يكون أحيانًا أهم مما سِيق الكلام من أجله[1]، وذلك في المواضع الآتية: (١/ ١٢٨، ٢٦٨ و٢/ ٦٢٩، ٦٦٥، ٧٢٤ و٤/ ١٥٩٨).

ب) يستطرد في أحيانٍ قليلة، ثم يعتذر بأنه من باب تكميل الفائدة، كما في: (٢/ ٥٣٨، ٦٢٠).

جـ) قد يكون مجال الاستطراد فسيحًا، إلا أن المؤلف يُحْجم عنه؛ لأن هذا ليس موضعه، كما في: (١/ ٣٤٣، ٣٧٥ و٢/ ٥٨٥، ٦٤٣).

بل يقول: إنه لو استطرد لاحتاج إلى سِفْرين، كما في: (١/ ٢٩٠ و٢/ ٦٩٧، ٧٧٤).

لأجل هذا تراه كثيرًا ما يحيل على كتبه الأخرى لاستيفاء مبحثٍ ما، خاصة «التحفة المكية»، وربما وعد بتأليف كتاب أو رسالة مستقلة في المسألة أو الآية التي يشرحها، كما في: (٣/ ٨٧٧ ـ ٨٧٨ و٤/ ١٥٩١ و١/ ٣٠٠ و٢/ ٦٠٥) وغيرها.

٧) التكرار[2].

---

(١) وقد ذكر المصنِّف ـ رحمه الله ـ في «مدارج السالكين»: (٢/ ٣٠٦) عن شيخ الإسلام ابن تيمية أنه (كان إذا سُئل عن مسألة حُكمية، ذكر في جوابها مذاهب الأئمة الأربعة إذا قَدِر، ومأْخذ الخلاف، وترجيح القول الراجح، وذكر متعلقات المسألة التي ربما تكون أنفع للسائل من مسألته. فيكون فرحه بتلك المتعلقات واللوازم أعظم من فرحه بمسألته) اهـ وذكر أن هذا من الجود بالعلم، وذكر أمثلة من أجوبة النبي ﷺ على هذه الطريقة.

(٢) انظر توجيه هذه الظاهرة في كتاب «ابن قيِّم الجوزية»: (ص/ ١٢٢ ـ ١٢٨) وإن كان التكرار الذي نعنيه هنا أخص؛ لأنه في كتاب واحد، لا عدة كتب.

وقع للمؤلف ـ رحمه الله ـ تكرار بعض المباحث في الكتاب، فيعيد البحث في المسألة الواحدة في موضعين دون الإشارة إلى أنه قد تقدم بحثها أو سيأتي البحث فيها، لكن يلاحظ في هذه المواضع: أن كلاًّ منها يقدم جديدًا إلى المسألة المطروقة من زيادة استدلال وتحقيق، أو بسط وتوسع، إلا في مواضع يسيرة حصل للمؤلف نقل بعض الروايات عن الإمام أحمد، ثم أعادها مرة أخرى! فهذا يدلّ أن المؤلف كان يكتب هذه الفوائد والتعاليق على فترات متباعدة، وإلا لضم النظير إلى نظيره[1] أو تكلَّم عنها في موضع واحد، أو أشار إلى تقدم البحث فيها. وهذا بيان المسائل التي أعاد المؤلِّف البحثَ فيها:

● التفضيل بين السمع والبصر: (١/ ١٢٣ ـ ١٣٠ و٣/ ١١٠٦ ـ ١١٠٨).

● دخول الشرط على الشرط في الطلاق: (١/ ١٠١ ـ ١٠٦ و٣/ ١٢٣٧ ـ ١٢٤١).

● العمل بالقرائن والفراسة: (٣/ ١٠٣٧، ١٠٨٩ ـ ١٠٩٦ و٤/ ١٣١٩ ـ ١٣٢٢).

● مسائل في الشكِّ: (٣/ ١٢٧٦ ـ ١٢٨٣ و٤/ ١٣٣٨ ـ ١٣٣٩).

● مسائل الفضل بن زياد القطان: (٣/ ٩٨٦، ٩٩١، ١٠٠٢ و٤/ ١٤٠٦، ١٤١١).

---

(١) قد يُحيل في موضع على كتابٍ آخر له، ثم هو يستوفي الكلام عليه في موضعٍ آخر من الكتاب ـ أعني البدائع ـ كما وقع له في: (٢/ ٦٦٤) وقد استوفاه في (٣/ ٩١٥) وهذا يدل على تفاوت وقت تدوين الفائدتين.

● مسائل الميموني: (٣/ ٩٦٣، ٩٩١، ٩٩٣ و٤/ ١٤٠٦).

● البحث في قولهم (في مستقر رحمتك): (٢/ ٦٧٧ ـ ٦٧٨ و٤/ ١٤١٨ ـ ١٤١٩).

● بيع المغيَّبات في الأرض: (٣/ ١٣٢٣ و٤/ ١٤٢٣ ـ ١٤٢٤).

● إذا زوج السيدُ عبدَه: (٤/ ١٤٨١ ـ ١٤٨٣ و٤/ ١٥١٩ ـ ١٥٢٠).

● طريقةُ القرآن في إضافة الخير إلى الله والشر إلى غيره: (٢/ ٤٢٠ ـ ٤٢١ و٢/ ٧٢٤ ـ ٧٢٥).

● قول السيد لعبده: أنت حر...: (٤/ ١٣٧٢ و١٣٩٩).

٨) من الظواهر البارزة في كتب المصنف ـ رحمه الله ـ كثرةُ ثنائه على مباحثها، وما تفردت به من البحوث العزيزة والتحقيقات النادرة، كما في «مفتاح دار السعادة» و«إعلام الموقعين» و«حادي الأرواح»، و«تحفة المودود» و«جلاء الأفهام»، وهي أظهر وأجلى في كتابنا هذا، وله في بيان ذلك والدلالة عليه طرائق:

منها: قوله إن فيه مالا يوجد في الكتب: (١/ ١٩٧، ٢٤٢، ٢٦٨ و٢/ ٦١٠ و٤/ ١٦٠٣).

ومنها: أن يحمد الله ـ تعالى ـ على ما فتح عليه من العلم والنعم: (١/ ٣٣٦ و٢/ ٥٤٠، ٦٩٤، ٦٩٧).

وتارة: بالإشارة إلى ما تضمنته الفائدة من أسرار العلم: (١/ ٣٥٣، ٣٥٨ و٢/ ٤٢٠، ٤٦٩، ٤٧٦، ٥٦١، ٦٠٨، ٦٧٤ وغيرها).

وتارة: بأن هذا البحث من النِّكات البديعة والمباحث العزيزة: (٢/ ٤٠٣، ٤١١، ٤٥٧، ٤٦٣، ٥٢٧، ٥٧٦، ٦٠٧ و٤/ ١٦٠٣).

وتارةً: بأن هذه الفائدة تساوي رحلة، أو حصلت بعد سَهَر وتَعَب وفِكْر: (١/ ٣٤ و٢/ ٥٤٠، ٦٤١).

وتارة: بأن هذا البحث لا يفهمه إلا من آتاه الله فهمًا، أو أنه يحتاج إلى تدقيق نظر، أو لا يفهمه إلا العلماء، أو أنه لا يفهمه إلا ذهن يناسبه لطافةً ورِقة: (٢/ ٤٢٣، ٥٢٧، ٦٩٤، ٤٨٠، ٦٤١ و٤/ ١٥٦٨).

وتارة: بالشكوى من أهل الزمان وقلة المساعد منهم والمعاون، وأن أكثرهم نَقَلَة: (٢/ ٦٤١، ٦٤٢، ٦٧٢، ٦٩٧).

وهذا كله ـ في تقديري ـ خارج مخرج النصيحة لطالب العلم والشفقة عليه من أن تفوته هذه الفوائد والتقريرات والتحريرات دون أن يلتفتَ إليها، ويُنْعِمَ النظرَ فيها، ويُعطيَها ما يليق بها من الحفظ والإجلال[1]. فكم من فائدةٍ ربما مرّ عليها الطالبُ دون شعور بقيمتها العلمية إلا بتنبيه أُستاذ أو إرشاد معلِّم، فابن القيّم هو ذلك المعلِّمُ الحَدِبُ الشفيقُ على تلميذه، فلا تمر فائدة عزيزة تستحق الدلالة والإرشاد إليها إلا سارع إلى ذلك بأحدى هاتيك العبارات، نصيحة وإرشادًا.

والمصنِّف ـ رحمه الله ـ إنما يخاطب بهذا الكلام طبقةً عالية من أهل العلم وطلابه، يَقْدُرون هذه الفوائد قدرَها، وينزلونها منزلتها، ويشكرون من يرشدهم وينبِّههم إلى مثلها، ولا يقفون عند رسم عبارةٍ

---

(١) انظر (٤/ ١٦٢٣).

لم يكن الغرض من سياقها أكثر من الدلالة على الأمر المدلول عليه. أما المبتدىء والمقلِّد ـ كما يقول ابن القيم: (٣/ ٨٨٩) ـ فإنه لا يفهم كثيرًا من هذه الدقائق والمباحث.

وابن القيم ـ رحمه الله ـ إمام من أئمة الدين والورع والزهد والعبادة، فلا يُظَنُّ به ـ إن شاء الله ـ إلا ما وصفتُه لك. وهو بعد ذلك إمامٌ متبحِّر في العلم، واسعُ الاطلاع، حافظ ضابط، فإذا أخبر عن عِزَّةِ بحث أو ندرة فائدة = فاْركن إلى ذلك فعلى الخبير سقطت. واْعتبرْ ذلك تجِدْه كذلك إن شاء الله[1].

٩) قد يكتب المؤلف بعض الفوائد ليكشف عنها ويعلِّق عليها، فقد دوّن عدة أحاديث مما انتقاه القاضي أبو يعلى، ثم قال: «وليت القاضي ذكر أسانيد هذه الأحاديث، وكتبتُها لأكشف عن حالها»[2].

١٠) عنايته الظاهرة بالتفسير وعلومه (انظر ما سبق في أهمية الكتاب).

١١) عنايته الظاهرة ـ أيضًا ـ بتدوين المسائل والروايات عن الإمام أحمد، إذ نقل عن أكثر من اثنين وثلاثين من كتب الرواية عن الإمام (وانظر ما سبق، وما سيأتي في الموارد).

١٢) كما ظهر جليًّا عنايته بالنقل عن أفرادٍ من العلماء، وهم:

ـ الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١)، فنقل عن كثير من رواياته.

ـ أبو حفص العُكْبَري (٣٨٧)، وكثير من النقول عنه بواسطة أبي يعلى.

---

(١) وانظر: «ابن قيم الجوزية»: (ص/ ١٢٠ ـ ١٢٢).
(٢) (٣/ ١٠٠٦ ـ ١٠٠٩).

ـ القاضي أبو يعلى بن الفراء (٤٥٨)، أكثر النقول عنه من تعاليق له وفتاوي ومنتقيات.

ـ أبو الوفاء بن عقيل (٥١٣)، من «الفنون» وغيره.

ـ شيخ الإسلام ابن تيميَّة (٧٢٨)، من فتاويه وكتبه. وذَكَر بعضَ أحواله.

ـ أبو القاسم السُّهيلي (٥٨١)، أكثرها من «النتائج»، ومواضع من «الروض الأُنُف».

ـ سيبويه (١٨٠)، من «الكتاب» وكثير منها بواسطة السُّهيلي.

ـ القرافي (٦٨٤)، من «الفروق».

* * *

* إفادة العلماء منه ونقولهم عنه، وثناؤهم عليه

عرف العلماء الذين وقفوا على الكتاب قيمتَه العلمية وما حواه من الفوائد والتحقيقات = فأثنوا عليه واقتبسوا منه واقتنوا نسخَه الخطيّة.

فأول من أثنى عليه وأبدى محاسنه وأظهرها هو مؤلِّف الكتاب، وقد تقدم تفصيل ذلك بما يُغني عن إعادته[1].

ونقل منه البقاعي واستحسن مباحثه، وذكر بعض الأسرار التي حواها في كتابه «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور».

وقال السيوطي في «بغية الوعاة»[2]: «بدائع الفوائد، مجلدان، وهو كثير الفوائد، أكثره مسائل نحوية» اهـ.

وقد كُتِب على طرة نسخة (ق) فوق عنوانه ما يلي: «هذا الكتاب جمع علومًا شتى، أصولاً وفروعًا ونحوًا وبديعًا، فليعرف الواقف عليه حقه ولا يجهل قدره» اهـ.

وهذه النسخة قد تملّكها جماعة من العلماء وأثبتوا ذلك على غلافها، فمنهم: علي القاري الهروي الحنفي سنة (٩٨٩) (ت ١٠١٤)، وابن علّان الصديقي الشافعي ولم يظهر تاريخ تملُّكِه (ت ١٠٥٧)،

---

(١) انظر ص/ ٣١ - ٣٣.
(٢) (١/ ٦٣).

والأمير المتوكلِ على الله إسماعيل بن المنصور بالله (ت ١٠٨٧)، وعبدالقادر بن محمد الحسيني الطبري إمام المقام الشريف سنة (١٠١٩)، ومحمد بن علي العَمْراني سنة (١٢٢٨)، ومحمد بن عبدالله بن حميد الحنبلي صاحب «السحب الوابلة» سنة (١٢٦٥) وغيرهم[١]. وهذا يدل على مزيد عنايتهم بالكتاب ومعرفتهم لقدره.

وهذا بيان ما وقفت عليه من نقول العلماء من الكتاب ـ لا على سبيل الاستقصاء ـ مرتبة على وفياتهم:

١ ـ ابن مفلح (٧٦٣)، وهو من أقرانه، نقل منه في «الفروع»: (٤/ ٥١٣)[٢] روايةً من روايات الإمام أحمد. و(٦/ ٢٤٧) في مسألة إثبات «الواو» في (وعليكم).

٢ ـ الزركشي (٧٩٤)، نقل منه في «البرهان في علوم القرآن»: (٢/ ٦ ـ ١٢) في الكلام على أصول الفقه، و(٣/ ٥٦) في أمثال القرآن، و(٤/ ١٦) في أسرار القرآن في المفرد والمثنى والجمع و(٢/ ٣٦٩، ٨٥ ـ ٨٧).

٣ ـ المرداوي (٨٨٥)، نقل منه في «الإنصاف»: (١/ ٤٢٧) في (مقامًا محمودًا)، و(٤/ ٢٣٣) في إثبات «الواو» في (وعليكم)، و(٧/ ٢٢٣) رواية عن أحمد، و(٨/ ١٨٥) في تزويج السيد لعبده من أمته[٣]، و(٨/ ٤٦٤) في حادثة الطلاق التي وقعت في عهد ابن جرير، و(٨/ ٤٧٨) في قولهم: (الله قد طلقك)، و(٩/ ٤٧) في بيت

---

(١) انظر بقية التملكات في الكلام على وصف نسخة (ق) ص/ ٧٣.

(٢) وحدَّد موضع النقل بقوله: «قبل آخره بقريب من كراسة».

(٣) ولم يصرِّح بالنقل عنه هنا.

شعر فيه ثمانية أوجه[1]، و(١١/ ٢٨٤) في أن غالب الناس على عدم العدالة[2]. ونقل عنه في «التحبير شرح التحرير»: (١/ ٧٥ و٢/ ٦٠٢ ـ ٦٠٥).

٤ ـ البقاعي (٨٨٥)، نقل منه في «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور»: (١/ ٧٣)، نقل منه سر ابتداء القران بقوله (آلمٓ).

٥ ـ ابن المَبْرَد (٩٠٩)، نقل منه في «شرح غاية السول إلى علم الأصول»: (ص/ ٧٥).

٦ ـ السيوطي (٩١١)، كان من مصادره الأساسية التي اعتمد عليها في بناء كتابه «الإتقان» فذكره في المقدمة: (١/ ٢٤) في الكتب الجامعة، ونقل عنه في «الأشباه والنظائر»: (١/ ٣٢٠) في الوصلات في كلام العرب، و(١/ ٦١) في العامل في نصب المصادر، و(٤/ ٢٤١) المسألة المشهورة وهي قولهم: (هذا بسرًا أطيب منه رطبًا)، وفي هذا الموضع الأخير نسب الكلام لنفسه وسمَّى هذا البحث «تحفة النجبا في قولهم: هذا بسرًا أطيب منه رطبًا»!.

٧ ـ المناوي (١٠٣٣)، نقل منه في «فيض القدير»: (٤/ ٣٠٩) في انقطاع عذاب القبر، و(٦/ ٤٢٦) في التعدية بالباء.

٨ ـ البهوتي (١٠٥١)، نقل منه في «كشَّاف القِناع»: (٥/ ٢٤٧، ٢٨٣).

٩ ـ المنقور (١١٢٥) نقل عنه عدة نصوص في كتابه «الفواكه

---

(١) وحدد مكان النقل بقوله: «في آخره بقريب من كراسين».

(٢) وحدد مكان النقل بقوله: «في أواخر بدائع الفوائد».

العديدة» ينظر الفهرس (ص/٤١٨ ـ فهرس الكتب).

١٠ ـ الشوكاني (١٢٥٠)، نقل منه في «نيل الأوطار»: (٥/ ٢٥٤) في باب نهي المشتري عن بيع ما اشتراه.

١١ ـ القِنّوجي (١٣٠٧)، نقل منه في «أبجد العلوم»: (٢/ ٥٨٧) في فائدة ما من يوم إلا وليلته قبله.

١٢ ـ ابن عيسى (١٣٢٩)، نقل منه في «شرح النونية» في مواضع كثيرة (١/ ١١، ١٢، ١٣، ١٥، ٢٠، ٦٨، ١٣٠، ٣٠٨، ٤١٣ و٢/ ٣٦، ٢١٦، ٢٤٩، ٢٥٢، ٤٥٠).

١٣ ـ القاسمي (١٣٣٢)، نقل عنه في تفسيره «محاسن التأويل»: (٢/ ٣٠٣ و١٧/ ٦٠٩٧، ٦٣١١).

١٤ ـ الكتاني (١٣٨٢)، نقل منه في «التراتيب الإدارية»: (١/ ٣٨٨، ٤٦٠ و٢/ ٩٢).

هذا ما وصل إليه علمي الآن، ومزيد البحث والتنقيب كفيل بكشف مصادر أخرى لم أقف عليها[1].

* * *

---

(١) وقد أفادني الشيخ سليمان العمير بعدد آخر من العلماء أفادوا من «البدائع» مثل: ابن النجار في «معونة أولي النهى»، وابن البهاء البغدادي في «فتح الملك العزيز»، والسفاريني في «لوائح الأنوار السنية»: (١/ ١٦١).

* موارده

يمكن تقسيم الموارد التي اعتمد عليها المصنِّف من حيث تصريحُه بها وعدمُه إلى أقسامٍ ثلاثة:

الأول: مصادر صرَّح بأسمائها.

الثاني: مصادر صرَّح بأسماء مؤلِّفيها.

الثالث: مصادر لم يصرح لا بأسمائها ولا بأسماء مؤلِّفيها، عُرِفت بتطابق المادة العلمية.

*** أما القسم الأول، فنرتبها على حروف المعجم.**

ـ الأجوبة المصرية، لشيخ الإسلام ابن تيمية: (٢/ ٥٧٢). أقول: لعله «التسعينية».

ـ الأدب المفرد، للبخاري: (٢/ ٦٧٧ و٤/ ١٤١٩).

ـ إصلاح الغلط، لابن قتيبة: (١/ ٢٦١).

ـ الأصول، لابن السرَّاج: (١/ ٧٩ وغيرها).

ـ أعلام الحديث، للخطّابي: (٤/ ١٦٦٦).

ـ ترغيب القاصد، للفخر ابن تيميّة: (٤/ ١٣٧١).

ـ تعاليق للقاضي أبي يعلى: (٣/ ١٠١١).

ـ التنبيه، للشيرازي: (٤/ ١٣٣١، ١٣٣٢).

- التفسير، لابن أبي حاتم: (١/ ٢٩٦).

- الثقات، لابن حبان: (٣/ ١١٥٣).

- سنن الترمذي: (٢/ ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٥٥ و٣/ ٨١٢، ٨١٣ و٤/ ١٦٦٧ ومواضع أخرى).

- الجامع لذكر أئمة الأمصار المزكين لرواة الأخبار، للحاكم: (٣/ ١١٥٠).

- جزء فيه تفسير آيات من القرآن عن الإمام أحمد: (٣/ ١٠١٥).

- الجواهر، لابن شاس: (١/ ١٠٤ و٣/ ١٢٣٩).

- الروض الأُنف، للسُّهيلي: (٢/ ٦٦٦ و٤/ ١٥٩٨[1]).

- زاد المسافر، لغلام الخلال: (٤/ ١٤٨٢).

- سنن أبي داود: (٢/ ٥٩٧، ٦٩٩، ٧٢٧ و٣/ ٨٥٣).

- السنن الكبير، للنسائي: (٤/ ١٤٧٩).

- سنن النسائي (الصغرى): (٢/ ٥٥٣، ٦٦٧، ٦٩٩ و٤/ ١٤٨٦)

- سنن ابن ماجه: (٢/ ٦١١، ٦١٢ و٣/ ١٢٥٩).

- السيرة النبوية، لابن إسحاق: (٣/ ١٣٢٩).

- شرح أبي داود، للخطابي: (٢/ ٦٦٥ و٤/ ١٦٦٦).

- شرح الطحاوي، للإسبيجابي: (٣/ ١٠٥٩).

---

(١) في هذا الموضع لم يُسم الكتاب.

- شرح كتاب سيبويه، للسيرافي: (٣/ ٨٩٦، ٩٢٩).

- شرح المفصَّل، للأندلسي: (١/ ٩١، ١٠٤).

- الصحاح، للجوهري: (٢/ ٥٢٤ و٤/ ١٦٤٣)، (٣/ ١١٥٦، ١١٦٠ و٤/ ١٦٤٥)[1].

- صحيح الإمام البخاري: (٢/ ٧٠٦، ٧٩٧ و٣/ ١٠٥٧، ١٠٦٠، ١٢٦٥ و٤/ ١٤٨٦، ١٦٦٥).

- صحيح ابن خُزَيمة: (٤/ ١٤٨٦).

- صحيح الإمام مسلم[2]: (٢/ ٦٨٢، ٦٩٩ و٣/ ٩٥١).

- العلل، لابن أبي حاتم: (٣/ ١١٥٥).

- فتاوى ابن عقيل وأبي الخطَّاب وابن الزاغوني: (٣/ ١٠٣٥ وغيرها).

- الفصول، لابن عقيل: (٤/ ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٩، ١٤٨٠).

- الفنون، لابن عقيل: (٤/ ١٣٨٤، ١٣٨٥ وغيرها).

- الكتاب، لسيبويه: (١/ ٣٠٧، ٤٢٥ و٢/ ٥١٥، ٥٥٩، ٦٢٢)[3].

- العين، للخليل: (٢/ ٥٦٤).

- الكشاف، للزمخشري: (٢/ ٤٣١، ٧٤٤ و٣/ ٩٠٥).

---

(١) في المواضع الثلاثة الأخيرة لم يصرِّح باسم الكتاب.

(٢) يعزو المؤلف إلى «الصحيحين» جميعًا في مواضع: (٢/ ٧٠٠، ٧٩٤، ٨١٣ و٣/ ٩٥١، ١٠٤٦، ١١٥٥ و٤/ ١٥٧٥).

(٣) ومواضع أخرى كثيرة، وكثير منها بواسطة السُّهيلي.

- المُبْهِج، لأبي الفرج المقدسي: (٣/ ١١١٢).

- المحرَّر، للمجد ابن تيميَّة: (٤/ ١٤١٦، ١٤٧٩).

- المحكم، لابن سِيْدَه: (٣/ ٨٨٨).

- مختصر الخِرَقي: (٣/ ١٢٦١، ١٢٧١، ١٢٧٢).

- المدوَّنة: (٣/ ٩٧٣).

- مراتب الإجماع، لابن حزم: (١/ ١٢).

- مسائل أحمد بن أصرم (للإمام أحمد)[١]: (٤/ ١٤١٨).

- مسائل أحمد بن محمد البراثي: (٤/ ١٤٤٦).

- مسائل أحمد بن محمد بن صدقة: (٤/ ١٤٣٩).

- مسائل إسحاق بن منصور الكوسج: (٣/ ١٢٨٨ - ١٢٩١ وغيرها).

- مسائل البُرْزاطي: (٤/ ١٣٩٤).

- مسائل بكر بن أحمد البراثي: (٤/ ١٤٠٥).

- مسائل أبي جعفر الجرجرائي: (٤/ ١٣٨٨).

- مسائل أبي جعفر الورَّاق: (٤/ ١٤٠١).

- مسائل حرب الكرماني[٢]: (٤/ ١٤٧٥).

---

(١) جميع المسائل الآتية للإمام أحمد.

(٢) وهي من أجل المسائل عن الإمام وأكبرها، حُقِّقت قطعة منها في جامعة أم القرى، وعند الشيخ زهير الشاويش قطعة أخرى، ذكر لي أنه صوَّرها أكثر من مرة لمن طلبها منه، وله نسخة جليلة كاملة رأيتُ بعضَها مصورًا - نحو سبعين =

ـ مسائل الحسن بن ثواب: (٤/ ١٤٣٧ وغيرها).

ـ مسائل حنبل بن إسحاق: (٣/ ٩٥٩ وغيرها).

ـ مسائل أبي داود: (٤/ ١٤٧٥ وغيرها).

ـ مسائل زياد الطوسي: (٤/ ١٤٠٤).

ـ مسائل صالح بن أحمد: (٣/ ٩٦٨، ٩٧٥، وغيرها).

ـ مسائل أبي طالب: (٣/ ٩٩٨).

ـ مسائل أبي العباس البرتي: (٤/ ١٤٠٤).

ـ مسائل عبدالملك الميموني: (٤/ ١٤٠٦، ١٤٧٤ وغيرها).

ـ مسائل الفضل بن زياد القطَّان: (٤/ ١٤٠٦، ١٤١١، ١٤٢١ وغيرها).

ـ مسائل أبي القاسم البغوي: (٤/ ١٣٩١).

ـ مسائل مثنَّى بن جامع الأنباري[1]: (٤/ ١٣٩٢).

ـ مسائل محمد بن الحسن بن بدينا: (٤/ ١٤٣٦).

ـ مسائل المرُّوْذي: (٤/ ١٤٥٤ وغيرها).

= ورقة ـ عند بعض الفضلاء. وقد جمع الشيخ عبدالباري الثبيتي في رسالته الدكتوراه من الكتب الناقلة المسائلَ الفقهية منها ولم يلتزم الاستيعاب، ونوقشت قريبًا.

(١) وقع في جميع المطبوعات وبعض النسخ: «فوائد من مسائل شتَّى من جامع الأنباري»! وهو تحريف صوابه: «فوائد من مسائل مُثَنَّى بن جامع الأنباري»، وبسبب هذا التحريف جُعِل «جامع الأنباري» من مصادر ابن القيِّم! وهو كتابٌ لا وجود له في الخارج!.

ـ مسائل ابن هانىء: (٤/ ١٤٣٠ وغيرها).

ـ مسند الإمام أحمد: (٢/ ٦١١، ٦٤٤، ٨١٧ و٣/ ٩٥٢، ١٠٤٦، ١٠٧٨، ١١٣٢، ١٢٦٦).

ـ معالم السنن = شرح سنن أبي داود.

ـ معاني القرآن، للزجاج: (٢/ ٤٦٩).

ـ المغني، لابن قدامة: (٣/ ١٢٦١، ١٤٤٤، ١٤٧٢، ١٤٨٢، ١٤٨٥ وغيرها).

ـ المقالات، للأشعري: (٣/ ١٠١٣).

ـ المقنع، لابن قدامة: (٤/ ١٤٧٤، ١٤٨٣).

ـ منتخب الفنون، لابن الجوزي: (٤/ ١٣٨٥).

ـ منتقى من شرح العُكْبَري، لأبي يعلى: (٤/ ١٤٩٠ ـ ١٥١٦).

ـ منتقى من شرح مسائل الكوسج، لأبي يعلى: (٤/ ١٤٤٨، ١٤٦٨).

ـ منتقى من كتاب حكم الوالدين في مال ولدهما، له: (٣/ ٩٩٤).

ـ منتقى من كتاب الصيام، له: (٣/ ٩٩٣).

ـ المهذَّب، للشيرازي: (١/ ١٠٤ و٣/ ١٢٣٩ و٤/ ١٣٣١).

ـ الموطأ، لمالك: (٢/ ٧٥٨ و٣/ ١١٥٥ و٤/ ١٤٧٦).

ـ نهاية المطلب، للجويني: (٣/ ١٢٣٩).

ونُسجِّل هنا بعض الملحوظات على هذه القائمة:

١) أغلب هذه المصادر نقل عنها المؤلف دون واسطة، وبقي في بعضها تردُّد، فذكرناه هنا على الاحتمال.

٢) سيجد المتصفِّح للكتاب بعض الكتب التي صرّح المؤلف بأسمائها (انظر فهرس الكتب) ولم نذكرها هنا في القائمة، وذلك لأحد أمرين: إما أن المؤلّف لم ينقل عنها مباشرة، أو جاء ذكرها عَرَضًا ضمن نصٍّ منقول أو نحوه.

٣) بعض هذه الكتب التي نقل عنها المؤلف بواسطة لا يعني أنه لم يطَّلِع عليها أصلاً، بل المقصود أنها ليست من مصادره في هذا الكتاب فحسب، إذ هو المخصوص بالدراسة هنا.

* **أما القسم الثاني: وهي المصادر التي صرّح بالنقل عن مؤلِّفيها،** فنذكرهم مرتبين على المعجم.

ـ أحمد بن عبدالحليم ابن تيميَّة (٧٢٨).

نقل عنه كثيرًا من أقواله وفتاويه وأحواله، ولم يصرِّح من أيِّ الكتب ينقل، وأغلب نقوله فتاوي واختيارات وليست نصوصًا من كتاب معيَّن إلا في مواضع قليلة.

فقد نقل عن كتابه «قاعدة في الاستحسان» في: (٤/ ١٥٢٧ ـ ١٥٣٢)، وعن «رسالة في معنى القياس» في: (٤/ ١٥٢٦).

ونقل جملةً من مسائل التفضيل في: (٣/ ١١٠١ ـ ١١٠٨) ولم أقف عليها في شيءٍ من كتبه المطبوعة، والموضع الذي في «الفتاوى»: (٤/ ٣٩٣ وما بعدها) منقول من هنا.

ـ أحمد بن مروان الدينوري (٣٣٣)

نقل من كتابه «المجالسة وجواهر العلم» في: (٣/ ١١٤٩ ـ ١١٥٠).

ـ الأخفش (٢١٥)

نقل من كتابيه «معاني القرآن» و«إعراب القرآن» في: (١/ ٣٢٥، ٣٢٦ و٢/ ٥٩٢ و٣/ ٨٩٣).

ـ ابن الأنباري (٣٢٨)

نقل عن كتابه «الزاهر في معاني كلمات الناس» في: (١/ ٢٨٣). ومن كتابٍ آخر لعله «المشكل في الرد على أبي حاتم وابن قتيبة» في: (٣/ ١١٠٦).

ـ البغوي (٥١٦)

نقل من تفسيره «معالم التنزيل» في: (٢/ ٦٨١، ٧٤١). وانظر ما سيأتي.

ـ أبو بكر بن أبي شيبة (٢٣٥)

نقل من كتابه «المصنَّف» في مواضع: (٢/ ٧٤٠ و٣/ ٨٦٢، ١٠٤٥، ١٠٤٧).

ـ البيهقي (٤٥٨)

نقل عنه في موضع واحد من «السنن الكبرى» في: (٣/ ١١٥٥).

ـ ابن جرير الطبري (٣١٠)

نقل من تفسيره «جامع البيان» في عدة مواضع: (٢/ ٧٤٣ و٣/ ١١٢٩، ١١٣٠ وغيرها).

- ابن جِنِّي (٣٩٢).

نقل من كتبه «الخصائص» و«المنصف» في: (١/ ١٦٦، ٣٠٢ و٣/ ٨٩٤ و٤/ ١٦٢٠، ١٦٥١).

- ابن الجوزي (٥٩٧)

نقل عنه مصرِّحًا باسمه في موضع واحد: (٢/ ٦٩٦) من كتابه «المدهش»، ونقل عنه مرارًا - كما سيأتي - دون تصريح.

- الجويني إمام الحرمين (٤٧٦)

من «البرهان» في: (١/ ١٥، ١٢٤).

- أبو حاتم الرازي (٢٧٧)

نقل من كتاب ابنه «الجرح والتعديل» في: (٤/ ١٤٨٦).

- حرب الكرماني (٢٨٠)

نقل عنه في مواضع بلغت أربعًا وعشرين، وذلك من «مسائله للإمام أحمد»، (انظر ص/ ٤٢ حاشية ٢).

- ابن حزم (٤٥٤)

نقل عنه في موضعين اختيارين فقهيين: (٢/ ٧١٣ و٣/ ١٢٥٨) من كتابه «المحلَّى».

- الحسن بن محمد الأنماطي (؟)

نقل من مسائله عن الإمام أحمد في مواضع: (٣/ ٩٧١، ٩٨٠).

- أبو حفص البرمكي (العكبري) (٣٨٧)

ذكره المؤلف كثيرًا - أغلب أقواله إن لم يكن كلها - بواسطة منتقيات للقاضي أبي يعلى انتقاها من كتبه «شرح المبسوط» و«شرح مسائل الكوسج» و«كتاب الصيام» و«حكم الوالدين في مال ولدهما».

- حنبل بن إسحاق الشيباني (٢٧٣)

نقل من «مسائله للإمام أحمد» في مواضع: (٣/ ٩٥٩، ٩٦٢، ٩٦٨ وغيرها).

- أبو الخطاب الكلوذاني (٥١٠)

نقل من «فتاويه» مرات: (٣/ ٩٥١، ٩٥٣ وغيرها).

- الخطابي (٣٨٨)

من «غريب الحديث» في: (٢/ ٤٧٤).

- الخلّال (٣٠٧)

من كتابه «الجامع» مرات عديدة: (٣/ ٩٨٩ و٤/ ١٣٨٤، ١٣٩٦ وغيرها).

- الخليل بن أحمد (١٧٥)

من كتاب «العين» وغيره في: (١/ ١٦٥، ٢٧٣ و٢/ ٥٦٤ و٣/ ٨٩٧ و٤/ ١٦١٦).

- الدارقطني (٣٨٥)

من كتابه «السنن» في: (٣/ ١٠٤٦، ١٢٥٩).

- ابن دُرَيْد (٣٢١)

من «المقصورة» في: (٣/ ١٢٤٠).

- ابن الزاغوني (٥٢٧)

نقل من «فتاويه» مرات في: (٤/ ١٣٥٣، ١٣٥٥ وغيرها).

- الزمخشري (٥٣٧)

من «الكشاف» و«المفصَّل» في: (١/ ٩١ و٢/ ٤٣٨ و٣/ ٨٤٠، ٩٣٢ وغيرها).

- ابن السِّكِّيت (٢٤٤)

لعله نقل من «إصلاح المنطق» - ولم أجد النص فيه -: (١/ ٢٩٧).

- السُّهَيْلي = عبدالرحمن بن عبدالله

- ابن سِنْدي (؟)

من «مسائله لأحمد» في: (٣/ ٩٦٥ و٤/ ١٤٤٢).

- صالح بن أحمد (٢٦٦)

من «مسائله لوالده» (انظر فهرس الأعلام).

- أبو طالب المشكاني (٢٤٤)

من «مسائله للإمام أحمد» في: (٣/ ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٦١، ٩٦٣ وغيرها).

ـ الطحاوي (٣٢١)

من «شرح معاني الآثار» في: (٣/ ١٠٤٨).

ـ ابن عبدالبر (٤٦٣)

من «التمهيد» و«الاستذكار» في: (٢/ ٦٦٢ و٤/ ١٦٦٦).

ـ عبدالرحمن بن عبدالله أبو القاسم السُّهيلي (٥٨٣)

نقل عنه المؤلف كثيرًا من كتابه «نتائج الفكر» دون أن يُسمِّيه، ووقعت تسمية الكتاب في موضع واحد: (٣/ ٩١٣) إلا أنها ليست من ابن القيم، وإنما هي من كلام السُّهَيلي نفسه، لذا لم نعتبره من المصادر التي صرَّح بتسميتها. وسنفرد الحديث عن هذا المصدر فيما سيأتي.

ونقل من كتابه الآخر «الروض الأُنُف» مرَّة باسمه، ومرَّة باسم مؤلفه (انظر ما سبق).

ـ عبدالرزاق الصنعاني (٢١١)

من كتابه «المصنَّف» في: (٢/ ٧٥٤ و٤/ ١٤١٢).

ـ العز بن عبدالسلام (٦٦٠)

من كتابه «الإمام في أدلة الأحكام» في: (٤/ ١٣١٢، ١٣٢٨، ١٣٣١، ١٣٣٣، ١٣٣٤).

ـ عبدالله بن الإمام أحمد (٢٩٢)

من «مسائله لوالده» (انظر فهرس الأعلام).

ـ أبو عبدالله بن مالك النحوي (٦٧٦)

لعله من «شرح التسهيل» أو «شرح الخلاصة»، ورسالةٍ له في ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾ في: (١/ ١٨٥ و٣/ ٨٨٦، ٩٣٠ و٤/ ١٦٣٠).

ـ أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤)

من كتابيه «غريب الحديث» و«الغريب المصنَّف» في: (١/ ٢٦١ و٣/ ١١٩٢ و٤/ ١٣٨٠).

ـ أبو عبيدة مَعْمر بن المثنَّى (٢٠٧)

من «مجاز القرآن» في: (٢/ ٧٣٦ و٤/ ١٥١٨).

ـ أبو عثمان المازني (٢٤٩)

من «تصريف المازني» في: (٤/ ١٦١٩).

ـ العُقيلي (٣٢١)

من «الضعفاء» في: (٣/ ١٢٥٩).

ـ علي بن سعيد النَّسَوي (٢٥٧)

من «مسائله لأحمد» في: (٣/ ٩٦٣، ١٠٠١ وغيرها).

ـ عياِض بن موسى اليحصُبي (٥٤٤)

من «إكمال المعلم» في: (٣/ ١١٦٠).

ـ الفرَّاء (٢٠٧)

من كتابه «معاني القرآن» وغيره في: (٢/ ٨٠٣ و٣/ ٨٦٨، ٩٢٣ و٤/ ١٦٢٥ وغيرها).

ـ ابن قتيبة (٢٧٦)

من «تأويل مشكل القرآن» في: (١/ ١٢٤ و٢/ ٧٥٣ و٣/ ١١٠٦).

ـ القرافي (٦٨٤)

من «الفروق»: (١/ ٩٣ و٤/ ١٣١٦) ونقل عنه في مواضع أخرى ولم يصرِّح باسمه.

ـ المبرَّد (٢٨٦)

لعلها من «المقتضب» أو غيره من كتبه في: (٢/ ٥٢٤ و٣/ ٨٩٣، ٩٢٠ و٤/ ١٦٢٥ وغيرها).

ـ محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤)

من «الرسالة» و«الأم».

ـ محمد بن الحكم (٢٢٣)

من «مسائله لأحمد» في: (٣/ ٩٥٥، ٩٥٧ و٤/ ١٤٩٤، ١٥٠٥ وغيرها).

ـ محمد بن موسى بن مُشَيْش (؟)

من «مسائله لأحمد» في: (٣/ ٩٧٦، ٩٨٧ و٤/ ١٤٣٥).

ـ مهنّأ بن يحيى الشامي (؟)

من «مسائله لأحمد» (انظر فهرس الأعلام).

ـ يعقوب بن بختان (؟)

من «مسائله لأحمد» في: (٣/ ٩٥٦ و٤/ ١٤٨٢، ١٥١٠، ١٥١٥، ١٥٢٤).

ـ أبو يعلى بن الفرّاء الحنبلي (٤٥٨)

نقله عنه كثيرًا (انظر فهرس الأعلام).

ويُقال في هذا القِسم من ملحوظات ما قيل في الذي قبله.

*** القسم الثالث: مصادر لم يُصرِّح بأسمائها ولا بأسماء مؤلِّفيها.**

وهذا القسم إنما يُعْرف من تتبُّع المظانّ، وتصفُّح الكتب، ومعرفة أساليب المؤلِّفين. وهذا النوع قليل، فالذي وقفنا عليه من ذلك خمسة كتب هي:

١ ـ المدهش، لابن الجوزي (٥٩٧).

فقد نقل عنه وأكثر في: (٣/ ١١٧٦ ـ ١٢٣٢) أي ما يزيد على خمسين صحيفة، وقد لاحظتُ في نقله عن هذا الكتاب أمورًا:

أ ـ لم ينقل نقلاً مجرَّدًا متتابعًا، بل تصرَّف في النص كثيرًا فغيَّر وبدَّل، وانتقى من كل الكتاب؛ أوله وأوسطه وآخره.

ب ـ من (٣/ ١١٧٦ ـ ١٢٠٣) كانت طريقة الانتفاء غير منتظمة ولا مرتبة، ثم من (٣/ ١٢٠٣ ـ ١٢٣٢) غيَّر هذه الطريقة، فكان نقله مرتَّبًا، لكن من آخر الكتاب ـ أعني المدهش ـ إلى أوله من (٥٣١ ـ ٣٨٧).

جـ ـ هناك بعض النصوص لم أجدها في «المدهش»، وهي لا تخرج في سبكها عن طريقة ابن الجوزي في كتبه الوعظية. فهل هي

من إنشاء المؤلِّف[1] ـ وهو خبير بهذه الطريقة ـ أو سقطت من طبعة «المدهش»، أو في كتابٍ آخر لابن الجوزي؟.

٢ ـ أدب المفتي والمستفتي، لتقي الدين أبي عَمْرو بن الصلاح (٦٤٣).

(٣/ ١٢٨٣ ـ ١٢٨٧) انتقى منه شيئًا من حالِ السلف في الفتيا، وتحذيرهم من الافتاء بغير علم، وقولهم: «لا أدري».

٣ ـ مختصر سنن أبي داود، للمنذري (٦٥٦)

نقل عنه في موضع واحد: (٢/ ٦٦٧).

٤ ـ الفروق، للقرافي (٦٨٤)

نقل في مواضع: (١/ ٨، ١٢ ـ ١٣، ١٥، ٧٨ و٣/ ١١٢٦، ١٢٣٤ ـ ١٢٥٢)، (وانظر: ص/ ٥٢).

٥ ـ فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميَّة (٧٢٨)

(٣/ ٨٣٥ ـ ٨٦٢) نقل تفسير قوله تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً... إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [الأعراف/ ٥٥ ـ ٥٦] مع إضافات يسيرة.

تنبيه:

هناك موضع آخر في «البدائع»: (٢/ ٤٦٢ ـ ٤٦٤) عنوانه: بديعة في تفسير قوله تعالى ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ..﴾ [البقرة/ ٢١٧]، وهو موجود بنصه في «مجموع الفتاوى ـ التفسير»:

---

(١) وقد أعاد هذه النقول في كتابه «الفوائد» وأشرنا إلى ذلك في الهوامش.

(١٤/ ٨٨ ـ ٩٠)، فهل هو مما نقله المؤلف من شيخه دون إشارة؟ أو هو مما أُقْحِم في «الفتاوى» وليس منها بل هو لابن القيّم؟.

الجواب: أن هذا الموضع ليس لابن تيميّة ولا لابن القيّم، بل هو للسُّهيلي في «نتائج الفكر»: (ص/ ٣١٢) استفاده المؤلف منه، فلتحذف من «المجموع» إذن.

* * *

* بين ابن القيم في (البدائع) والسُّهيلي في (النتائج)

من أهم المصادر التي بنى المصنِّف كتابه عليها فيما يتعلق بمسائل اللغة والنحو هو كتاب «نتائج الفكر» لأبي القاسم عبدالرحمن ابن عبدالله السُّهيلي العلامة المتفنِّن المتوفى سنة (٥٨١).

ولأجل الغموض الذي اكتنفَ النقلَ عن هذا الكتاب؛ إذ نقل كثيرًا من نصوصه دون تصريحٍ باسمه، بل يذكُرُ مُؤَلِّفَه ـ السُّهيلي ـ، ويُثني على بحوثه، ويرد عليه، ويتعقبه، ويزيد عليه، لكن من أيِّ كُتُب السُّهيليِّ ينقل؟ هذا مالم يفصح عنه ابن القيم في شيء من الكتاب، وإن وقعت تسميته في موضع واحد: (٣/ ٩١٣) لكن هذه التسمية ليست من ابن القيم بل من السهيلي نفسه (انظر ما سبق ص٥٠).
وهذا الغموض هو ما كشف عنه الدكتور محمد إبراهيم البنَّا عندما أصدر كتاب السهيلي «نتائج الفكر»، فطابَقَ بين نقولِ ابن القيم وبين هذا الكتاب، فوجدَ الضالةَ وبان الأمرُ.

إلا أن نَشْوَته بهذه الفائدة جعلته يتجاوز الحد في وصف صنيع المؤلف هنا بأنه: (ادّعى نحوَ السُّهيلي لنفسه)، وأنه: (إنما حذف مقدمته وقدَّم وأخَّر، وزاد قليلاً واختصر، حتى ليظن القارىءُ أن النحو الذي يسوقه ابن القيم في كتابه من بدائعه، قال: والحق أنه ليس له فيه نصيب من قريب أو بعيد، وأن البدائع المسطورة في كتابه هي «نتائج الفكر» التي نقدمها الآن)[1] اهـ.

---

(١) مقدمة «النتائج»: (ص/ ٧).

ولم يقف عند هذا الحد المتجاوز، فتعدَّاه إلى القول بـ«أنه ينبغي إعادة النظر في هذا الرّجل، إذ نُسِبَ إليه من الآراء ما أدخله في عداد النحاة!!» = لأجل ذلك كلِّه رأينا أن نفرد الكلام في هذه القضيّة، ليتجلّى وجه الحق فيها، دون وكَسْ أو شطط في الانتصار أو الاعتذار، وإن كان قُرْبي من (ابن القيم)، وتجاوز (البنَّا) في حقه قد يحدوني إلى الانتصار له، لما تُمليه وشائج القربى ويدفع إليه تجاوز (البنَّا)، لكني سأدفع ذلك قدر المستطاع؛ لأن المقصود هو الحق وما عداه فيوضع تحت الأرجل ـ كما قال ابن القيم ـ.

وهنا نؤصِّل أصلاً ـ في عزو الفوائد إلى أهلها ـ لا ينبغي أن يُخْتَلَف فيه، تواردت عليه كلماتُ الأئمة السابقين ومن بعدهم ـ والمؤلف منهم ـ.

قال أبو عبيد (٢٢٤): (من شُكر العلم أن تقعد مع كل قوم، فيذكرون شيئًا لا تُحسنه فتتعلّم منهم، ثم تقعد بعد ذلك في موضع آخر فيذكرون ذلك الشيءَ الذي تعلّمته فتقول: والله ما كان عندي شيء حتى سمعتُ فلانًا يقول كذا وكذا، فتعلّمته، فإذا فعلتَ ذلك فقد شكرتَ العلم)[١].

وقال النووي (٦٧٦): (ومن النصيحة: أن تُضاف الفائدة التي تُسْتغرب إلى قائلها، فمن فعل ذلك بورك له في علمه وحاله... ولم يزل أهل العلم والفضل على إضافة الفوائد إلى قائلها...)[٢].

وكلماتهم في هذا الشأن مشهورة، لا نطيل بإيرادها.

---

(١) «المزهر»: (٢/ ٣١٩) للسيوطي، و«طبقات المفسرين»: (٢/ ٤١) للداوودي.
(٢) «بستان العارفين»: (ص/ ٢٩).

أما المؤلف فقد قال في كتابه هذا: (١/ ٢٤٩): «فهذا ما فتح الله العظيم... من غير استعانة بتفسير، ولا تتبُّع لهذه الكلمات من مظانّ توجد فيه... والله يعلمُ أني لو وجدتها في كتاب لأضفتها إلى قائلها، ولبالغتُ في استحسانها...» اهـ.

وقال في موضع آخر: (٢/ ٥٢٨): «فتأمل هذه المعاني... وقد ذكرنا من هذا وأمثاله... مالو وجدناه لغيرنا لأعطيناه حقَّه من الاستحسان والمدح...» اهـ، وانظر: (١/ ٣٦١ و٢/ ٤١٨)[1].

فهو إذن أصل متفق عليه.

إذا تقرَّر هذا؛ فلننظر الطريقة التي سلكها ابن القيم في النقل من كتاب السُّهيلي، لنعلم صِدْق ما ذهب إليه الأستاذ (البنَّا) من عدمه، فنقول:

قد تقدَّم لنا عَرَضٌ جُمْلِيٌّ لموضوعات الكتاب (ص/ ٢١ ـ ٢٣)، فقد استفتح المؤلف كتابه بطائفة من الفوائد الفقهيّة، ثم بدأ المسائل والفوائد النحوية واللغوية من (ص/ ٢٧) نقلاً عن السهيلي دون تصريح، وهي أول فائدة في كتاب «النتائج»: (ص/ ٣٧).

ثم صرح باسمه في الفائدة الثانية المنقولة من «النتائج» (ص/ ٣٧)، فبعد أن ذكر ابن القيم أصلَ المسألة وزادَ وتوسَّع وصفَّى كلام السهيلي مما يُنْتقد عليه في المعتقد، ونقل عن شيخه ابن تيمية فوائد = ذكر إشكالاً وقال: «وأجاب السُّهيلي...» وحكاه بلفظه، ثم قال ختامه: «وهذا الجواب من أحد أعاجيبه وبدائعه رحمه الله» (ص/ ٣٩).

---

(١) انظر ما تقدم ص/ ٣١ ـ ٣٢.

فأنت الآن ترى المؤلِّف في ثاني فائدة في الكتاب ينسب الكلامَ للسهيلي ويستحْسِنُه غايةَ الاستحسان. فهل يكون هذا صنيع من أراد انتحال كلام شخص وادعاءه وإخفاءه ونسبته إلى نفسه؟! كلا.

ـ وقد صرَّح ابنُ القيم بالنقل عن السُّهيلي صراحةً لا مزيد عليها، وكان له في ذلك طرائق:

منها: أن يذكر رأس المسألة دون نسبة، وفي أثناء الأجوبة والمناقشات يُورد كلامَ السهيلي وتعليقاته، كما في (١/ ٣٧).

ومنها: أن يذكر كلامه بنصِّه (قال السهيلي)، وفي آخره (تم كلامُه) كما في (١/ ٤١).

ـ وتارة يقول من أوَّل المسألة: (رأيتُ للسهيلي فصلاً حسنًا هذا لفظه) (١/ ٤٥، ٤٧ و٢/ ٥٠٦).

ـ تارة ينقل الفائدة، وفي آخرها يقول: (هذا لفظ السُّهيلي)، كما في (١/ ٥٩، ٣٣٢ و٢/ ٥٠١، ٥٠٥، ٥٥٦).

ـ وأحيانًا يقول: (وهذا ما أشار إليه السُّهيلي فقال) ويسوقُ نصَّه، كما في (١/ ٦٣ و٢/ ٥١٦).

ـ وقال في موضع: (وقال بعض الناس) وهو السهيلي (٢/ ٤٨٧).

ـ وقال في موضع: (فائدة من كلام السهيلي: (١/ ٣٠٨).

ـ وقال في آخر: (هذا تقرير طائفة من النحاة منهم السُّهيلي) (١/ ٢٥٤).

ـ نقل كلامه في موضع (٢/ ٤١٨) ثم قال: «ثم رأيت هذا

المعنى بعينه قد ذكره السهيلي، فوافق فيه الخاطرُ الخاطرَ».

ونقل عنه في موضع (١/ ٣٦١) وقال: إن هذا المعنى وقع له أثناء إقامته بمكة، وكان يجول في نفسه فيضرب عنه صفحًا؛ لأنه لم يره في مباحث القوم، ثم رآه بَعْدُ لاثنين من النحاة، أحدهما لا يعرفه.. والآخر السهيلي، فإنه كشفه وصرّح به.

وعلى هذه الوتيرة سارَ المصنّف في النقل عن السهيلي من الإشارة إليه ونقل كلامِه بنصِّه، إما في أول الفائدة أو في آخرها، أو في درج الكلام ناسبًا إليه أكثر تحقيقاته وبدائعه، مع الثناء البالغ، والاعتراف له بالفضل والتقدّم.

فمن الثناء عليه قوله (١/ ٣٨): «وهذا الجواب من أحد أعاجيبه وبدائعه رحمه الله» وقوله (١/ ٥١): «وهذا الفصل من أعجب كلامه، ولم أعرف أحدًا من النحويين سبقه إليه»، وقوله (٢/ ٤٠٢): «وهذا من كلامه من المرقِّصَات، فإنه أحسن فيه ما شاء». وقوله: (١/ ١١٦): «وقد تولَّج ـ رحمه الله ـ مضايق تضايق عنها أن تولجها الإبر، وأتى بأشياء حسنة...». واعترف له بالسبق والفضل والتقدُّم في (١/ ١٤٢) فقال: «فهذا تمام الكلام على ما ذكره من الأمثلة وله ـ رحمه الله ـ مزيد السبق وفضل التقدم.

وابنُ اللبون إذا ما لُزَّ في قَرَنٍ لم يستطع صولةَ البُزْلِ القناعيسِ»

وأثنى على قوّته فقال (١/ ٣٢٦): «هذا كلام الفاضل، وهو كما ترى كأنه سيل ينحط من صبب»، وأثنى على ذهنه الثاقب وفهمه البديع (٢/ ٤١٦).

فهذا كما ترى جلاءً ووضوحًا في الاعترافِ للسهيلي، وعدم

جحده حقه، والمبالغة في الثناء عليه ومدحه، فهل هذا شأنُ من يريد نسبة فوائده إلى نفسه أو هضم حقه؟! كلا.

فهذا يدفع القول بأن ابن القيم ادعى نحو السهيلي لنفسه، كيف وهو لا يفتىء يذكره، ويُثْني عليه، ويعترفُ له؟!!.

وبعد؛ فلم يكن المؤلف مجرَّد ناقل ومقرِّر لكلام السهيلي ـ على علو كعبه وجودة مباحثه ـ بل جاراه في المضمار، ووقف معه موقف القِرْن والنِّدِّ، بل أربى عليه في بعض الأحيان، وناقشه ورد عليه...

فقد رد عليه في مواضع كثيرة جدًّا كما في (١/ ٣٩)، وفي (١/ ٣٢٦) أثنى عليه وأن كلامه: سيل ينحط من صَبَب، ثم ردَّ عليه. وساق كلامه في موضع (١/ ٣٣٤) ثم قال: «وهو كما ترى غير كافٍ ولا شاف... وأنه زاد السؤال سؤالاً». كما رد عليه وغلَّطه في معنى حديث (١/ ٣٤٢). وفي مسألة أخرى: (١/ ٣٤٧). وفي تفسير آية (٢/ ٤٨٨). وذكر جوابَه مرة ثم قال: «ولا يخفى ما فيه من الضعف والوهن» (٢/ ٤١٣). كما أشار إلى اضطرابه في (٢/ ٥١٧)، وبين غَلَطَه وأنه كبوة من جواد ونبوة من صارم في (٢/ ٥٤١)، وفي موضعٍ تعجَّب من فهمه الخاطىء مع ذهنه الثاقب وفهمه البديع (٢/ ٤١٦).

كما أنه ينقل كلامَه كاملاً، ويثني عليه، ثم يكرّ عليه جُملةً جُملةً بالتعليق والمناقشة كما في (١/ ١١٦ ـ ١٤٢، ٢٦١ ـ ٢٧٠ و٢/ ٥١٦ ـ ٥٣٣، ٥٥٦ ـ ٥٦٠).

وقد يشتدّ أحيانًا في الرد، مثل قوله (١/ ٣٤٧): «وفي هذا من التعسُّف والبعد عن اللغة والمعنى مالا يخفى»، ونحوه (٢/ ٥٦٦)، وقوله (٢/ ٤١٤): «فهذا جواب فاسد جدًّا» (وانظر ما سبق ص/ ٢٥ ـ ٢٦).

كما أن المؤلف ـ رحمه الله ـ كان كثيرًا ما يردّ على السهيلي ـ رحمه الله ـ في مسائل العقيدة، ويناقشه ويبين خطأه[1]، فبين (٢/ ٥٧١) موافقتَه للكُلَّابية ورد عليه. وناقَشَه في: (٢/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥، ٣٩٨). وقد يكتفي أحيانًا بتهذيب كلامه من الأخطاء العقدية كما في (١/ ٣١ ـ ٣٢، ٣١٦، ٤٠٢).

ولم يكتف ابن القيم بالرد على السهيلي ومناقشته في مباحثه، بل كان يستظهر معاني أخرى: (١/ ٦١ ـ ٦٢)، ويُفصِّل أشياء لم يتعرّض لها كما في (٢/ ٣٩٩، ٥٠٧). بل ويأْتي بأحسن مما جاء به السهيلي، كما في مواضع كثيرة: (١/ ٢٢١، ٢٢٩، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٦١ ـ ٢٧٠، ٣٣٢، ٣٧٢ و٢/ ٤١٢، ٤٥٩، ٤٨٨، ٥٠٥).

وبعد هذا العَرْض المطوَّل؛ هل لمنصفٍ أن يقول: إن المؤلف ادَّعى نحوَ السهيليِّ لنفسه؟ وأنه إنما قدَّم وأخَّر واختصر؟ وأن الظانّ ليظن أن النحو الذي يسوقه من بدائعه؟ حاشا المُنْصف أن يُطلق هذا الحكم.

أما الذين أدخلوا ابن القيم في عداد النحاة، فليس نتيجةً لما في «بدائع الفوائد» من بحوث وتحقيقات، وليس لأجل ما في كتبه المفردة في العربية أو كتبه الأخرى من مسائل النحو والعربية، وليس لأجل ما فيها من تحرير وتدقيق بالِغَيْن، ليس لأجل ذلك فقط، بل لأن تلاميذه وأصحابه الذين خبروه عن قرب ـ وهم أهل للحكم ـ وصفوه بذلك بل بأكثر منه، قال تلميذه الصفدي (٧٦٤) في «أعيان العصر»[2]: «قد تبحَّر

---

(١) وقد فاته موضع، علقنا عليه في الحاشية (١/ ٤٦).
(٢) (٤/ ٣٦٧).

في العربيَّة وأتقنها، وحرَّر قواعدها ومكَّنها. . .» اهـ وقال: «اجتمعتُ به غير مرة، وأخذت من فوائده، خصوصًا في العربية والأصول»[1] اهـ.

وقال تلميذه ابن رجب (٧٩٥) في «الذيل على طبقات الحنابلة»[2]: «وتفنَّن في علوم الإسلام، وكان عارفًا بالتفسير. . . وبالفقه وأصوله، وبالعربية وله فيها اليد الطولى، وبعلم الكلام والنحو. . .» اهـ. ولذا أدخله السيوطي في «طبقات اللغويين والنحاة».

فكيف لو ضُمَّ إلى ذلك كلِّه هذه التحقيقات التي نثرها في «البدائع» وأربى في كثير منها على السهيلي (كما سبق)؟! وأتى بما أغفله كثير من النحاة ولم ينبهوا عليه، انظر (١/ ٣٤٤).

وبعد، فإنَّ المصنِّف ـ رحمه الله تعالى ـ لو صرَّح بأنه ينقل هذه الفوائد من كتاب السهيلي «نتائج الفكر» = لكان أسلم عن الاعتراض وأنفى للاعتذار، هذا في المواضع التي سمَّى فيها السهيلي، أما ما أغفله ولم يُسَمِّه فيتوجَّه اللوم عليه أكثر، وإن كان يُعْتذر له بأن طبيعة الكتاب وموضوعه تساعد على مثل هذا الصنيع إذ هو كالتذكرة له، والتذكرة يتجوَّز فيها مالا يتجوَّز في غيرها من الكتب. ويُعتذر له أيضًا بأنه قد ذكر السهيلي وأكثر من ذِكْره في أول النقول ووسطها وآخرها، فأغنى ذلك عن ذكره في كل موضعٍ مادام النقلُ متتابعًا أو شبه متتابع.

وهذه اعتذارات سائغة وجيهة خاصةً إذا علمنا أن المَوَاطن التي لم يصرِّح فيها باسمه أقل بكثير مما صرَّح به فيها، ولكن يُعكِّر عليها

(١) المصدر نفسه: (٤/ ٣٦٩).
(٢) (٢/ ٤٤٨).

موضع واحد في: (٢/ ٥٧٧ ـ ٥٩٣) فصل في قولهم: «هذا بسرًا أطيبَ منه رطبًا»، وهذا الفصل موجود في «النتائج»: (ص/ ٣٩٩ ـ ٤٠٥) ذكر فيه السُّهيلي سبعة أسئلة في هذه الجملة، وذكر ابن القيم عشرة أسئلة، السبعة التي عند السُّهيلي وزاد ثلاثة، مع زيادة أجوبة السهيلي تحريرات وفوائد. لكنه في هذا الفصل برمّته لَمْ يصرّح باسم السُّهيلي، وقال في آخره: «فهذا ما في هذه المسألة المشكلة من الأسئلة والمباحث، علّقتها صيدًا لسوائح الخاطر فيها، خشيةَ أن لا يعود، فليُسامح الناظر فيها، فإنها عُلّقت على حين بُعْدي عن كتبي، وعدم تمكُّني من مراجعتها. . .» اهـ.

فهذا أشكل موضع في الكتاب، إلا أن يقال فيه ما قاله المؤلف في موضع آخر (٢/ ٤١٨) إذ ساق فصلاً، ثم قال في آخره: «ثم رأيتُ هذا المعنى بعينه قد ذكره السُّهيلي، فوافق فيه الخاطرُ الخاطرَ». وكذلك ما قاله في موضع قبله (١/ ٣٦١) بعد أن ساق فصلاً للسهيلي: «وكان قد وقع لي هذًا بعينه أيام المقام بمكة، وكان يجول في نفسي فأضرب عنه صفحًا؛ لأني لم أره في مباحث القوم، ثم رأيتُه بعدُ لفاضلين من النحاة، أحدهما: حام حوله وما وَرَد، ولا أعرف اسمه. والثاني: أبو القاسم السُّهيلي ـ رحمه الله ـ فإنه كشفه وصرّح به. . .» اهـ.

وبهذا البَسْط والتفصيل تظهر علاقة «البدائع» بـ «النتائج»، ويَبِيْن وجه الحق في المسألة، ويتجلّى غاية الجلاء، والحمد لله.

ويؤخذ على الأستاذ (البنّا) أمران:

الأول: فاته كثيرٌ من التصحيحات التي هي في «البدائع» على

الصواب، وفي نسخ «النتائج» على الخطأ.

الثاني ـ وهو أشدهما ـ: أنه أهمل تعقبات ومناقشات وردود وإضافات ابن القيم على السهيلي. فلم ينقل شيئًا منها، بل لم يُشر إليها مجرد إشارة! وهذا فيه حَيْفٌ بالكتاب المحقّق، وقلة نَصَفة لابن القيم، ولعله أغفل ذلك كله لتَسْلَم له نتيجتُه التي تهاوت أمام الحجة والبرهان.

* * *

* مختصراته، والكتب المستلّة منه

اختصر الكتاب جماعةٌ من أهل العلم، وانتقى آخرون منه مواضع متفرقة، واستلّ جماعةٌ بعضَ مباحثه، فنشروها مفردة، أو ضموا إليها ما يشبهها من مباحث، وهذا بيان بما وقفت على ذكره من ذلك.

* أما مختصراته فهي:

١ ـ مختصر بدائع الفوائد، لعبدالله بن عثمان بن جامع ت(١٢٥٦)[١] ـ رحمه الله ـ.

٢ ـ مختصر بدائع الفوائد، لعبدالله بن عبدالرحمن أبا بطين ت(١٢٨٢) ـ رحمه الله ـ طبع[٢].

٣ ـ مختصر بدائع الفوائد، لعبدالله الدويش ت(١٤٠٨) ـ رحمه الله ـ، وهو مطبوع مع مجموعة مؤلفاته في المجلد الرابع في (٣٨٣ صفحة)[٣]، قال في أوله: «اختصرته لما رأيتُ أهل الزمان غلب عليهم الملل وأخلدوا إلى الكسل، وقلَّت رغبتهم في المطوَّلات لقلّة رغبتهم في العلم وكثرة الشواغل التي تصدّهم عنه...» ثم ذكر أنه لم يزد شيئًا من عنده، إلا تصحيح بعض الأخطاء المطبعية.

٤ ـ المنتقى من بدائع الفوائد، للشيخ محمد بن صالح العثيمين

---

(١) ذكره مؤلفا «إمارة الزبير»: (٣/٦٨).

(٢) انظر: «روضة الناظرين»: (١/٣٣٩).

(٣) من مطبوعات دار العليان بالقصيم ١٤١١هـ.

ت(١٤٢١) ـ رحمه الله ـ[1].

* أما ما انتقاه النُّسَّاخ أو طُبع مستلاًّ منه:

١ ـ قطعة منه، اختارها الأمير الصنعاني، منها نسخة في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء رقم (٢٤٠) (ق٢٠ ـ ٨٨).

٢ ـ قطعة أُخرى في الظاهرية رقم (٣٨٧٤ عام، مجاميع ١٣٩) كُتِبَت سنة ٨٣٣، كتبها إبراهيم بن محمد بن التقي المقدسي (ق١١٥ ـ ١١٧).

٣ ـ وفي ليدن رقم (٣٠٠٣ شرقيات) مختارات منه في ١٣٤ صفحة بخط حديث.

٤ ـ تفسير المعوِّذتين.

أفردَه محمد منير الدمشقي قديمًا (انظر ص/٦٩). وطُبِع عن طبعته في الهند سنة ١٣٧٥ بتحقيق عبدالرحمن شرف الدين، ثم في مكتبة الصديق بالطائف.

٥ ـ تفسير سورة الكافرون والمعوّذتين، أفرده الشيخ محمد حامد الفقي.

٦ ـ ذم الحسد وأهله.

٧ ـ إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثِّرة، أفرد هذا الفصل من «البدائع» وحققه الدكتور أيمن الشوَّا، وطبع عن دار الفكر بدمشق.

---

(١) ذكره صاحب كتاب «الجامع لحياة الشيخ محمد العثيمين»: (ص/١٥٣)، وللشيخ «المنتقى من فرائد الفوائد» على نمط كتاب ابن القيم، وهو مطبوع، فلعلَّه اشتبه عليه، فظنه منتقى من «البدائع».

* طبعات الكتاب

طبع الكتاب أكثر من مرة، وأول طبعة له هي الطبعة المنيرية، وما بعدها إما صورة عنها، أو بالاعتماد علَيها دون الرجوع للأصول الخطية للكتاب، وغنيٌّ عن القول ما في ذلك من القصور، مهما اجتهد المصحِّحُ في تصحيحه! فالأصول الخطية أصل أصيل وركن ركين يُرجع إليها للخروج بنصٍّ أقرب إلى الصحة، وأسلم عن الخطأ.

وهذا بيان بطبعات الكتاب التي وقفتُ عليها:

١ ـ الطبعة المنيرية، بإدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها الشيخ محمد منير آغا الدمشقي الأزهري ت(١٣٦٧)، بدون تاريخ، في مجلدين، في كل مجلد جزءان، عدد صفحاتهما نحو (١٠٠٠ صحيفة).

وقد كُتِب على كل جزءٍ من أجزائها الأربعة هذه العبارة «عُنِي بتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله للمرة الأولى محمد منير الدمشقي». وقال في آخر الكتاب: (٤/ ٢١٨): «الحمد لله... يقول محمد منير... صاحب إدارة الطباعة المنيرية: قد تم ـ والحمد لله ـ كتاب بدائع الفوائد للإمام...، وقد بذلت جهدي بتصحيحه ومراجعة أصوله على غير نسخة بعد عرضِها على جماعة من أهل العلم والفهم والذكاء، فجاءت بحول الله وقوّته غاية في الصحة...» اهـ.

وقد استلَّ من «البدائع» تفسير المعوِّذتين وطبعه مفردًا في (٨٠ صفحة)، كما ذكر في كتابه «نموذج من الأعمال الخيرية»: (ص/ ٣٩٩ ـ ٤٠٠)، ولم يُشر هناك إلى كونِ هذا الجزء من «بدائع الفوائد»!.

وقد تبيّن لي أنه اعتمد على نسختين، اعتمد إحداهما أصلاً، والأخرى للنظر فيما يُشكل، وأثبتَ ذلك في مواطن معدودة في الكتاب، إلا أنه لم يذكر لنا تفاصيل عن النسخ التي اعتمدها، فلا نستطيع الجزم بأنها إحدى النسخ التي بين أيدينا، وإن كنت أميل إلى أنَّ نسخة الظاهرية التي رمزنا لها بـ(ظ) هي الأصل الذي اعتمده، بسبب الزيادة التي في آخر النسخة، وبسبب التوافق في ترتيب الكتاب[1]. والله أعلم.

٢ ـ طبعة دار المعالي بالأردن، سنة ١٤٢٠، مجلدان في أربعة أجزاء، تحقيق محمد بن إبراهيم الزّغلي.

٣ ـ طبعة دار الخير ببيروت، سنة ١٤١٤، مجلدان في أربعة أجزاء، كُتِب عليها: تحقيق معروف مصطفى زريق، ومحمد وهبي سليمان، وعلي عبدالحميد بلطه جي، وقدَّم لها الدكتور محمد الزُّحيلي.

٤ ـ طبعة مكتبه دار البيان بدمشق، سنة ١٤١٥، في مجلدين تحقيق محمد بشير عيون، ذكر في المقدمة أنه اعتمد على نسختي الظاهرية، ولم يظهر أثر ذلك في الكتاب!.

٥ ـ طبعة دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ، في مجلَّدين،

---

(١) انظر ص/ ٧٢ ـ ٧٣ من المقدمة.

تحقيق أحمد عبدالسلام.

٦ ـ طبعة مكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة، سنة ١٤١٩، في أربع مجلدات، تحقيق مركز البحوث في الدار.

٧ ـ طبعة دار الحديث بالقاهرة، سنة ١٤٢٣، في مجلدين، تحقيق سيد عمران، وعامر صلاح.

٨ ـ طبعة دار الكتاب العربي، تحقيق الدكتور محمد الاسكندراني وعدنان درويش، ط الأولى، ١٤٢٢، في مجلد واحد.

٩ ـ طبعة المكتبة العصرية، سنة ١٤٢٢هـ في أربعة مجلدات تحقيق، محمد عبدالقادر الفاضلي، والدكتور أحمد عوض أبو الشباب.

* * *

* نسخه الخطية

للكتاب نسخ كثيرة، وقفت على ذكر أربع عشرة نسخة منها، ثلاث منها تامة، وبقيتها قطع من الكتاب متفاوتة الحجم، وبعضها أشبه بالمنتقى، نُعرِّف أولاً بالكاملة، ثم الناقصة، مع الإشارة إلى ما اعتمدناه منها بوضع إشارة (*) قبلها.

أ ـ النسخ الكاملة:

* ١ ـ نسخة المكتبة الظاهرية (ظ)

نسخة محفوظة بالمكتبة الظاهرية بدمشق ـ سابقًا ـ رقمها (١٠٥٣٦) تقع في مجلدين عدد أوراقهما (٢٧٢[١] ورقة = ٥٤٤ صفحة)، ليس عليها تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ، وهي ـ تقديرًا ـ من منسوخات القرن العاشر، وعليها تملُّكات وقراءات، حاولنا استظهار بعض مالم يُطْمَس منها، فأحد التملُّكات كان بتاريخ (١٠٣٩)، وهناك قراءة بتاريخ (١٠٣٧)، وقد شُطِب على اسم القارىء.

تبدأ النسخة بورقة عليها خاتم دار الكتب الظاهرية، وعليها تملك بتاريخ (١٣٠٠) لمحمد علي بن السيد محمد عطية الله الأنصاري، وكتب تحته:

هـذا كتـابٌ لـو يُبـاعُ بـوزنـه   ذهبًـا لكـان البـائـعُ المغبـونـا

---

(١) في ترقيم النسخة عدة أخطاء، وهذا العدد بحسب ترقيمنا لها.

ثم في الصفحة التي تليها فهرسة لموضوعات الكتاب، اشتمل على ثلاث مئة وسبعة وأربعين عنوانًا.

وفي الورقة التاليه كتب عنوان الكتاب بخط كبير: (كتاب بدائع الفوائد) ثم بخط أصغر (الجزء الأول والثاني)، أسفل منه: (للعلامة الإمام الحبر البحر الهمام شيخ الإسلام علم العلماء الأعلام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيِّم الجوزية ـ قدس الله روحه ـ) وعلى جانبي العنوان عدد من التملكات والقراءات، أشرنا إلى بعضها، وفي منتصف الصفحة ترجمة مختصرة للمؤلف في أحد عشر سطرًا.

وهي بحالة جيدة، تحتوي كل صفحة على سبعة وعشرين سطرًا، والسطر فيه أكثر من عشرين كلمة، وهي بخط ناسخ واحد، وإن كان يبدو تغير الخط أحيانًا، إلا أن ذلك يعود ـ في تقديري ـ إلى قَلَم الناسخ ونشاطه، وعلى هوامشها بعض التعليقات والعناوين للمباحث.

وقد جعل الناسخُ كلَّ عشر صفحات جزءًا، يشير إلى ذلك في الركن العلوي للورقة.

وتعتبر هذه النسخة أتمّ النسخ، فهي تزيد على النسخ الأخرى بعشر فوائد في آخرها لا توجد في غيرها، وهي في (٤/١٦٥٨ ـ ١٦٦٣). وقال في آخرها: «فرغت الفوائد بحمد الله»، ثم كتب بعده: «والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، اللهم اغفر لمن دعا بالمغفرة آمين».

ومما تتميز به ـ أيضًا ـ: أن في آخرها منتخبَيْن؛ الأول: بعنوان

«منتخب أيضًا» وهو في صفحة واحدة، وقد ألحقناه بالكتاب؛ لأن فيه ما يدلُّ على أنه للمؤلف، ففيه النقل عن شيخ الإسلام، إذ قال: «وقال لي شيخنا...»، وقرائن أخرى.

أما المنتخب الثاني؛ فَعَنْونه الناسخُ بقوله: «الحمد لله وحده، منتخب من «الفوائد المنتقيه من الرقوم الشرقية»[1]، وهذا المنتقى لم نر ما يشهد بصحة نسبته للمؤلف، وفيه أيضًا مالم يُعْهَد عن المؤلف في كتبه الأخرى من نقول وتقريرات؛ لأجل ذلك لم نثبِتْه.

والنسخةُ في ترتيبها تحاكي المطبوعة سواء بسواء، بخلاف بعض النسخ الأخرى، مما يدل على أنها إحدى النسخ التي اعتمد عليها من طبع الكتاب لأول مرة.

وبعدُ؛ فالنسخة جيدة، سقطها قليل، وأغلبُه من انتقال النظر، ولا تخلو من أخطاء وتصحيفات، وقد اعتمدناها ورمزنا لها بحرف (ظ).

وقد حصلنا على صورة منها ومن النسخة الآتية برقم (٤) من مركز جمعة الماجد للتراث بدبي، أحسن الله إليهم.

*** ٢ ـ نسخة القصيم (ق)**

نسخة مخطوطة في مكتبة الشيخ سليمان بن صالح البسام بعنيزة، منها صورة فلمية بجامعة الإمام رقم (١٠٥/ف).

تقع النسخة في مجلد واحد فيه (٣٩٢ق = ٧٨٤ صفحة)،

---

(١) لم يتبين لي شيءٌ عن هذا الكتاب (الرقوم الشرقية)!.

كُتبت بتاريخ أربع وسبعين وثمان مئة، في شهر رجب، يوم الأربعاء منه، وناسخها هو: محمد بن سالم النحريري[1].

وهذه النسخة كَثُر تنقّلها بين البلدان واختلفت عليها أيدي العلماء، إذ عليها تملُّكات عديدة، لعدد من مشاهير العلماء في مكة واليمن ونجد من مذاهب شتى، الحنفية، والشافعية، والزيدية، والحنابلة، وعددها اثنا عشر تملُّكًا، منها: لعلي القاري الهروي سنة (٩٨٩)، ولابن علاَّن الصديقي الشافعي (ولم يتبين التاريخ)، وللأمير المتوكل على الله إسماعيل بن المنصور بالله، ولعبدالقادر بن محمد الحسيني الطبري إمام المقام الشريف سنة (١٠١٩)، ولمحمد بن المؤيد بالله سنة (١١١٣)، وللمهدي لدين الله العباس سنة (١١٧٣)، ولأحمد بن إسماعيل بن المهدي (ولم يتبين التاريخ)، ولمحمد بن علي العَمْراني سنة (١٢٢٨)، ولابنه حسين بن محمد العَمْراني، ولمحمد بن عبدالله بن حُميد النجدي الحنبلي سنة (١٢٦٥)، ثم باعها ابن حُميد أخيرًا على عبدالله بن حمد آل بسّام، وأوقفه على طلبة العلم من الحنابلة في عنيزة، والوقفية مكتوبة بخط ابن حميد، وأشهد عليها اثنين من آل بسام، سنة (١٢٧٥) كما هو مثبت على الورقة الأولى من الكتاب بعد ورقة العنوان.

ثم آلت أخيرًا إلى مكتبة الشيخ سليمان بن صالح بن حمد ابن بسَّام، لابن أخي الواقف.

هذا جملة ما على النسخة من تملكات.

---

(١) كذا قرأتها، وبعدها كلمة لم أتبينها، ولم أجد له ترجمة، ولم أقف على هذه النِّسبة إلا أن يكون فيها تحريف.

كُتِب عنوان النسخة بخط كبير واضح: (كتاب بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية تلميذ ابن تيمية...) وكتب فوق العنوان: «هذا الكتاب جمع علومًا شتى؛ أصولاً وفروعًا ونحوًا وبديعًا، فليعرف الواقفُ عليه حقَّه ولا يجهل قدره».

والنسخة حالتها ممتازة، في كل صفحة منها سبعة وعشرون سطرًا، يتفاوت عدد الكلمات في كل سطر، مكتوبة بخط واضح جميل، وفي النسخه جملة من التصحيحات والزيادات المهمة الساقطة من بقية النسخ، كما في (٢/ ٧٢٩، ٧٣١، ٧٤٥، ٧٦٣ و٣/ ١٠٥٩ ـ ١٠٦٠ ثمانية أسطر).

ومع ذلك فقد وقع فيها جملة من الأخطاء، وسقطان هما في المطبوعة: (٢/ ٧٠٤ ـ ٧٠٧) و(٢/ ٧٢٠ ـ ٧٢٤) والأخير يمثل الورقة (١٧٤)، فلا أدري هل سقطت من الأصل أو من مصورتي؟.

وعلى جانبي النسخة عدد من التعليقات والحواشي والتصويبات، أثبتنا غالبها، وتنتهي النسخة في المطبوعة: (٤/ ١٦٥٢)، وتزيد عنها نسخة (ع وظ) ببعض الفوائد في آخرها وقد اعتمدناها ورمزنا لها بحرف (ق).

*** ٣ ـ نسخة خاصة (د)**

نسخة من إحدى المكتبات الخاصة بنجد، تقع في مئتي ورقة (٢٠٠ق = ٤٠٠ صفحة)، في كل صفحة اثنان وثلاثون سطرًا، في كل سطر نحو ٢٠ كلمة، وهي ناقصة من آخرها نحو اثنتي عشرة ورقة، تنتهي عند قوله: «يتناول مبدأ الخروج وغايته له وللأمة» (٤/ ١٦٠٣)، لذلك لم يُعرف ناسخها ولا تاريخ نسخها. وهي

ـ تقديرًا ـ نُسخت بعد (١٢٠٠).

كُتب على ورقة الغلاف «كتاب بدائع الفوائد، تصنيف الشيخ العلامة ابن قيم الجوزية تغمده الله برحمته».

وفي أعلى الصفحة كتب: «وقف عبدالرحمن بن محمد بن عتيق ابن بسَّام» وتكرر ذلك عدة مرات، وعلى الغلاف أيضًا: «عارية للشيخ عبدالرحمن بن حسن».

ومع قرب عهد النسخة إلا أنها قد تأثرت بالرطوبة فتآكلت أكثر ورقة العنوان والأطراف السفلية للورقات الأولى.

وعلى جوانب النسخة الكثير من التعليقات والحواشي، أكثرها تلخيص وعناوين لمباحث الكتاب، وفيها بعض التصحيحات وعلامات المقابلة، والالحاق ونحوها، وهي قريبة الشبه بنسخة (ظ) الآنفة الذكر، فلعلها منسوخة منها، أو أن أصلهما واحد، وقد رمزنا لها بحرف (د)، وقد تفضَّل بتصوير النسخة الشيخ الوليد بن عبدالرحمن الفريان الأستاذ بجامعة الإمام بالرياض، جزاه الله خيرًا.

هذه هي النسخ الكاملة التي عرفناها، أما:

ب ـ النسخ الناقصة:

*** ٤ ـ نسخة الظاهرية الثانية (ع)**

نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية، ضمن مجموعة المكتبة العمرية برقم (٢٢٧٣)، وهي الجزء الثاني من الكتاب فقط.

عدد صفحاته (١٥٧ق = ٣١٤ صفحة) في كل صفحة سبعة وعشرون سطرًا إلا في الصفحات العشر الأولى فإن فيها واحدًا

وعشرين سطرًا، كُتِبَت بتاريخ ٢٨ ربيع الأول، سنة ثلاث وتسعين وسبع مئة، على يد العبد الفقير إلى الله تعالى محمد بن علي بن موسى بن يحيى الحِمْصي[١] مولدًا الحنبلي مذهبًا ـ كما جاء في ختامها ـ.

فهي على هذا أقدم نسخة للكتاب وُجِدَت.

وهي ـ أيضًا ـ أجود نسخ الكتاب صحة، قليلة التحريف والسقط، وهي أصلٌ يُرْكَنُ إليه ويُعَوَّل عليه في إثبات النص، فلو وُجدت كاملة؛ لاكتمل بها عَقْد التحقيق.

تبدأ النسخةُ بورقة العنوان، وقد كُتِب عليها «الجزء الثاني من بدائع الفوائد، تأليف ابن القيم ـ رحمه الله ـ».

وكتب تحته: «وقف الشيخ شمس الدين ابن طولون، وجعل مقره بمدرسة أبي عمر بالصالحية»، وعلى الجانب الأيمن إثبات مطالعه لهذا الجزء سنة (جمع) أي: (٩٣٣) بحساب الجُمَّل، من رجب بن سري الدين الأعلم المجاور بمدرسة أبي عمر، وتحته: مِن كُتب أبي الفضل محمد بن أحمد بن محمد بن...[٢]، وتحته: الحمد لله، من كتب علي بن صالح الحنبلي لُطِف به.

والنسخة عليها تصحيحات، وبعض التعليقات المفيدة ـ على قلَّتها ـ، وقد اصطلح الناسخُ على جَعْل كل عشر ورقاتٍ في جزء يُشير إليه في أركان الصفحات، فكانت ستة عشر جزءًا، والنسخه بحالة جيِّدة.

---

(١) لم أجد من ترجمه.

(٢) لم أتبينها.

وهي تبدأ بقوله «بسم الله الرحمن الرحيم، وبه الإعانة، فصل: ويندفع شرّ الحاسد عن المحسود بعشرة أسباب. . .» وهي في طبعتنا في: (٢/ ٧٦٤)، وتنتهي في (٤/ ١٦٥٨).

وقد اشتركت هي ونسخة القصيم (ق) باختلاف في ترتيب الفوائد عن نسخة (ظ) بدأ من (٤/ ١٣٢٧) استمر عدة صفحات ثم اتفقت النسخ، ثم عاد الاضطراب من (٤/ ١٤٣٠) واستمر أيضًا صفحات عديدة، ثم عادت النسخ إلى ترتيب واحد إلى آخر الكتاب.

وقد اعتمدناها ورمزنا لها بحرف (ع).

٥ ـ نسخة في تركيا باستانبول، اسميخان سلطان ١٥، كتبت سنة ٨٩٢[1].

٦ ـ نسخة بجامعة أم القرى رقم (١٤٧٣)، في (٢٩١ ورقة)، وهي ناقصة الآخر، وفيها خروم في أثنائها، فلم يُعرف ناسخها ولا تاريخ نسخها، لكن عليها وقفية بتاريخ (١٢١٢)، فلعلها من مخطوطات القرن الثاني عشر. وخطها واضح حسن.

٧ ـ نسخة بجامعة أم القرى ـ أيضًا ـ برقم (١٤٧٨)، في (٢٣٣ ورقة)، ناقصة الآخر ـ أيضًا ـ تمثل أكثر من نصف الكتاب بقليل مجهولة التاريخ والناسخ، وعليها وقفية عبدالعزيز العريفي، على طلبة العلم بتاريخ ١٠، صفر سنة ١٣٠٠.

٨ ـ في دار الكتب المصرية نسخة رقم [٢م معارف عامة] في (٢٠٧ ورقة)، وهي ناقصة. انظر «الفهرس الثاني»: (٦/ ١٨١).

---

(١) انظر: «الفهرس الشامل ـ الفقه وأصوله»: (٢/ ٦٧).

٩ ـ جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض رقم (٩٧٦٦ق) في (٢٨٠ ورقة).

١٠ ـ وفي مكتبة الأوقاف بالموصل رقم (٣/ ١٨ ـ موضوعات مختلفة) في (٢٣٤ ورقة) كما في «الفهرس»: (٢/ ٨٠).

١١ ـ وفي مكتبة الأوقاف ببغداد رقم (١/ ٥٦٧٤ مجاميع) في (١٩١ ورقة) كتبت سنة (١٣٠٣) بخط محمد بن علي النجفي، كما في «الفهرس»: (٤/ ٣٦١).

١٢ ـ مكتبة الأوقاف ببغداد رقم (٧١٤٨)، في (٢١٠ ورقة)، دون تاريخ، وهي تمثل الجزء الثاني من الكتاب من قوله: «فصل، ويندفع شر الحاسد بعشرة أسباب...». انظر «الفهرس»: (٢/ ٣٢٠).

١٣ ـ وفي المكتبة القادرية ببغداد رقم (٥١٦) نسخة بخط محمد بن علي بن الملاّ أحمد تاريخها سنة ١٣٠٨، في (٣٠٩ ورقة)، انظر «فهرس المكتبة»: (٢/ ٣٤١).

١٤ ـ نسخة في القصيم ـ بريدة، بخط سليمان بن صالح بن دخيل كتبها سنة (١٣١٤)، في (٤١١ صفحة)، وعليها ختم بتملُّك فوزان السابق. اطلعتُ عليها في مكتبة الملك فهد بالرياض (مخطوطات القصيم ـ بريدة ـ ٨ب).

وهناك قطع من الكتاب، هي أقرب إلى الانتقاء والانتخاب، ذكرناها عند الكلام على مختصرات الكتاب.

* منهج العمل في الكتاب

لا ريبَ أن العمل في كتاب ذي وحدة موضوعية في علمٍ ما، كالفقه أو الحديث أو غيرها أسهل للباحثْ من تحقيق كتاب يجمع فنونًا شتَّى، بأقلامٍ مختلفة ـ شأن هذا الكتاب ـ كما سَبَق شرحُه.

ولاشكَ أن ركنَ التحقيق الرَّكيْن للخروج بنصٍّ صحيح هو وجود النُّسَخ القَلَميَّة الصحيحة الموثوق بها، وذلك مالم يتحقق في نصفِ الكتاب الأول ـ على الأقل ـ وهو الموضع الذي كُنَّا بأمسِّ الحاجة فيه إلى نُسَخٍ كالتي وصفنا، لكن من حسن الحظِّ أن هذا الخلل قد استدركنا كثيرًا منه بواسطة الكتاب الذي نقل منه المؤلِّف واعتمدَه في أكثر الفوائد المتعلقة بالعربية في المجلَّد الأول وبعض الثاني من «البدائع»، وهو كتاب «نتائج الفِكْر» للعلامة أبي القاسم السُّهيلي (٥٨١). (وانظر ماسبق ص/٥٦ وما بعدها).

فقابلنا جميع النصوص المنقولة منه بكتابنا، واتخذناه نسخةً أُخرى معتمدة في التصحيح وإقامة النصِّ، فاستفدنا منه في مواضع كثيرة تربو على الثلاثين[١]، واستدركنا في بعض المواضع عبارةً كاملة أو سطرًا بتمامه[٢].

---

(١) انظر (١/١٤٤، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٤، ١٦٩، ٢١٧، ٢٣٠... و٢/٤٠١، ٤١٢، ٤٨١ ـ ٤٨٤، ٤٩٥، ٥٠٥ وغيرها).

(٢) كما في (٢/ ٥٢٤، ٥٥٧).

وهذا الأمر لم يَصْفُ لنا كما أردناه أن يكون فبقيت بعض المواضع لا تخلو من إشكال أشرنا إليها في الحواشي؛ إذ نُسَخُ كتاب «نتائج الفكر» كانت هي الأخرى مشحونة بالأخطاء والسقط، لكن اجتهاد محققه الأستاذ محمد إبراهيم البنَّا في تصحيحه أقام كثيرًا من أَوَدِه، واستفدنا في عملنا كثيرًا من تصحيحاته وتعليقاته، وصرّحنا بذلك مرارًا، واستفاد هو في التصحيح من كتاب «البدائع» كما يلاحظ في كثيرٍ من تعليقاته ـ وإن فاتته مواضع أخرى ـ.

كما استفدنا ـ أيضًا ـ في تصحيح الكتاب من المصادر الأخرى التي نقل عنها المؤلف، خاصة تلك التي نقل منها نصوصًا مطوّلة، كرسائل شيخه ابن تيمية، وكتاب «المدهش» لابن الجوزي، ومسائل الإمام أحمد، و«الفروق» للقرافي.

أما النسخ الخطية، فقد اعتمدنا منها النسخ ذوات الرموز (ظ، ق، ع، د)، أما (ظ وق) فكاملتان، و(د) مع كونها شبه كاملة إلا أننا لم نقابلها إلا بالنصف الأول من الكتاب؛ لأنا استغنينا عنها بنسخة (ع) إذ هي تمثل نصف الكتاب الثاني[1]، وهي أجود النسخ وأقدمها كما مرّ.

وقد استفدنا من مصادر الكتاب ومن هذه النسخ جميعًا لإثبات النصّ، وإن كُنَّا قد عوّلنا في نصفه الأخير كثيرًا على نسخة (ع)، وأثبتنا الفروق المهمة في هوامش الكتاب، وقيَّدنا طائفة من التصحيفات والأخطاء للدلالة على ما لم نثبته من جنسها.

---

(١) تبدأ من (٢/ ٧٦٤) وهو أول الجزء الثاني من النسخة.

أما ترتيب الكتاب، فإنه يسير على نَسَق واحد في جميع النسخ حتى (٤/ ١٣٢٧) إذ يبدأ اختلاف في ترتيب (ق وع) ويستمر عدة صفحات، ثم يبدأ اختلاف آخر من (٤/ ١٤٣٠) ويستمر صفحات أخر. وقد اعتمدنا ترتيب نسخة (ظ) الموافق للمطبوعات إلا في موضع أو اثنين اقتضاهما السياق وتسلسل النص، وتركنا الكتاب كما كان ـ أوَّلَ ما طُبع ـ في أربعة أجزاء، كل جزء في مجلد مستقل، ختمنا كلَّ جزءٍ بفهرس موضوعي.

وقد بيَّنَّا عند الكلام على النسخ أن نسخة (ق) تنتهي في (٤/ ١٦٥٢)، ونسخة (ع) في (٤/ ١٦٥٨)، أما (ظ) فإنها أتم النسخ وتنتهي في (٤/ ١٦٦٣) وقال ختامها: «فرغت الفوائد»، ثم يبدأ منتخب جديد أثبتناه، وآخر لم نثبته[1].

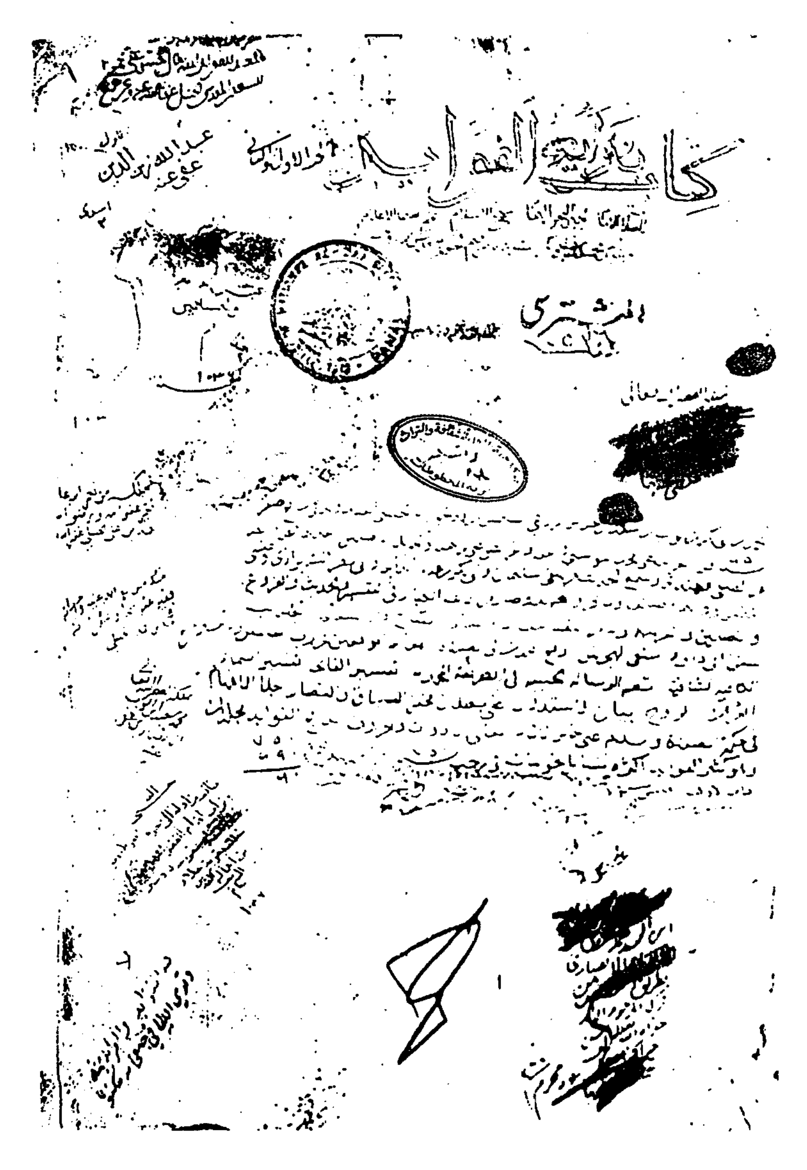
كما استفدنا من الطبعة المنيرية في تصحيح النص في مواضع، انظر: (١/ ٣٥٢ و٢/ ٤١٧، ٤٣٥، ٤٨٤، ٤٩٦، ٥١٥، ٦١٢، ٦٢٠، ٦٧٢، ٧٣٠ و٣/ ٨٨٣).

هذا مجمل ما قمنا به لخدمة نص هذا الكتاب، إضافة إلى ما تَسْتَتْبِعُه مهمة التحقيق؛ من عزو النصوص وتوثيقها، وتخريج الأحاديث، وضبط النص وتقسيمه، وصنع الفهارس الكاشفة، وغير ذلك مما شرحناه غير مرة في غير ما كتاب.

والحمد لله حقَّ حمده.

---

(١) انظر شرح ذلك (ص/ ٧٢ ـ ٧٣).



صفحة العنوانِ من نسخة الظاهرية (ظ) ويظهر عليها بعض التملـــكات

الورقـــة الأولـــى من نسخة (ظ) ويظهر فيها تعليق طويل

حكم بنا ولا والغلط في الاستدلال لا في الدلالة وعكسه ما إذا استدللنا بالحيضة الظاهرة على براءة
الرحم لحكمنا بحلها للزوج ثم بانت حاملا فالغلط هنا وقع في الدلالة نفسها لا في الاستدلال فتأمل هذه
الفروق فإنه [illegible] تسليم موجب الدليل لا يستلزم تسليم المدعى إلا بشرطين أحدهما أن يكون موجبه
هو المدعى بعينه أو ملزوم المدعى الثاني أن لا يقوم دليل راجح أو مساو على نقيض المدعى ومع وجود
هذا المعارض لا يكون تسليم موجب الدليل الذي قد عورض تسليما للمدعى إذ غايته أن يعترف له منازعه
بدلالة دليله على المدعى وليس في ذلك تعرض للجواب عن المعارض ولا يتم مدعاه إلا بأمرين جميعا فائدة
ما يحكيه المجتهد العالم باللغة من موضوع اللفظ لغة شيء وما يحمله عليه لما في بعض موارده من جملة محامله
شيء فالأول حكمه حكم قول أهل اللغة فيقبل بشرطه والثاني حكمه حكم قوله فيه حكم ما يطالب به
ويطالب له الدليل مثاله قوله الباء في وامسحوا برءوسكم للتبعيض فهذا حمل منه للباء على التبعيض
في هذا المورد وليس هو كقوله ابن السبيل هو المسافر الذي انقطع عن أهله ووطنه ونظائر ذلك
فهذا نقل محض اللغة والأول استنباط وحمل ومن لم يفرق بين الأمرين غلط في نظره وغالط في مناظرته
والله أعلم تمت الفوائد بحمد الله

والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم اللهم اغفر لمن [illegible]

الورقــة الأخيرة من نسخة (ظ)

فائدة قوله تعالى بمثل ما آمنتم به وليس له مثل والجواب من أوجه الأول أن المراد به التبكيت والمعنى حصلوا دينا آخر مثل دينكم وهو لا يمكن الثاني أن المثل صلة الثالث إنكم آمنتم بالقرآن من غير تصحيف ولا تحريف فإن آمنوا بالتوراة من غير تصحيف ولا تحريف فقد اهتدوا والرابع أن المراد أن آمنوا بمثل ما صرتم به مؤمنين روى ابن جرير أن ابن عباس قال قولوا فإن آمنوا بالذي آمنتم به قال عبد الجبار ولا يجوز ترك القراءة المتواترة

فائدة قوله تعالى [illegible] أنت عند الجبائي المعتزلي بإحسان ومثله قراءة أبي العالية لا تنفع نفسا إيمانها بالتاء والفعل مسند إلى الإيمان لكنه طلبه وإنابة في المعنى فائدة الجهل نوعان بسيط وهو عبارة عن عدم المعرفة مع عدم تلبس بضد ومركب وهو جهل أرباب الاعتقادات الباطلة والقسم الأول هو الذي يطلب صاحبه العلم أما صاحب الجهل المركب فلا يطلبه فائدة الأجداث القبور وفيها لغتان بالثاء والفاء أهل العالية تقوله بالثاء وأهل السافلة بالفاء فائدة في النوم فوائد أحدها انعكاس الحرارة إلى الباطن فينهضم الطعام الثانية استراحة الأعضاء التي قد كلت بالأعمال فائدة

في صحيح البخاري ما انفرد به من رواية عمران بن حصين أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاة الرجل قاعدا فقال إن صلى قائما فهو أفضل ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم ومن صلى نائما فله نصف أجر القاعد قلت اختلف العلماء هل قوله من صلى قاعدا في الفرض أو النفل فقالت طائفة هذا في الفرض وهو قول كثير من المحدثين واختيار شيخنا فورد على هذا أن من صلى الفرض قاعدا مع قدرته على القيام فصلاته باطلة وإن كان مع عجزه فأجر القاعد مساو لأجر القائم لقوله صلى الله عليه وسلم إذا مرض العبد أو سافر كتب له ما كان يعمل صحيحا مقيما فقال لي شيخنا وضع صلاة القاعد على النصف مطلقا وإنما كمل الأجر بالنية للعجز قلت ويرد على كون هذا في الفرض قوله إن صلى قائما فهو أفضل وهذا لا يكون في الفرض مع القدرة لأن صلاته قائما لا مساواة بينها وبين صلاته قاعدا لأن صلاته قاعدا والحالة هذه باطلة فهذه قرينة تدل على أن ذلك في النفل كما قاله طائفة أخرى لكن يرد عليه أيضا قوله ومن صلى نائما فإنه يدل على جواز التطوع للمضطجع وهو خلاف قول الأئمة الأربعة مع كونه وجها في مذهب أحمد والشافعي وقال الخطابي [illegible] في شرح البخاري على النافلة إلا أن قوله ومن صلى نائما يبطل هذا التأويل لعدم جواز التطوع نائما وقال في شرح أبي داود أنا إلا أني أتأول الحديث على الفرض على من كان القيام يشق عليه فإذا صلى قاعدا مع إمكان القيام ومشقته فله نصف أجر القائم انتهى وقال ابن عبد البر أجمعوا على أنه لا يجوز النفل مضطجعا قلت في الترمذي جوازه عن الحسن البصري حكى الترمذي بإسناده عن الحسن قال إن شاء صلى صلاة التطوع قائما وجالسا ومضطجعا والله أعلم فائدة قوله تعالى كل من عليها فان ولم يقل فيها لأن عند الفناء ليس الحال حال القرار والتمكين فائدة إن قيل لم كان عاشوراء [illegible] ويوم عرفة يكفر سنتين قيل فيه وجهان أحدهما أن يوم عرفة في شهر حرام وقبله شهر حرام وبعده شهر [illegible]

المنتخب الذي تفرّدت به نسخة (ظ)



صفحة العنوان من نسخة التصميم (ق) ويظهر عليها كثير من التملـــكات

الحمد لله الموفق من شاء من عباده لمراده والصلاة والسلام على أكمل عباده وأفضل عباده وعلى آله [illegible]

وبعد فيقول كاتبه الفقير إلى الله [illegible] قد وقفت هذا الكتاب الجليل لعديم المثيل على الملكي عبد الله بن المرحوم حمد الحمد [illegible]

بوقفه وحبسه وسبله ابتغاء مرضات الله وطلبا لجزيل ثوابه على طلبة العلم [illegible] من الحنابلة وجعلت الناظر

فيه كاتب الأحرف [illegible] عبد الله بن حميد ما دام حاضرا في بلد عنيزة فإن غاب فالنظر للولد [illegible] أجل [illegible]

وقد أشهد [illegible] على نفسه وأنا [illegible] كذلك وهذا خطي شاهد على بذلك وكفى بالله شهيدا حرر [illegible]

[illegible] شهد بذلك [illegible] كتب [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

هذه فوائد مختلفة الأنواع فائدة حقوق المالك شيء وحقوق الملك شيء فحقوق المالك تجب لمن له على أخيه حق وحقوق الملك تتبع الملك ولا يراعى بها المالك وعلى هذا حق الشفعة للذمي على المسلم من أوجبه جعله من حقوق الأملاك ومن أسقطه جعله من حقوق المالكين والنظر الثاني أظهر وأصح لأن الشارع لم يجعل للذمي حقا في الطريق المشترك عند المزاحمة فقال: إذا لقيتموهم في الطريق فاضطروهم إلى أضيقه فكيف يجعل له حقا في انتزاع الملك المختص عند التزاحم وهذه حجة الإمام أحمد نفسه وأما حديث لا شفعة لنصراني فاحتج بها بعض أصحابه وهو أعلم من أن يحتج بها فإنه من كلام بعض التابعين فائدة تمليك المنفعة شيء وتمليك الانتفاع شيء آخر فالأول يملك به الانتفاع والمعاوضة والثاني يملك به الانتفاع دون المعاوضة وعليها إجارة ما استأجره لأنه ملك المنفعة بخلاف المعاوضة على البضع فإنه لم يملكه وإنما ملك أن ينتفع به وكذلك إجارة ما ملك أن ينتفع به من الحقوق كالجلوس بالرحاب وبيوت المدارس والربط لا يملكها لأنه لم يملك المنفعة وإنما ملك الانتفاع وعلى هذا الخلاف يخرج إجارة المستعار فمن منعها كالشافعي وأحمد رضي الله عنهما ومن تبعهما قال لم يملك المنفعة وإنما ملك الانتفاع ومن جوزها كمالك ومن تبعه قال هو قد ملك المنفعة ولهذا تلزم عنده بالتوقيت ولو أطلقها لزمت في مدة ينتفع بمثلها عرفا فليس له الرجوع قبلها فائدة قولهم إذا كان الحكم له سببان جاز تقديمه على أحدهما ليس بجيد وفي العبارة تسامح والحكم لا يتقدم سببه بل الأولى أن يقال إذا كان للحكم سبب وشرط جاز تقديمه على شرطه دون سببه وأما تقديمه عليهما أو على سببه فممتنع ولعل النزاع لفظي فإن شرط الحكم من جملة أسبابه المعتبرة في ثبوته ولو قدم الظهر مثلا على الزوال والجلد على الشرب والزنا لم يصح اتفاقا وأما إذا كان له سبب وشرط فله ثلاثة أحوال أحدها أن يتقدم عليهما فلغو الثاني أن يتأخر عنهما فمعتبر صحيح الثالث أن يتوسط بينهما وهو مثار الخلاف وله صور أحدها كفارة اليمين سببها الحلف وشرطها الحنث فمن جوز توسطها راعى التأخر عن السبب ومن منعه رأى أن الشرط جزء من السبب الثانية وجوب الزكاة سببه النصاب وشرطه الحول ومأخذ الجواز وعدمه ما ذكرناه الثالث لو كفر قبل الجرح كان لغوا وبعد القتل معتبر وبينهما يختلف فيه الأئمة

الفرق بين حقوق المالك والملك

الفرق بين تمليك المنفعة والانتفاع

قولهم يجوز تقديم الحكم على أحد السببين فيه تسامح

الورقة الأولى من نسخة (ق)

الاول ولا حجة في شي من ذلك اما الاول فمجي البدل خاليا من تكرار العامل
اكثر من اقترانه باعادة العامل وانما اعيدت اللام في الاية لمزيد البيان
والاختصاص وان القول من المستكبرين انما كان للمومنين المستضعفين
خاصة ونظير اعادة اللام هاهنا اعادتها في قوله تعالى تكون لنا
عيدا لاولنا واخرنا واذا كانوا يزيدون اللام في قولهم لا ابا لك مع شدة
ارتباط المضاف بالمضاف اليه لقصد الاختصاص والتبيين
فالاتيان بها في مثل هذه الاية اولى واقوى ولهذا لم تعد في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا في قوله لنسفعن
بالناصية ناصية كاذبة ولا في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين ولا في قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله
ولا في قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب
ولا في قوله ان للمتقين مفازا حدائق واعنابا ونظائره اكثر
من ان تذكر واما استدلالهم بان المبدل منه في نية الطرح فالمقصود
مباشرة العامل للمبدل فغير صحيح فان الاول مقصود ايضا ولكن
ذكر توطية للمبدل منه ولم يقصد طرحه ويدل عليه قول
الشاعر ان السيوف غدوها ورواحها تركت هوازن مثل
قرن الاعضب فجعل الخبر للسيوف والغى البدل وجعله كالمطرح
اذ لو لم يلغه لقال تركا وانما يكون الاول في نية الطرح في نوعين
من البدل وهما بدل الاشتمال او الغلط والاكثر فيهما ان يقعا بعد
بل والله اعلم فان كان البدل والمبدل اما ان يتحدا في المفهوم او لا
فان اتحدا فهو المسمى بدل الكل من الكل واحسن من هذه التسمية ان
يقال بدل العين من العين وبعضهم يقول بدل الموافق من الموافق
لان هذا البدل يجري فيما لا يقبل التبعيض والكل كقوله تعالى
الى صراط العزيز الحميد وقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم
صراط الله ونحوه وان لم يتحدا في المفهوم فاما ان يكون الثاني جزءا
من الاول او لا فان كان جزءا منه فهو بدل البعض من الكل وان لم
يكن جزءه فاما ان يصح الاستغناء بالاول عن الثاني او لا فان صح

البدا

اقسام البدل

الورقة قبل الأخيرة من نسخة (ق)

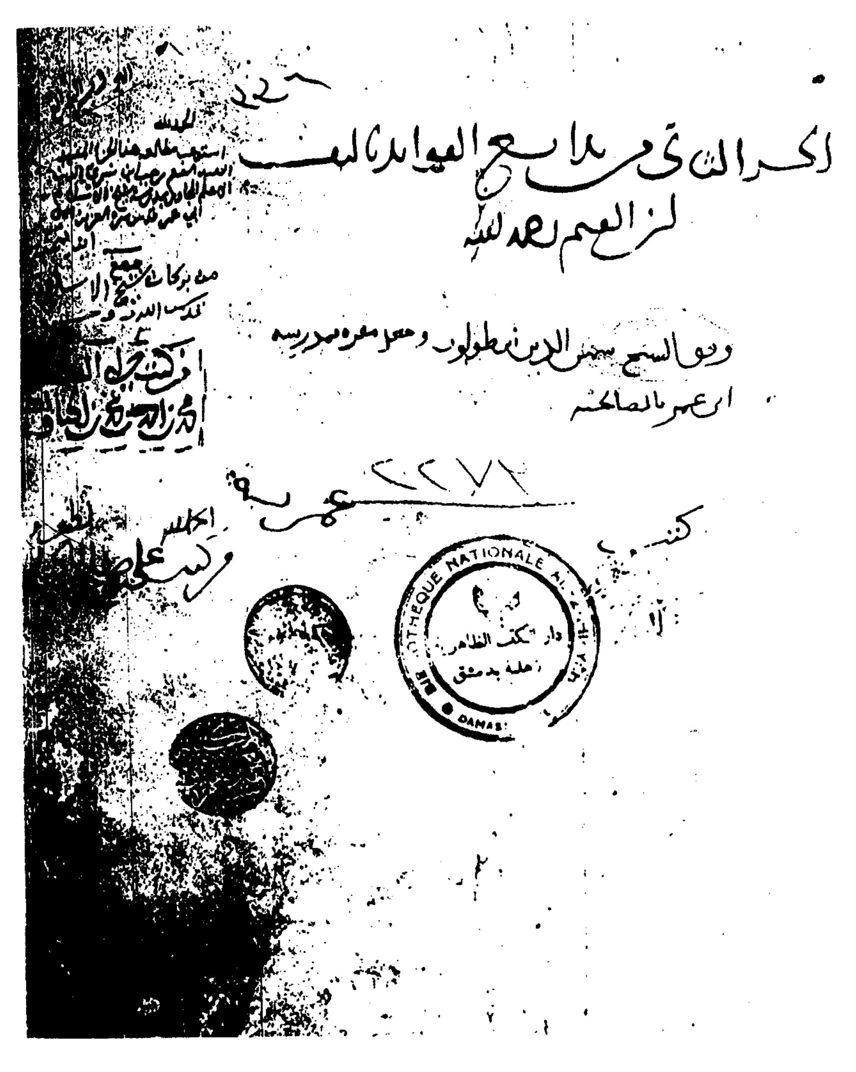
فهو بدل الاشتمال بملابس اما وصف او فعل او ظرف او مجاور او [illegible] من العين ويكون ثم [illegible] للاول [illegible] كقولك اعجبني زيد حسنه والثاني كقولك اعجبني زيد صلاته والثالث اعجبني زيد دارمه والرابع اعجبني زيد [illegible] على زيد للطعام اكله والسادس يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه وهذا الاول مشتمل على الثاني او الثاني على الاول ان العلماء [illegible] عليهما ثلاثة اقوال لا [illegible] تحتها وكلها صحيحة لان الملابسة حاصلة بين الاول والثاني [illegible] الارادة من الاشتمال واما اشتمال العامل عليهما وان عم سائر اقسام البدل فسمي هذا النوع به لان كل واحد من الانواع اختص باسمه فاعطي الاسم العام لهذا النوع من البدل وان لم يصح الاستغنا بالاول فاما ان يكون المتكلم قد قصده ثم اراد اطراحه او لم يقصده فان كان قد قصده فهو بدل البدا وان لم يقصده فهو بدل الغلط [illegible] الاول ان يقول اعط السائل رغيفا ثم يرى [illegible] دينارا ومثال الثاني ان يقول اكلت لحما ثم [illegible] [illegible] وقد تبدل الجملة من الجملة كبدل الفعل من الفعل والجملة من المفرد كقولك عرفت زيدا ابو من هو [illegible] قول الشاعر الى الله اشكو [illegible] حاجة وبالشام اخرى [illegible] فكيف يلتقيان [illegible] من حاجة [illegible] اشكوها بين الحاجتين تعذر التقائهما وتبدل المعرفة من النكرة [illegible] ابدال المفرد من معناها الا من [illegible] يعافيك الله يوم السرور فانه لا يشترط في ابدال النكرة من المعرفة اتحاد اللفظين وشرطه الكوفيون محتجون بقوله تعالى بالناصية ناصية واحتج البصريون بقول الشاعر [illegible] خير منك اني ليؤذيني التحمحم والصهيل

وعونه على يد الفقير الى الله تعالى محمد [illegible] [illegible] ولمالكه ولمن ينظر فيه ويدعو له بالمغفرة ولوالديه ولجميع المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم تسليما كثيرا كثيرا

وكان الفراغ من تعليقه يوم الاربعاء [illegible]

[illegible]

الورقة الأخيرة من نسخة (ق)



صفحة العنوان من نسخة الظاهرية (ع)

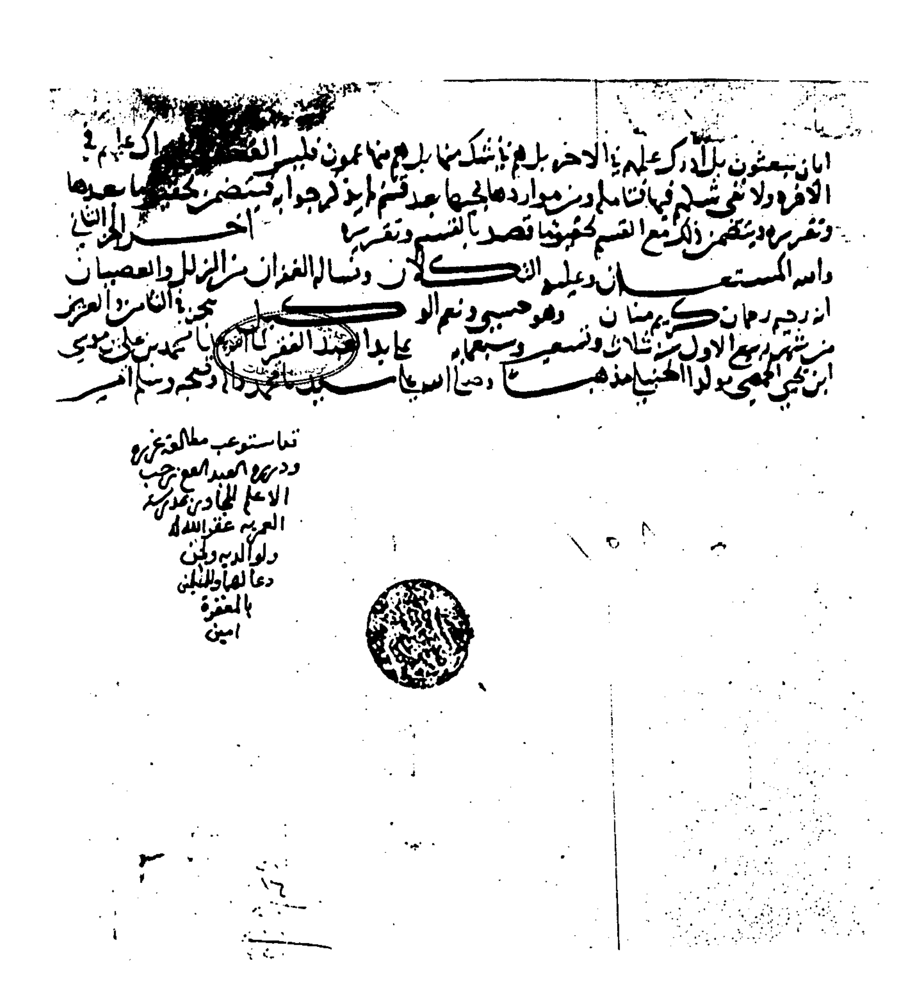
بسم الله الرحمن الرحيم وبه الإعانة

فصل ويندفع شر الحاسد عن المحسود بعشرة أسباب أحدها التعوذ
بالله من شره والتحصن به واللجأ إليه وهو المقصود بهذه السورة والله تعالى سميع
لاستعاذته عليم بما يستعيذ منه والسمع هنا المراد به الإجابة لا السمع العام
فهو مثل قوله سمع الله لمن حمده وقول الخليل صلى الله عليه وسلم إن ربي لسميع الدعاء
ومرة يقرنه بالعلم ومرة بالبصر لاقتضاء حال المستعيذ ذلك فإنه يستعيذ
به من عدو يعلم أن الله يراه ويعلم كيده وشره فأخبر الله تعالى هذا المستعيذ
أنه سميع لاستعاذته أي مجيب عليم بكيد عدوه يراه ويبصره لينبسط
أمل المستعيذ ويقبل بقلبه على الدعاء وتأمل حكمة القرآن كيف جاء في الاستعاذة
من الشيطان الذي نعلم وجوده ولا نراه بلفظ السميع العليم في الأعراف
وحم السجدة وجاءت الاستعاذة من شر الإنس الذين يؤنسون ويرون
بالأبصار بلفظ السميع البصير في سورة حم المؤمن فقال إن الذين يجادلون
في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ
بالله إنه هو السميع البصير لأن أفعال هؤلاء أفعال معاينة ترى بالبصر
وأما نزغ الشيطان فوساوس وخطرات يلقيها في القلب يتعلق بها العلم
فأمر بالاستعاذة بالسميع العليم فيها وأمر بالاستعاذة بالسميع البصير
في أمر ما يرى بالبصر ويدرك بالرؤية والله أعلم السبب الثاني
تقوى الله وحفظه عند أمره ونهيه فمن اتقى الله تولى الله حفظه ولم يكله إلى
غيره قال تعالى وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور لا يضركم
كيدهم شيئا وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس احفظ الله
يحفظك احفظ الله تجده تجاهك فمن حفظ الله حفظه الله ووجده أمامه

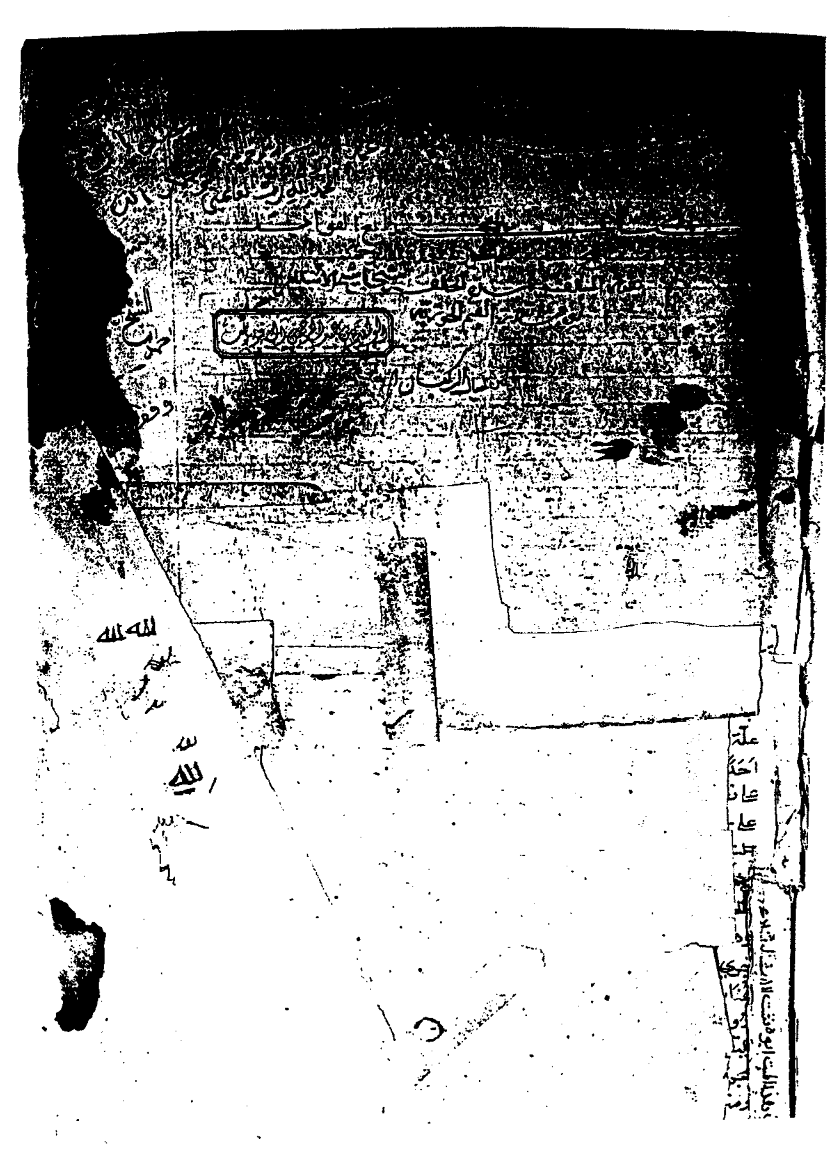
الورقة الأولى من نسخة (ع)

وإذا قلت ضربت زيداً بل عمراً وأما عمرو فأما الأول لم يعطف زيداً على عمرو ولا يصح عطفه على الجملة بوجه فالصواب
أن مرادهم بالعطف تشريك ما بعدها ... فإن قيل إذا قلت جاء زيد بل عمرو فله معنيان أحدهما أنك نفيت
المجيء عن زيد وأثبته لعمرو وعلى هذا يكون إضراب نفي والثاني أنك أثبت لعمرو المجيء كما أثبته لزيد وأتيت
ببل لنفي الاقتصار على الإسناد الأول ويسمى إضراب انتقال وهذا أكثر استعمالها في القرآن وغيره كقوله
تعالى أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر وكقوله بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون
ونظائره ويسمى هذا إضراباً ... فإذا قلت ما جاء زيد بل عمرو فله معنيان أحدهما أنك
نفيت المجيء عن زيد وأثبته لعمرو وهذا قول الأكثرين والثاني أنك نفيت المجيء عنهما معاً ثم نسبت بل الثاني
الأول وأنت ملتبس على الأول بالنفي ثم نسبت هذا الحكم للثاني والتحقيق في هذا الحرف أنه يذكر
لتقرير ما بعده نفياً كان أو إثباتاً فالنظر فيه إلى أمرين فيما قبله وفيما بعده ولما لم يفصل كثير من النحاة بين
هذين النظرين وقع في كلامهم خلط كثير ومنا فنقول إنما جاء ما جاء للتقرير والتحقيق فهو ... تصحيح
كون ما بعدها عناية بالكلام إذا ما علم أنه عندهم ... بما قبلها كقوله تعالى بل يؤثرون الحياة الدنيا
المقصود تقرير هذه الجملة إلا الإضراب عن قوله قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وكذلك قوله تعالى كلا بل لا
تكرمون اليتيم المقصود تقرير هذا النفي وحقيقته لا الإضراب عن قوله ... ربه
فصلى وما تلوت الآيات إلا ... ولهذا إذا وقعت بين جملتين متضادتين أفادت
تقرير كل واحدة منهما كقوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم فالمقصود تقرير
الطلب والخبر ولذلك قولك لا تضرب زيداً بل اضرب عمراً وكذلك ما قام زيد بل قام عمرو فهي في ذلك كله تقرير
الجملتين وكذلك قوله تعالى أغير الله تدعون إن كنتم صادقين بل إياه تدعون المعنى أنكم إذا نزل بكم هذا
الأمر العظيم لا تدعون غير الله بل تدعونه وحده فهو تقرير لنزول دعائهم المعنيين ولدعائهم الله وحده
فيدخل في مثل ذلك على مقرر بعد مقرر والأول تارة يكون تقريره توطئة للثاني كقوله تعالى إن هم إلا كالأنعام
بل هم أضل سبيلاً وتارة لا يكون توطئة كقوله تعالى ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض
أو كلم به الموتى بل لله الأمر جميعاً وتارة يدخل على كلام مقرر بعد كلام مردود كقوله وقالوا اتخذ الرحمن
ولداً سبحانه بل عباد مكرمون وفي مثل هذا يظهر معنى الإضراب وليس المراد به الإضراب عن الذكر
بل الإضراب عن المذكور ونفيه وإبطاله وتارة يأتي لتقرير كلام بعد كلام قد نجح من المتكلم أما
غلط أو لظهور رأي أو لعروض نسيان ونحو ذلك ... فمثال الأول
أن تقول ... بل ... ومثال الثاني ... ومثال الثالث ... هذا
ومثال الرابع شربت عسلاً بل لبناً وتارة يأتي مع التكرار لقصد ما بعدها بالأولوية والذكر دون نفي ما
قبلها كقوله تعالى بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر فلم يقصدوا إبطال ما قبلها كله
بل قصدوا أولويته للناظر بالقصد إليه والاعتماد عليه مع ثبوت ما قبلها وكذلك قوله تعالى وما يشعرون

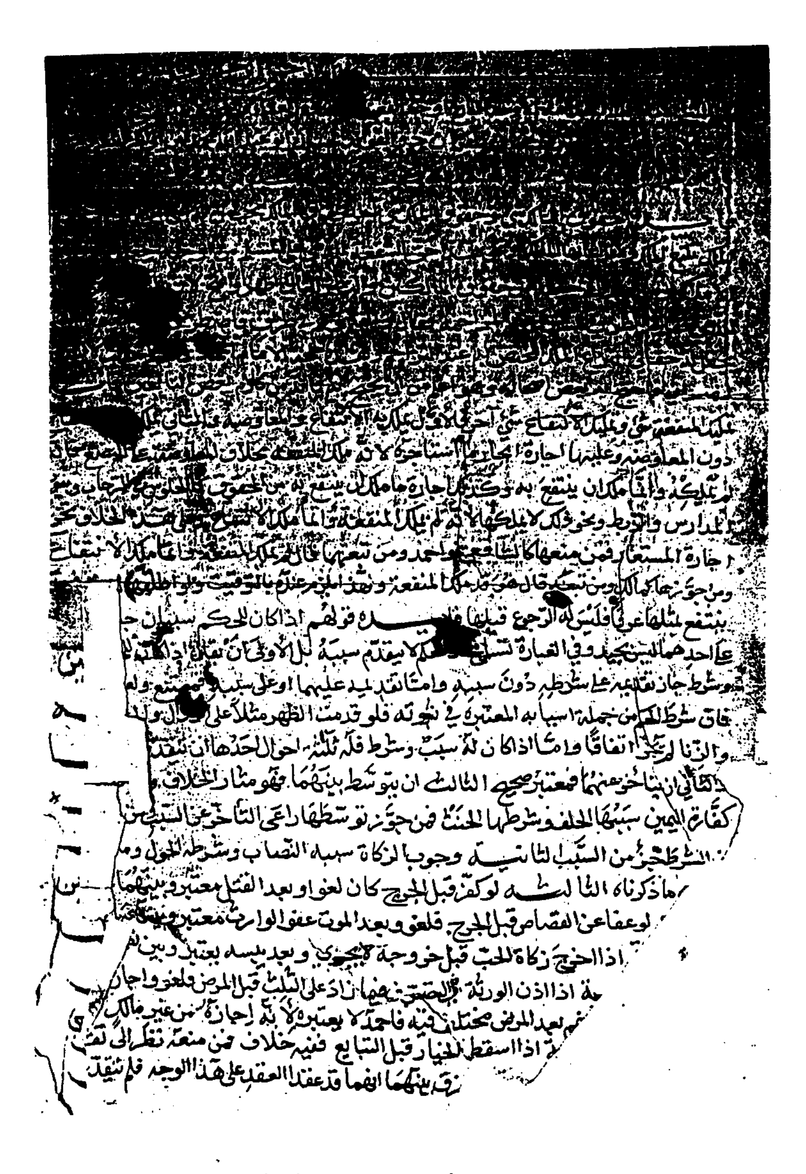
الورقة قبل الأخيرة من نسخة (ع)



الورقة الأخيرة من نسخة (ع)

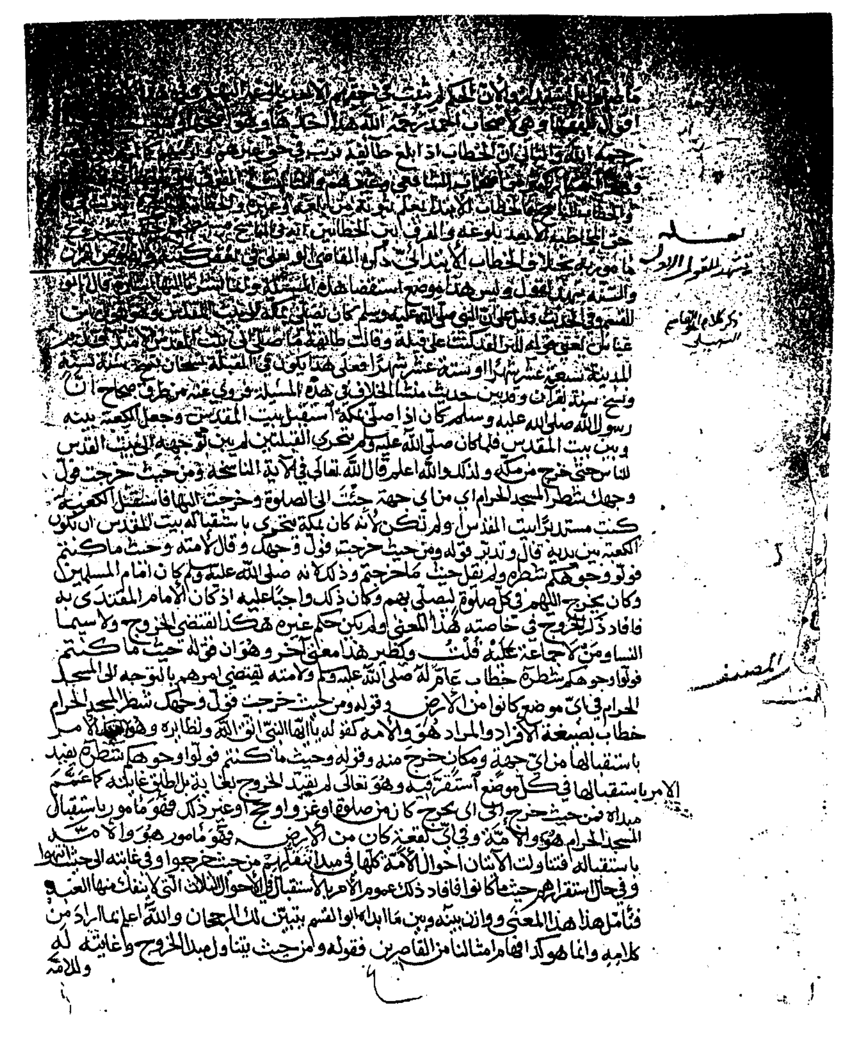


صفحة العنوان من النسخة النجدية (د)



الورقة الأولى من نسخة (د)

الورقة قبل الأخيرة من الموجود من نسخة (د)



والسنة ... وليس هذا موضع استقصا هذه المسئلة ... قال ابو
القسم ... ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بمكة الى بيت المقدس ...
... قوله الله لقد كنت على قبلة وقالت طائفة ما صلى الى بيت المقدس الا مذ قدم
المدينة تسعة عشر شهرا او ستة عشر شهرا فعلى هذا يكون في القبلة نسخان نسخ سنة بسنة
ونسخ سنة بقرآن وقد بين حديث منشا الخلاف في هذه المسئلة فروي عنه من طرق صحاح ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى بمكة استقبل بيت المقدس وجعل الكعبة بينه
وبين بيت المقدس فلما كان صلى الله عليه وسلم يتحرى القبلتين لم يبن توجهه الى بيت المقدس
للناس حتى خرج من مكة ولذلك والله اعلم قال الله تعالى في الاية الناسخة ومن حيث خرجت فول
وجهك شطر المسجد الحرام اي من اي جهة جئت الى الصلوة وخرجت اليها فاستقبل الكعبة
كنت مستدبرا بيت المقدس او لم تكن لانه كان بمكة يتحرى باستقباله بيت المقدس ان تكون
الكعبة بين يديه قال وتدبر قوله ومن حيث خرجت فول وجهك وقال للامة وحيث ما كنتم
فولوا وجوهكم شطره ولم يقل حيث ما خرجتم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان امام المسلمين
وكان يخرج اليهم في كل صلوة ليصلي بهم وكان ذلك واجبا عليه اذ كان الامام المقتدى به
فافاد ذكر الخروج في خاصته هذا المعنى ولم يكن حكم غيره هكذا يقتضي الخروج ولا سيما
النساء ومن لا جماعة عليه قلت ويظهر هذا معنى اخر وهو ان قوله حيث ما كنتم
فولوا وجوهكم شطره خطاب عام له صلى الله عليه وسلم ولامته يقتضي امرهم بالتوجه الى المسجد
الحرام في اي موضع كانوا من الارض وقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام
خطاب بصيغة الافراد والمراد هو والامة كقوله يا ايها النبي اتق الله ونظائره وهو ... الامر
باستقبالها من اي جهة ومكان خرج منه وقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره يفيد
الامر باستقبالها في كل موضع استقر فيه وهو تعالى لم يقيد الخروج بغاية بل اطلق غايته كما عمم
مبداه من حيث خرج الى اي مخرج كان من صلوة او غزو او حج او غير ذلك فهو مامور باستقبال
المسجد الحرام هو والامة وفي اي بقعة كان من الارض فهو مامور هو والامة
باستقباله فتناولت الايتان احوال الامة كلها في مبدا تنقلهم من حيث خرجوا وفي غايته الى حيث انتهوا
وفي حال استقرارهم حيث ما كانوا فافاد ذلك عموم الامر بالاستقبال في الاحوال الثلاث التي لا ينفك منها العبد
فتامل هذا هذا المعنى ووازن بينه وبين ما ابداه ابو القسم يتبين لك الرجحان والله اعلم بما اراد من
كلامه وانما هو كذا افهام امثالنا من القاصرين فقوله ومن حيث يتناول مبدا الخروج وغايته له
وللامة

آخر الموجود من نسخة (د)

* فهرس مقدمة التحقيق

* * *



آثَارُ الإمَامِ ابْنِ قَيِّمِ الجَوْزِيَّةِ وَمَا لَحِقَهَا مِنْ أَعْمَالٍ

(١)





بدائع الفوائد

تأليف

الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية

(٦٩١ - ٧٥١)

تحقيق

علي بن محمد العمران

إشراف

بكر بن عبد الله أبو زيد

المجلد الأول



دار ابن حزم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم[1].

قال الشيخ الإمام العالم العلامة الأوحد البارع، أوحد الفضلاء، وقدوة العلماء، وارث الأنبياء، شيخ الإسلام، مفتي الأنام، المجتهد المفسِّر ترجمان القرآن، ذو الفوائد الحِسان، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيّم الجوزية تغمّده الله برحمته[2].

الحمد لله، ولا قوة إلا بالله[3]، هذه فوائد مختلفة الأنواع.

فائدة

حقوق المالك شيء، وحقوق الملك شيء آخر[4]؛ فحقوق المالك تجب لمن له على أخيه حق، وحقوق الملك تتبع الملك، ولا يُراعَى بها المالك، وعلى هذا حق الشفعة للذمِّي على المسلم؛ من أوجبه جعله من حقوق الأملاك، ومن أسقطه جعله من حقوق المالكين.

والنظر الثاني أظهر وأصحُّ؛ لأنَّ الشارع لم يجعل للذمِّي حقًّا في

---

(١) التصلية من (ق)، وفي (د) بعد البسملة: «ربّ يسِّر ولا تعسِّر يا كريم آمين».

(٢) من «قال الشيخ...» إلى هنا ليست في (ق)، وآخر العبارة في (ظ): «رحمه الله وأدخله الجنة آمين».

(٣) ليست في (ق).

(٤) «آخر» سقطت من (ق).

الطريق المشترك عند المزاحمة فقال: «**إِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ**»[1] فكيف يجعل له حقًّا في انتزاع الملك المختصِّ به[2] عند التزاحم؟! وهذه حجة الإمام أحمد نفسه.

وأما حديث «**لاَ شُفْعَةَ لِنَصْرَانِيٍّ**»[3] فاحتجَّ به بعض أصحابه، وهو أعلم من أَنْ يحتج به، فإنه من كلام بعض التابعين.

فائدة[4]

تمليك المنفعة شيء، وتمليك الانتفاع شيء آخر[5]، فالأول

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢١٦٧) وغيره، من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ وللحديث قصة عند أبي داود: (٥/ ٣٨٤).

(٢) «به» سقطت من (ق).

(٣) أخرجه الطبراني في «الصغير»: (١/ ٢٠٦)، وابن عدي في «الكامل»: (٧/ ٥٦)، والبيهقي في «الكبرى»: (٦/ ١٠٨) وغيرهم.
من طريق نائل الحَنَفي عن الثوري عن حُميد عن أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ. قال ابنُ عدي: «وأحاديثه ـ أي نائل ـ مُظلمة جدًّا، وخاصَّة إذا روى عن الثوري» اهـ.

(٤) قارن بـ«الفروق»: (١/ ١٨٧) للقرافي.

(٥) في هامش (ظ) تعليق مطوّل نثبتُ ما اتضحَ منه: «قد يقال: إن هذا الكلام غير ظاهر، وما ذاك إلا لأن الانتفاع مصدر، وهو عبارة عن ملابَسَة المتعيّن بالانتفاع بها، وإذا كان كذلك؛ فما فائدة ملكه له بعد وجوده وصدوره منه؟
لا يقال: فائدته أنه لا يأثم إن قلنا بملكه له وإلا أَثِم، لأنا نقول: هذا يقتضي أن القدوم على الانتفاع حرام؛ لأنه لم يملك إلا الانتفاع، وهو لم يوجد، فقد أدَّى تمليكه له إلى المنع من حصوله، وليس هذا في تمليك المنفعة، على أن تمليك المنفعة فيها بقي له، ثم أيضًا: فما الملجىء إلى هذا الكلام.
الثاني: أن الانتفاع فعل للمنتفع، وصاحب العلم لم يملكه حتى يملّكه إيّاه.
الثالث: أن هذا لا يُنجي من القول بجواز إجارة العين المعارة، لجواز أن يملك ما ملكه من غيره لغيره. فإن قلتم: المالك لم يرض بهذا. قلنا: قولوا: =

يملك به الانتفاعَ والمعاوضةَ، والثاني يملك به الانتفاعَ دون المعاوضة، وعليها إجارة[1] ما استأجره، لأنه مَلَك المَنْفعة، بخلاف المعاوضة على البُضْع، فإنه لم يَمْلِكْه، وإنما ملك أن ينتفع به.

وكذلك إجارة ما ملك أن ينتفع به من الحقوق؛ كالجلوس بالرِّحاب، وبيوت المدارس والرُّبط ونحو ذلك[2] لا يملكها؛ لأنه لم يملك المنفعة وإنما ملكَ الانتفاعَ، وعلى هذا الخلاف تُخَرَّجُ إجارة المستعار، فمن منعها كالشافعي وأحمد ومن تبعهما قال: لم يملك المنفعة، وإنما ملك الانتفاع، ومَن جوَّزها كمالك ومن تَبِعه قال: هو قد مَلَك المنفعة، ولهذا تلزم عنده بالتوقيت، ولو أطلقها لزمت في مدَّة ينتفع بمثلها عرفًا فليس له الرجوع قبلها.

فائدة

قولهم: «إذا كان للحكم سببان، جاز تقديمه على أحدهما»؛ ليس بجيد، وفي العبارة تسامح، والحكمُ لا يتقدم سببَه، بل الأَوْلَى أن يقال: إذا كان للحكم سبب وشرط، جاز تقديمه على شرطه دون سببه، وأما تقديمه عليهما أو على سببه فممتنع، ولعل النزاعَ لفظيٌّ، فإن شرط الحكم من جملة أسبابه المعتبرة في ثبوته، فلو قدمت

= المالك ملك المنفعة ولم يستحق بهذا الملك أن يعطيها لغيره، ولا بُعد في هذا، كالهبة قبل القبض، يملكها الموهوب له، ولا يملك إجارتها لغيره. وكالمكيل والموزون قبل قبضه. بخلاف المؤجرة فإنه لما ملك الموجّر العِوض كأنه أذن في [ ] كالمنفعة لأي أحد كان بشرطه.

الرابع: أنهم قالوا: إن الموقوف عليه يملك الوقف، ولم يقولوا الانتفاع.

(١) في (د): «وعليها إجارة إيجار».

(٢) «ونحو ذلك» ليست في (ق).

الظهر ـ مثلاً ـ على الزوال، والجَلْدَ على الشرب والزنا؛ لم يجز[1] اتفاقًا.

وأما إذا كان له سبب وشرط؛ فله ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يتقدم عليهما؛ فلغو.

والثاني: أن يتأخر عنهما؛ فمعتبر صحيح.

الثالث: أن يتوسَّط بينهما؛ وهو مثار الخلاف.

وله صور:

أحدها: كفَّارة اليمين سببها الحلف، وشرطها الحنث، فمن جوز توسطها؛ راعَى التأخُّر عن السبب، ومن منعه؛ رأى أنَّ الشرط جزء من السبب.

الثانية: وجوب الزكاة سببه النصاب، وشرطه الحول، ومأخَذُ الجواز وعدمه ما ذكرناه.

الثالثة: لو كفَّر قبل الجرح؛ كان لغوًا، وبعد القتل معتبر، وبينهما مختلف فيه.

الرابعة: (ق/٢أ) لو عفا عن القصاص قبل الجرح؛ فلغو، وبعد الموت؛ عفو الوارث معتبر، وبينهما ينفذ أيضًا.

الخامسة: إذا أخرج زكاة الحَبّ قبل خروجه؛ لا يجزىء، وبعد يُبْسه؛ يعتبر، وبين نُضجه ويُبسه كذلك.

السادسة: إذا أَذِن الورثةُ في التصرف فيما زاد على الثلث قبل

---

(١) (ق): «يصح».

المرض؛ فلغو، وإجازتهم بعد الموت معتبرة، وإذنُهم بعد المرض مختلَف فيه، فأحمد لا يعتبره؛ لأنه إجازةٌ من غير مالك، ومالكٌ يعتبره، وقوله أظهر.

السابعة: (ظ/٣أ) إذا أسقطا الخيار قبل التبايع؛ ففيه خلاف، فمن منعه نظر إلى تَقَدُّمه على السبب، ومن أجازه ـ وهو الصحيح ـ قال: الفرق بينهما أنَّهما قد عقدا العقدَ على هذا الوجه، فلم يتقدم هنا الحكم على سببه أصلاً. فإنه لم يثبت، وسقط بعد ثبوته، وقبل سببه، بل تبايعا على عدم ثبوته، وكأنَّه حق لهما رضيا بإسقاطه وعدم انعقاده، وتجردَ السببُ عن اقتضائه. فمن جعل هذه المسألة من هذه القاعدة، فقد فاته الصواب.

ونظيرها سواء: إسقاط الشفعة قبل البيع، فمن لم يرَ سقوطَها، قال: هو تقديمٌ للحكم على سببه، وليس بصحيح، بل هو إسقاط لحقٍ كان بمعرض[1] الثبوت، فلو أن الشفعة ثبتت، ثم سقطت قبل البيع، لزم ما ذكرتم، ولكن صاحبها رضي بإسقاطها، وأن لا يكون البيع سببًا لأخذه بها، فالحقّ له، وقد أسقطه.

وقد دل النصُّ على سقوط الخيار والشُّفعة قبل البيع، وصار[2] هذا كما لو أذن له في إتلاف ماله، وأسقط الضمان عنه قبل الإتلاف، فإنه لا يضمنه اتفاقًا، فهذا مُوْجَب النصِّ والقياس، وأما إذا أسقطت المرأةُ حقَّها من النفقة، والقَسْم؛ فلها الرجوع فيه، ولا يسقط؛ لأنَّ الطِّباع لا تصبر على ذلك، ولا تستمر عليه، لتجدد اقتضائها له كل

---

(١) (د): «إسقاط الحق كان يعرض».

(٢) (ق): «وقد صار».

وقت، بخلاف إسقاط الحقوق الثابتة دفعة؛ كالشفعة، والخيار، ونحوهما، فإنها قد توطن النفس على إسقاطها، وأسبابُها[1] لا تتجدد، فافهمه.

فائدة[2]

الفرق بين الشهادة والرواية: أنَّ الرواية يعم حكمها الراوي وغيره على ممر الأزمان، والشهادة تخص المشهود عليه وله، ولا يتعداهما إلاّ بطريق التبعيّة المحضة.

فإلزام المعين يتوقع منه: العداوة، وحق[3] المنفعة، والتهمة الموجبة للرد، فاحْتِيط لها بالعدد والذكورية. ورُدَّت بالقرابة، والعداوة، وتطرق التهم. ولم يفعل[4] مثل هذا في الرواية التي يعمُّ حكمها ولا يَخُصُّ، فلم يُشترط فيها عدد ولا ذكورية، بل اشترط فيها ما يكون مغلبًا على الظن صدق المخبر، وهو العدالة المانعة من الكذب، واليقظة المانعة من غلبة السَّهو[5] والتخليط.

ولما كان النساء ناقصات عقلٍ ودين؛ لم يكنَّ من أهل الشهادة، فإذا دعت الحاجة إلى ذلك، قُوِّيَت[6] المرأةُ بمثلها، لأنه حينئذ أبعد من سهوها وغلطها لتذكير صاحبتها لها[7].

---

(١) (ظ ود): «وأشباهها»!.
(٢) انظر: «الفروق»: (١/ ٤ ـ ١٥).
(٣) (ق): «وجد»!.
(٤) (ق): «ويبعد»، و(د): «ويفعل» وهو سهو.
(٥) (د) و(ظ): «الشهوة» والمثبت من (ق).
(٦) (ق): «قُرِنت».
(٧) انظر في شهادة النساء: «التقريب لعلوم ابن القيم»: (ص/ ٤٠٢).

وأما اشتراط الحرية (ق/٢ب) ففي غاية البعد، ولا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا إجماع[١]، وقد حكى أحمد عن أنس بن مالك، أنه قال: «ما علمتُ أحدًا رد شهادةَ العبد»[٢]، والله تعالى يقبل شهادته على الأمم يوم القيامة، فكيف لا يقبل شهادته على نظيره من المكلفين! ويقبل شهادتَه على الرسول ﷺ في الرواية، فكيف لا يقبل شهادته[٣] على رجل في درهم! ولا ينتقض هذا بالمرأة، لأنها تقبل[٤] شهادتها مع مثلها لما ذكرناه، والمانع من قبول شهادتها وحدها منتفٍ في العبد.

وعلى هذه القاعدة مسائل:

أحدها: الإخبار عن رؤية هلال رمضان، من اكتفى فيه بالواحد؛ جعله روايةً لعمومه للمكلفين، فهو كالأذان، ومن اشترط فيه العدد ألحقه بالشهادة، لأنه لا يعمّ الأعصار ولا الأمصار، بل يخص تلك السنة وذلك المصر في أحد القولين، وهذا ينتقض بالأذان نقضًا لا محيص عنه.

وثانيهما: الإخبار بالنسب بالقافة[٥]، فمن حيث إنَّه خبر جزئي عن شخص جزئي، يخص[٦] ولا يعم، جرى مجرى الشهادة، ومن

---

(١) انظر «التقريب»: (ص/٤٠٣).

(٢) ذكره المصنّف في «الطرق الحكمية»: (ص/١٦٦)، وابن قدامه في «المغني»: (١٨٥/١٤)، وأسند ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٢٩٢/٤) إلى أنسٍ جواز شهادة العبد. ثم ساق أقوال المانعين.

(٣) من (ق).

(٤) (د): «مثل».

(٥) (ق): «في القيافة»، و(د): «بالقافية»!.

(٦) «جزئي يخص» سقطت من (ق).

جعله كالرواية غَلِط، فلا مدخل لها هنا، بل الصواب أن يقال: من حيث هو منتصب للناس انتصابًا عامًّا، يستند قوله إلى أمرٍ يختص به دونهم من الأدلة والعلامات؛ جرى مجرى الحاكم، فقوله حُكم لا رواية[1].

ومن هذا: الجرح للمحدِّث والشاهد؛ هل يُكتفى فيه بواحد، إجراءً له مجرى الحكم، أو لابد فيه[2] من اثنين، إجراءً له مجرى الشهادة؟ على الخلاف، وأما أن يجري مجرى الرواية؛ فغير صحيح، وما للروايةِ والجرحِ! وإنَّما هو[3] يجرحُهُ باجتهادِه (ظ/٣ب) لا بما يرويه عن غيره.

ومنها: الترجمة للفتوى والخط والشهادة وغيرها[4]، هل يشترط فيها التعدد؟ مبنيٌّ على هذا، ولكن بناؤه على الرواية والشهادة صحيح، ولا مَدْخَل للحكم هنا.

ومنها: التقويم للسِّلَع، من اشترط فيه[5] العدد رآه شهادة، ومن لم يشترطه؛ أجراه مجرى الحكم لا الرواية.

ومنها: القاسم، هل يُشترط تعدّده على هذه القاعدة؟ والصحيح الاكتفاء بالواحد؛ لقصة عبدالله بن رَوَاحة[6].

---

(١) انظر «التقريب لعلوم ابن القيم»: (ص/٣٩٦).
(٢) من (ق).
(٣) العبارة في (ق): «وأما الرواية وللجرح وهو إما أن»!. و(د): «وأما الرواية والجرح» والمثبت من (ظ).
(٤) «وغيرها» ليست في (د).
(٥) من (ق).
(٦) يعني لما كان خارصًا بين اليهود والمسلمين بخيبر، انظر «السيرة النبوية»: (٢/ ٣٥٤) لابن هشام، و«الطبقات الكبرى»: (٣/ ٥٢٦) مرسلاً، وللقصة سياقات مختلفة انظر «سير النبلاء»: (١/ ٢٣٧).

ومنها: تسبيح المصلِّي بالإمام هل يُشترط أن يكون المسبِّح اثنين؟ فيه قولان مبنيان على هذه القاعدة.

ومنها: المخبر عن نجاسة الماء، هل يُشترط تعدده؟ فيه قولان.

ومنها: الخارص، والصحيح في هذا كلِّه الاكتفاء بالواحد، كالمؤذن وكالمخبر بالقبلة.

وأما تسبيح المأموم بإمامه؛ ففيه نظر.

ومنها: المفتي يقبل واحد[1] اتفاقًا.

ومنها: الإخبار عن قدم العيب وحدوثه عند التنازع، والصحيح الاكتفاء فيه بالواحد، كالتقويم والقائف. وقالت المالكية: لابد من اثنين، ثم تناقضوا فقالوا: إذا لم يوجد مسلم قُبل من أهل الذمة.

فائدة

إذا كان المؤذن يُقبل قوله وحده، مع أن لكل قوم فجرًا وزوالاً وغروبًا يخصهم؛ فأن[2] يقبل قول الواحد في هلال رمضان أولى وأحرى.

فائدة

يُقبل قول الصبي والكافر والمرأة في الهدية والاستئذان، وعليه عمل الأمة قديمًا وحديثاً، وذلك لِمَا احتفَّ بأخبارهم من القرائن التي تكاد تصل إلى حد القطع في كثير من الصور، مع عموم (ق/٣أ)

---

(١) (د) و(ق): «واحدًا».

(٢) (ظ): «فلأن».

البلوى بذلك، وعموم الحاجة إليه. فلو أن الرجل لا يدخل بيت الرجل، ولا يقبل هديته إلا بشاهدين عدلين يشهدان بذلك، حَرِجت الأمةُ، وهذا تقرير صحيح، لكن ينبغي طَرْدُه وإلا وقع التناقض، كما إذا اختلفا في متاع البيت؛ فإن القرائن التي تكاد تبلغ القطع، تشهد بصحة دعوى الرجل لما هو من شأنه، والمرأة لما يليق بها، ولهذا قبله الأكثرون، وعليه تُخَرَّج حكومة سليمان بين المرأتين في الولد[1]، وهي محض الفقه.

وقد حكى ابنُ حزم في «مراتب الإجماع»[2]: إجماعَ الأمة على قبول قول المرأة الواحدة في إهداء الزوجة لزوجها ليلة العرس، وهو كما ذَكَر، وقد اجتمع في هذه الصورة من قرائن الأحوال؛ من اجتماع الأهل والقرابات، ونُدْرة التدليس والغلط في ذلك، مع شهرته وعدم المسامحة فيه، ودعوى ضرورات الناس إلى ذلك، ما أوجب قبول قولها.

فائدة[3]

قبول قول القَصَّاب[4] في الذكاة ليس من هذا الباب بشيءٍ، بل هو من قاعدة أخرى، وهي أن الإنسان مؤتمن على ما بيده، وعلى ما يخبر به عنه[5].

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٤٢٧)، ومسلم رقم (١٧٢٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) (ص/ ٦٥).
(٣) انظر لهذه الفائدة والتي بعدها: «الفروق»: (١/ ١٥، ١٧).
(٤) هو: الجزَّار.
(٥) انظر «التقريب»: (ص/ ٤٠٣).

فإذا قال الكافر: هذه ابنتي، جاز للمسلم أن يتزوجها، وكذا إذا قال: هذا مالي، جاز شراؤه وأكله. فإذا قال: هذا ذكَّيته جازَ أكله.

فكل أَحدٍ مؤتمن على ما يخبر به مما هو في يده، فلا يُشترط هنا عدالة ولا عدد.

فائدة

الخبر إن كان عن حكم عام يتعلق بالأُمة؛ فإما أن يكون مستنده السماع؛ فهو الرواية، وإن كان مستنده الفهم من المسموع؛ فهو الفتوى، وإن كان خبرًا جزئيًا يتعلَّق بمعيَّن[1]، مستندُه المشاهدة أو العلم؛ فهو الشهادة، وإن كان خبرًا عن حقٍّ يتعلق بالمخبِر عنه، والمخْبَرُ به هو مستمعه[2] أو نائبه؛ فهو الدعوى؛ وإن كان خبرًا عن تصديق هذا الخبر؛ فهو الإقرار، وإن كان خبرًا عن كذبه؛ فهو الإنكار، وإن كان خبرًا نشأ عن دليل؛ فهو النتيجة، وتسمى قبل أن يحصل عليها[3] الدليل: مطلوبًا، وإن كان خبرًا عن شيءٍ يقصد منه نتيجته؛ فهو دليل، وجزؤه مقدِّمة.

فائدة[4]

«شهد» في لسانهم لها معانٍ:

أحدها: الحضور ومنه قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وفيه قولان: أحدهما: من شهد المصر في الشهر.

---

(١) (ظ ود): «بمعنى».

(٢) (ق): «هو المستحق له».

(٣) (ق): «عليه».

(٤) انظر: «الفروق»: (١/ ١٧).

والثاني: من شهد الشهر في المصر، وهما متلازمان.

والثاني: الخبر، ومنه: «شهد عندي رجال مَرْضيُّون، وأرضاهم عندي عمر: «**أَنَّ رسولَ الله ﷺ نهى عن الصلاةِ بَعْد العصرِ وبَعْد الصُّبْح**»»[1].

والثالث: (ظ/ ٤أ) الاطلاع على الشيء. ومنه: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٦﴾ [المجادلة: ٦].

وإذا كان كل خبرٍ شهادة، فليس مع من اشترط لفظ الشهادة فيها دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح[2].

وعن أحمد فيها ثلاث روايات: إحداهن: اشتراط لفظ الشهادة، والثانية: الاكتفاء بمجرَّد الإخبار، اختارها شيخنا[3]. والثالثة: الفرق بين الشهادة على الأقوال وبين الشهادة على الأفعال.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٥٨١)، ومسلم رقم (٨٢٦) من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.

وهنا في حاشية (ظ) تعليق نصُّه: «يتبيّن بهذا أن الشهادة أهم من الخبر مطلقًا؛ إذ كل خبر شهادة ولا عكس إذ يقال فيه: شهادة، والحضور يقال فيه شهد، ولا يقال فيهما خبر. ومن الفائدة [ ] أن الخبر أعم من الشهادة مطلقًا؛ لأن النتيجة والفتوى والدعوى والرواية يقال: إنها أخبار لا شهادات.

ثم ظاهر كلام الشيخ أن قبول الخارص والمخبر بنجاسة الماء والقاسم و . . .، والمخبر عن قدم العيب وحدوثه والقائف والجارح للمحدّث، بل والمؤذن والمسبح بالإمام شهادة اصطلاحًا. فتأمله، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(٢) انظر «التقريب»: (ص/ ٣٩٧).

(٣) أي: شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ وهو المراد إذا أطلقه المؤلف.

وستأتي هذه المسألة عند المؤلف بأبسط مما هنا، وهناك الإشارة إلى كلام شيخ الإسلام فيها. (٤/ ١٣٧٠ ـ ١٣٧٢).

فالشهادة على الأقوال لا يُشترط فيها لفظ الشهادة، وعلى الأفعال يُشترط؛ لأنه إذا قال: سمعته يقول، فهو بمنزلة الشاهد على رسول الله ﷺ فيما يخبر عنه.

فائدة[1]

اختلف (ق/٣ب) أبو المعالي[2] وابن الباقلاني[3] في قولهم في حدِّ الخبر: إنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب.

فقال أبو المعالي: يتعين أن يقال: يحتمل الصدق أو الكذب لأنهما ضدان، فلا يقبل إلا أحدهما.

وقال القاضي: بل يقال: يحتمل الصدق والكذب[4]، وقوله أرجح، إذ التنافي إنما هو بين المقبولين، لا بين القبولين، ولا يلزم من تنافي المقبولات تنافي القبولات[5].

---

(١) انظر: «الفروق»: (١/ ١٩ ـ ٢٠).

(٢) هو: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، إمام الحرمين ت(٤٧٨). «السير»: (١٨/ ٤٦٨).

(٣) هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر البصري (٤٠٣). «السير»: (١٧/ ١٩٠). والباقلاني في ضبطها وجهان، بتشديد اللام وتخفيفها.

(٤) الظاهر أن المؤلّف قد وهم في نسبة الأقوال ـ تبعًا للقرافي ـ، فالذي اختاره القاضي الباقلاني هو ما نسبَه لأبي المعالي الجويني.

انظر: «البرهان»: (١/ ٥٦٥) للجويني، و«شرح اللمع»: (٢/ ٥٦٧) للشيرازي، و«البحر المحيط»: (٤/ ٢١٧).

(٥) في حاشية (ظ) هنا تعليق نصُّه:

«قد يقال: وبين المقبولين أيضًا في [ ] وأنه يلزم من تنافي المقبولات تنافي القبولات. ولا يرد الممكن؛ لأنه في زمن فيه الوجود لا يقبل العدم وإلا لاجتمع الوجود والعدم في زمن واحد وهو محال، وإنما ساغ أن يقال فيه: إنه =

ولهذا يقال: الممكن يقبل الوجود والعدم، وهما متناقضان، والقبولان يجب اجتماعهما له لذاته؛ لأنه لو وُجد أحد القبولين دون الآخر لم يكن ممكنًا، فإنه لو لم يقبل الوجود كان مستحيلاً، ولو لم يقبل العدم كان واجبًا، فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين، وإن تنافى المقبولان، وكذلك نقول: الجسم يقبل الأضداد، فقبولاتها مجتمعة، والمقبولات متنافية.

فائدة

اختلف في الإنشاءات التي صِيَغها أخبار: كـ«بِعْتُ وأَعْتَقت»، فقالت الحنفية: هي أخبار، وقالت الحنابلة والشافعية: هي إنشاءات لا أخبار لوجوه:

أحدها: لو كانت خبرًا لكانت كذبًا؛ لأنه لم يتقدم منه مخبره من البيع والعتق، وليست خبرًا عن مستقبل، وفي هذا الدليل شيء؛ لأنّ

= يقبل الوجود والعدم باعتبار أنه يجوز أن يطرأ عليه العدم إذا كان موجودًا، كما يجوز أن يطرأ عليه الوجود إذا كان معدومًا، وليس هذا في الخبر؛ لأنه إذا اتصف بالصدق لا يقبل بعده الكذب، وإذا اتصف بالكذب لا يقبل بعده الصدق، فظهر أن بين قبوله للصدق والكذب تنافٍ، إلا أنه لا يجوز أن يجتمعا فيه أصلاً بخلاف الوجود والعدم، فإنهما يجتمعان في شيءٍ واحد باعتبار الزمان.

فظهر أن قبول الخبر للصدق والكذب إنما هو بطريق البدلية، وما هو كذلك يتعيّن فيه «أو»، والله سبحانه وتعالى أعلم».

ثم كتب بعده بخط مغاير تعليقًا عليه: «والحق أن العبارتين صحيحتان على سواء؛ لأن الخبر لا يجتمع فيه الصدق والكذب في معناه ويجتمعان في لفظه في قبوله لأن تستعمل صدقًا ولأن تستعمل كذبًا، وقد استعملوا مثل هاتين العبارتين في الكلمة، فتارة يقولون: «اسم أو فعل أو حرف» وتارة يقولون: «اسم وفعل وحرف» والوجه في صحة ذلك ما ذُكر.

لهم أن يقولوا: إنها إخبارات عن الحال، فخبرها مقارن للتكلم بها.

الثاني: لو كانت خبرًا فإما صدقًا وإما كذبًا، وكلاهما ممتنع، أما الثاني؛ فظاهر، وأما الأول؛ فلأنّ صدقها متوقّف على تقدم أحكامها، فأحكامها إما أن تتوقف عليها، فيلزم[1] الدور، أو لا يتوقف، وذلك محال؛ لأنه لا توجد أحكامها بدونها.

ولقائل أن يقول: هو دور مَعِيَّةٍ لا تَقَدُّم، فليس بممتنع.

وثالثها: أَنَّها لو كانت إخبارات؛ فإما عن الماضي أو الحال، ويمتنع مع ذلك تعليقها بالشرط؛ لأنه لا يعمل إلا في مستقبل.

وإما عن مستقبل، وهي محال؛ لأنه يلزم تجردها عن أحكامها في الحال، كما لو صرح بذلك، وقال: ستصيرين طالقًا.

ولقائل أن يقول: ما المانع أن يكون خبرًا عن الحال قولكم: يمتنعُ تعليقُها بالشرط؟.

قلنا: إذا عُلِّقت بالشرط لم[2] تبق إخبارًا عن الحال، بل إخبارًا عن المستقبل، فالخبر عن الحال الإنشاء المطلق، وأما المعلق فلا.

ورابعها: أنه لو قال لمطلقةٍ رجعيَّة: أنت طالق، لزمه طلقة أخرى؛ مع أن خبره صدق. فلما لزمه أخرى دل على أنهما إنشاء.

ولقائل أن يقول: لما قلنا: هي خبر عن الحال، بَطل هذا الإلزام.

وخامسها: أنَّ امتثال قوله تعالى ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق: ١]

---

(١) (ظ ود): «فلزم».

(٢) (د): «فلم».

أن يقول: «أنت طالق»، وليس هذا تحريمًا، فإنّ التحريم والتحليل ليس إلى المكلف، وإنّما إليه أسبابهما، وليس المراد بالأمر: أخبروا عن طلاقهنَّ، وإنّما المراد إنشاء أمر يترتب عليه تحريمهن، ولا نعني بالإنشاء (ق/ ٤أ) إلا ذلك.

ولقائل أن يقول: المأمور به هو السبب الذي يترتب عليه الطلاق.

فهنا ثلاثة أمور: الأمر بالتطليق، وفِعْل المأمور به وهو: التطليق. والطلاق وهو: التحريم الناشىء عن السبب. فإذا أتى بالخبر عما في نفسه من التطليق فقد وفَّى الأمرَ حقه وطلقت.

وسادسها: أنَّ الإنشاء هو المتبادر إلى الفهم عرفًا. وهو دليل الحقيقة، ولهذا لا يحسن أن يقال فيه: صدق أو كذب، ولو كان خبرًا لحسن[1] فيه أحدهما.

وقد أجيب عن هذه الأدلة بأجوبة أُخَر:

فأجيب عن الأول: بأنَّ الشرع قدَّر تقدم مدلولات هذه الأخبار قبل (ظ/ ٤ب) التكلم بها بالزمن الفرد، ضرورة الصدق[2]، والتقديرُ أولى من النقل.

وعن الثاني: أن الدور غير لازم، فإنّ هنا ثلاثة أمور مترتبة[3]: فالنطق باللفظ لا يتوقف على شيء، وبَعْده تقدير تقدم المدلول على اللفظ، وهو غير متوقف عليه في التقدير، وإن توقف عليه في الوجود،

---

(١) (د): «يحسن».

(٢) كذا في (ظ وق)، وفي (د): «بالزمن بالفرد بضرورة».

(٣) (ق ود): «مرتبة».

وبَعْده لزوم الحكم، ولا يتوقف اللفظ عليه، وإن توقَّف هو على اللفظ.

وعن الثالث: أنا نلتزم[1] أنها إخبارات عن الماضي، ولا يتعذر التعليق؛ فإنّ الماضي نوعان: ماضٍ تقدم مدلوله عليه قبل النطق به من غير تقدير، فهذا يتعذر تعليقه. والثاني: ماضٍ بالتقدير لا التحقيق، فهذا يصح تعليقه.

وبيانُه: أنّه[2] إذا قال: «أنت طالق إن دخلتِ الدار»، فقد أخبر عن طلاق امرأته بدخول الدار، فقدرنا هذا الارتباط قبل نُطقه بالزمن[3] الفرد ضرورة الصدق، وإذا قُدر الارتباط قبل النطق، صار الخبر عن الارتباط ماضيًا. إذ حقيقة الماضي هو الذي تقدم مُخْبَرُه خَبَرَه؛ إما تحقيقًا وإما تقديرًا، وعلى هذا فقد اجتمع المضِيّ والتعليق ولم يتنافيا.

وعن الرابع: أن المطلقة الرجعيّة إن أراد بقوله لها: «أنت طالق»؛ الخبرَ عن طلقةٍ ماضية؛ لم يلزمه ثانية، وإن أراد الخبر عن طلقة ثانية؛ فهو كذب، لعدم وقوع الخبر[4]، فيحتاج إلى التقدير ضرورة التصديق، فيقدر تقدم طلقة قبل طلاقه بالزمن الفرد، يصح معها الكلام فيلزمه.

وعن الخامس: أنّ الأمر متعلق بإيجاد خبر يقدر الشارع قبله الطلاق، فيلزم به، لا أنه متعلق بإنشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببًا كما ذكرتموه، بل هو علامة ودليل على الوقوع، وإنّما ينتفي الطلاق

---

(١) (ظ ود): «إما يلزم».
(٢) سقطت من (ق).
(٣) (ظ ود): «قبل تطلقها لزمن».
(٤) (ق): «المخبر».

عند انتفائه، كانتفاء المدلول لانتفاء دليله وعلاماته، ولا يقال: لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول، فإنّ هذا لازم في الشرعيات، لأنها إنّما ثبتت بأدلتها، فأدلتها أسباب ثبوتها.

وأما السادس: فهو أقواها، وقد قيل: إنه لا يمكن الجواب عنه إلا بالمكابرة، فإنا نعلم بالضرورة أن من قال لامرأته: «أنت طالق»، لا يحسن أن يقال له: صدقت ولا كذبت، فهذه نِهَاية أقدام (ق/ ٤ب) الطائفتين في هذا المقام.

وفصل الخطاب في ذلك: أنّ لهذه الصِّيَغ [نسبتين][١]؛ نسبة إلى متعلقاتها الخارجية، فهي من هذه الجهة إنشاءات محضة كما قالت الحنابلة والشافعية، ونسبة إلى قصد المتكلم وإرادته، وهي من هذه الجهة خبر عما قصد إنشاءه كما قالت الحنفية، فهي إخبارات بالنظر إلى معانيها الذهنية، إنشاءات بالنظر إلى متعلقاتها الخارجية، وعلى هذا فإنّما لم يحسن أن يقال[٢] بالتصديق والتكذيب، ـ وإن كانت أخبارًا ـ؛ لأنَّ متعلّق التصديق والتكذيب النفي والإثبات، ومعناهما مطابقة الخبر لمخْبَره، أو عدم مطابقته، وهنا المخبر حصل بالخبر حصول المسبب بسببه، فلا يتصور فيه تصديق ولا تكذيب، وإنّما يتصور التصديق والتكذيب في خبر لم يحصل مخْبَره ولم يقع به، كقولك: «قام زيد»، فتأمَّلْه.

فإن قيل: فما تقولون في قول المظاهر: «أنتِ عَلَيَّ كظَهْر أُمي»، هل هو إنشاء أو إخبار؟.

---

(١) في النسخ: «نسبتان».

(٢) (ق): «يقابل».

فإن قلتم: إنشاء، كان باطلاً من وجوه:

أحدها: أنّ الإنشاء لا يقبل التصديق والتكذيب، والله سبحانه قد كذَّبهم هنا في ثلاثة مواضع:

أحدها: في قوله تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۡۖ﴾ [المجادلة: ٢] فنفى ما أثبتوه، وهذا حقيقة التكذيب، ومن طلق امرأته لا يحسن أن يقال: ما هي مطلقة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمۡ لَيَقُولُونَ مُنكَرٗا مِّنَ ٱلۡقَوۡلِ وَزُورٗاۚ﴾ [المجادلة: ٢] والإنشاء لا يكون منكرًا، وإنما يكون المنكر هو الخبر.

والثالث: أَنَّه سماه زورًا، والزور هو الكذب، وإذا كذبهم الله تعالى دل على أن الظهار إخبار لا إنشاء.

الثاني: أَنَّ الظِّهَار محرَّم، وليس جهة تحريمه إلاّ كونه كذبًا.

والدليل على تحريمه خمسة أشياء:

أحدها: وصفه(١) بالمنكر.

والثاني: وصفه(٢) بالزور.

والثالث: أنه شُرِع فيه الكفارة، ولو كان مباحًا لم يكن فيه كفارة.

والرَّابع: أن الله قال: ﴿ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ﴾ [المجادلة: ٣]، والوعظ إنّما يكون في غير المباحات.

والخامس: قوله: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٞ﴾ [المجادلة: ٢]، والعفو

---

(١) (ظ ود): «ما وصفه».

(٢) سقطت من (ق).

والمغفرة إنّما يكونان عن الذنب.

وإن (ظ/٥أ) قلتم: هو إخبار؛ فهو باطل من وجوه:

أحدها: أَنَّ الظهار كان طلاقًا في الجاهلية، فجعله الله في الإسلام تحريمًا تُزِيله الكفارة، وهذا متفق عليه بين أهل العلم، ولو كان خبرًا لم يوجب التحريم، فإنه إن كان صدقًا؛ فظاهر، وإن كان كذبًا؛ فأبعد له من أن[1] يترتب عليه التحريم.

والثاني: أَنَّه لفظ يوجب حكمه الشرعي بنفسه، وهو التحريم، وهذا حقيقة الإنشاء، بخلاف الخبر، فإنه لا يوجب حكمه بنفسه؛ فَسَلْب كونه إنشاءً مع ثبوت حقيقة الإنشاء فيه؛ جمعٌ بين النقيضين.

وثالثها: أَنَّ إفادة قوله: «أنتِ عَلَيَّ كظهر أمي» للتحريم، كإفادة قوله: «أنت حرة»، «وأنت طالق»، و«بعتك»، و«وهبتك»، و«تزوجتك»[2]، ونحوها لأحكامها، فكيف يقولون هذه إنشاءات دون الظهار؟ وما الفرق؟.

قيل: أما الفقهاء فيقولون: الظهار إنشاء، ونازعهم بعض المتأخرين (ق/٥أ) في ذلك، وقال: الصواب أنه إخبار، وأجاب عما احتجوا به من كونه إنشاء.

قال: أما قولهم: كان طلاقًا في الجاهلية[3]؛ فهذا لا يقتضي أنهم كانوا يثبتون به الطلاق، بل يقتضي أنهم كانوا يزيلون به العصمة عند النطق به، فجاز أن يكون زوالها لكونه إنشاء كما زعمتم، أو لكونه

---

(١) من قوله: «تزيله الكفارة...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) (ظ ود): «وتزوجت».

(٣) «في الجاهلية» ليس في (د).

كذبًا، وجرت عادتهم أن من أخبر بهذا الكذب زالت عصمة نكاحه، وهذا كما التزموا تحريم الناقة إذا جاءت بعشرة من الولد ونحو ذلك.

قال: وأما قولكم: إنه يوجب التحريم المؤقت وهذا حقيقة الإنشاء لا الإخبار؛ فلا نسلِّم أنّ ثَمَّ تحريمًا ألبتة، والذي دل عليه القرآن: وجوب تقديم الكفارة على الوطء، كتقديم الطهارة على الصلاة، فإذا قال الشارع: لا تصلِّ حتى تتطهر، لا يدل ذلك على تحريم الصلاة عليه، بل ذلك نوع ترتيب. سلَّمنا أن الظهار ترتَّب عليه تحريم، لكن التحريم عقب الشيء قد يكون لاقتضاء اللفظ له، ودلالته عليه، وهذا هو الإنشاء. وقد يكون عقوبة مَحْضة، كترتيب حرمان الإرث على القتل، وليس القتل إنشاء للتحريم، وكترتيب التعزير على الكذب وإسقاط العدالة به، فهذا ترتيب بالوضع الشرعي لا بدلالة اللفظ.

وحقيقة الإنشاء: أن يكون ذلك اللفظ وُضِع لذلك الحكم، ويدل عليه، كصِيَغ العقود، فسببية القول أعم من كونه سببًا بالإنشاء أو بغيره. فكل إنشاء سبب، وليس كل سببٍ إنشاء. فالسببيَّة أعم، فلا يُستدل بمطلقها على الإنشاء، فإن الأعم لا يستلزم الأخص، فظهر الفرق بين تَرَتُّب التحريم على الطلاق، وترتُّبه على الظهار.

قال: وأما قولكم: إنه كالتكلُّم بالطلاق والعِتَاق والبيع ونحوها؛ فقياس في الأسباب. فلا نقبله ولو سلمناه؛ فنصُّ القرآن يدفعه.

وهذه الاعتراضات عليهم باطلة:

أَمَّا قوله: «إن كونه طلاقًا في الجاهلية، لا يقتضي أنهم كانوا يثبتون به الطلاق» إلى آخره؛ فكلامٌ باطل قطعًا؛ فإنهم لم يكونوا

يقصدون الإخبار الكذب، ليترتب عليه التحريم، بل كانوا إذا أرادوا الطلاق أتوا بلفظ الظهار إرادةً للطلاق؛ ولم يكونوا عند أنفسهم كاذبين في ذلك[1]، ولا مخبرين، وإنّما كانوا منشئين للطلاق به.

ولهذا كان هذا[2] ثابتًا في أول الإسلام حتى نسخه الله بالكفارة في قصة خولة[3] بنت ثعلبة، كانت تحت عُبَادة بن الصامت[4]، فقال لها: «أنتِ عليَّ كظهر أُمي»، فأتت رسولَ الله ﷺ، فسألته عن ذلك؟ فقال رسول الله ﷺ: «**حَرُمْتِ عَلَيْهِ**»، فقالت: يا رسول الله، والذي أنزل عليك الكتاب، ما ذكر الطلاقَ، وإنه أبو ولدي، وأحب الناس (ق/٥ب) إليَّ فقال: «**حَرُمْتِ عَلَيْهِ**»، فقالت: أشكو إلى الله فاقتي وَوَحْدتي، فقال رسول الله ﷺ: «**مَا أُرَاكِ إلاَّ قَدْ حَرُمْتِ عَلَيْهِ، وَلَمْ أُؤْمَرْ في شَأْنِكِ بِشَيءٍ**»، فجَعَلَتْ تراجعُ رسولَ الله ﷺ: وإذا قال لها: «**حَرُمْتِ عَلَيْهِ**» هتفت وقالت: أشكو إلى الله فاقتي وشدة حالي، وأن لي صِبْية صغارًا إن ضممتهم إليه (ظ/٥ب) ضاعوا، وإن ضممتهم إليّ جاعوا، وجعلت ترفع رأسها إلى السماء وتقول: اللهم إنّي أشكو إليك، وكان هذا أول ظهار في الإسلام، فنزل الوحي على رسول الله ﷺ فلما قُضي الوحي قال: «**ادْعِي زَوْجَكِ**» فتلا عليه رسول الله ﷺ ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ [المجادلة: ١] الآيات[5].

---

(١) من (ق).

(٢) ليست في (ق).

(٣) على خلافٍ في اسمها واسم أبيها، انظر «الإصابة»: (٤/ ٢٨٩).

(٤) كذا في الأصول، وجاء كذلك في بعض الروايات، وهو وهم، والصواب: أنها كانت تحت أوس بن الصامت أخي عبادة، انظر: «الإصابة»: (٤/ ٢٩١)، و«الاستيعاب» بهامشها.

(٥) أخرجه أبو داود رقم (٢٢١٤)، وعلَّقه البخاري في الصحيح «الفتح»: (١٣/ ٣٨٤)، =

فهذا يدل على أن الظهار كان إنشاء للتحريم الحاصل بالطلاق في أول الإسلام؛ ثم نسخ ذلك بالكفارة.

وبهذا يبطل ما نظر به من تحريم الناقة عند وِلادِها عشرةَ أبطن، ونحوه، فإنه ليس هناك لفظ إنشاء يقتضي التحريم، بل هو شَرْع منهم لهذا التحريم، عند هذا السبب.

وأما قوله: «إنا لا نسلِّم أنه يوجب تحريمًا»؛ فكلام باطل، فإنه لا نزاع بين الفقهاء: أَنَّ الظِّهار يقتضي تحريمًا تزيله الكفارة، فلو وطئها قبل التكفير[1]؛ أَثِمَ بالإجماع المعلوم[2] من الدين، والتحريم المؤقت هنا كالتحريم بالإحرام وبالصيام وبالحيض.

وأَمَّا تنظيره بالصلاة مع الطهر؛ ففاسد، فإن الله أوجب عليه صلاة بطهر، فإذا لم يأت بالطهر فقد[3] ترك ما أوجب الله عليه، فاستحقَّ الإثم، وأما المظاهر فإنه حرم على نفسه امرأته، وشبَّهها بمن تحرُم عليه، فمنعه الله من قربانها، حتى يُكفِّر، فهنا تحريم مُستند إلى ظِهَارِه، وفي الصلاة لا تُجزىء منه بغير طُهر؛ لأنها غير مشروعة أصلاً.

قوله: «التحريم عَقِب الشيء قد يكون لاقتضاء اللفظ له، وقد يكون عقوبة...» إلى آخره، جوابه أنهما غير متنافيين في الظِّهار، فإنه حرام وتحرم به تحريمًا مؤقتًا حتى يكفِّر، وهذا لا يمنع كون اللفظ إنشاءً كجمع الثلاث عند من يوقعها، والطلاق في الحيض فإنه

= وأحمد في «المسند»: (٦/ ٤١٠).

وما في «المسند» أصح ما ورد في قصة المجادلة، قاله الحافظ في «الفتح».

(١) (ق): «الكفارة».

(٢) (ظ ود): «المعروف».

(٣) من (ق).

محرَّم، ويتعقبه التحريم، وقد قلتم: إن طلاق السكران يصح عقوبةً له، مع أنه لو لم يأت بإنشاء السبب لم تَطْلُق امرأته اتفاقًا، فكون التحريم عقوبةً، لا ينفي أن يستند إلى أسبابها التي تكون إنشاءات لها.

قوله: «السببية أعمُّ من الإنشاء...» إلى آخره؛ جوابه: أنَّ السبب نوعان: فعل وقول، فمتى كان قولاً لم يكن إلاّ إنشاء، فإن أردتم بالعموم: أنّ سببية القول أعم من كونها إنشاء وإخبارًا؛ فممنوع، وإن أردتم أن مطلق السببية أعم من كونها سببية بالفعل والقول؛ فمُسَلَّم، ولا يفيدكم (ق/٦أ) شيئًا.

وفَصْل الخطاب: أن قوله: «أنتِ عليَّ كظهر أمي»، يتضمن إنشاءً وإخبارًا، فهو إنشاءٌ من حيث قصد التحريم بهذا اللفظ، وإخبار من حيث تشبيهها[1] بظهر أمه، ولهذا جعله الله منكرًا وزورًا، فهو منكر باعتبار الإنشاء، زُوْر باعتبار الإخبار.

وأما قوله: «إن المنكر هو الخبر الكاذب»؛ فالخبر الكاذب من المنكر، والمنكر أعم منه، فالإنكار في الإنشاء والإخبار، فإنه ضد المعروف، فما لم يُؤْذَن فيه من الإنشاء؛ فهو منكر، وما لم يكن صدقًا من الإخبار؛ فهو زور.

فائدة

المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص، وإنما يدخل في[2] الظاهر المحتمل له، وهنا نُكْتة ينبغي التفطن لها، وهي: أن كون اللفظ نصًّا يُعْرف بشيئين:

---

(١) (ظ ود): «شبهها».

(٢) ليست في (ق).

أحدهما: بعدم احتماله[1] لغير معناه وضعًا، كالعشرة.

والثاني: ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده؛ فإنه نصٌّ في معناه، لا يقبل تأويلاً ولا مجازًا، وإن قُدِّر تطرُّق ذلك إلى بعض أفراده، وصار هذا بمنزلة خبر التواتر، لا يتطرَّق احتمال الكذب إليه، وإن تطرَّق إلى كل واحد من أفراده بمفرده. وهذه عصمة[2] نافعة، تدلك على خطأ كثير من التأويلات في السمعيات التي اطرد استعمالها في ظاهرها، وتأويلُها والحالة هذه غلط، فإن التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذًّا مخالفًا لغيره من[3] السمعيات، فيحتاج إلى تأويله ليوافقها، فأما إذا اطردت كلها على وتيرة واحدة؛ صارت بمنزلة النص وأقوى، فتأويلها ممتنع، فتأمل هذا.

فائدة[4]

أضافوا الموصوف إلى الصفة وإن اتّحدا؛ لأن الصفة تضمنت معنًى ليس في الموصوف، فصحَّت الإضافة (ظ/١٦أ) للمغايرة[5].

وهنا نكتة لطيفة، وهي: أن العرب إنما تفعل ذلك في الوصف المعْرِفة اللازم للموصوف لزوم اللقب للأعلام؛ كما قالوا: «زيد بطَّة» أي: صاحب هذا اللقب.

وأما الوصف الذي لا يثبت كالقائم والقاعد ونحوه؛ فلا يضاف

---

(١) (ظ ود): «تقدم إكماله» ثم صوِّبت في الهامش.
(٢) (ق): «عظيمة»!.
(٣) (ظ ود): «ومن»!.
(٤) انظر «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٧ ـ ٣٨) لأبي القاسم السُّهَيلي.
(٥) (ظ ود): «للمغاير».

الموصوف إليه، لعدم الفائدة [المخصِّصة][1] التي لأجلها أضيف الاسم إلى اللقب، فإنه لما تخصص به، كأنك قلتَ: صاحب هذا اللقب، وهكذا في «مسجد الجامع» و«صلاة الأولى». فإنه لما تخصص الجامع بالمسجد ولزمه، كأنك قلتَ: صاحب هذا الوصف، فلو قلت: «زيد الضاحك»، و«عمرو القائم»، لم يجز، وكذا إن كان لازمًا غير معرفة فلا[2] تقول: «مسجد جامع» و«صلاة أولى».

فائدة[3]

اللفظ المؤلف من «الزاي والياء والدال» ـ مثلاً ـ له حقيقة متميزة متحصِّلة، فاستحق أن يوضع له لفظ يدل عليه؛ لأنه شيء موجود في اللسان، مسموع بالآذان.

فاللفظ المؤلف من (همزة الوصل (ق/٦ب) والسين والميم) عبارة عن اللفظ المؤلف من (الزاي والياء والدال) مثلاً، واللفظ المؤلف من (الزاي والياء والدال) عبارة عن الشخص الموجود في الأعيان والأذهان، وهو المسمى والمعنى، واللفظ الدال عليه الذي هو (الزاي والياء والدال) هو الاسم، وهذا اللفظ أيضًا قد صار مسمًّى، من حيث كان لفظ (الهمزة والسين والميم) عبارة عنه، فقد بان لك أنّ الاسم في أصل الوضع ليس هو المسمى، ولهذا تقول: سميت

---

(١) في الأصول: «المصححة»، والمثبت هو الصواب.

(٢) سقطت من (ظ ود).

(٣) انظر: «نتائج الفِكْر»: (ص/٣٩ ـ ٤١) للسُّهيلي، والمؤلف نقل أكثر فوائد هذا الكتاب بنصها حينًا وبمعناها حينًا آخر، مع تهذيب عبارته وتصفيتها من الشوائب العقدية، مع تعليقات واستدراكات ونقد وإضافة، واستجادة لمباحث السُّهيلي في كتابه هذا، ناسبًا أكثر تلك النقول إلى صاحبها. وانظر المقدمة.

هذا الشخص بهذا الاسم، كما تقول: حليته بهذه الحلية، والحلية غير المحلَّىٰ، فكذلك الاسم غير المسمى.

وقد صرح بذلك سيبويه، وأخطأَ من نَسَبَ إليه غير هذا، وادَّعى أن مذهبه[1] اتحادهما، والذي غرَّ من ادعى ذلك قوله: «الأفعال أمثلة أُخذت من لفظِ أَحداث الأسماء»[2]، وهذا لا يعارض نصه قبل هذا بسطر[3]، فإنه نصَّ على أنّ الاسم غير المسمَّى، فقال: «الكلم اسم وفعل وحرف»[4]، فقد صرح بأنّ الاسم كلمة؛ فكيف تكون الكلمة هي المسمى، والمسمى [إنما هو] شخص؟.

ثم قال بعد هذا: «تقول: سميت زيدًا بهذا الاسم، كما تقول: علَّمته بهذه العلامة». وفي كتابه قريب من ألف موضع؛ أنَّ الاسم هو اللفظ الدال على المسمّى، ومتى ذكر الخفض أو النصب أو التنوين أو اللام أو جميع ما يلحق الاسم من زيادة ونقصان وتصغير وتكسير وإعراب وبناء؛ فذلك كله من عوارض الاسم، لا تعلق لشيء من ذلك بالمسمى أصلاً، وما قال نحويٌّ قط ولا عربيّ: إن الاسم هو المسمَّى ويقولون: أَجَل مسمًّى، ولا يقولون: أَجَل اسم، ويقولون: مسمًّى هذا الاسم كذا، ولا يقول أحد: اسم هذا الاسم كذا، ويقولون: هذا الرجل مسمًّى بزيد، ولا يقولون: هذا الرجل اسم زيد، ويقولون: «بسم الله»، ولا يقولون: بمسمَّى الله.

---

(١) (د): «وأدعى أن هذا مذهبه»!.

(٢) «الكتاب»: (١/ ١٢) لسيبويه، وعبارته: «وأمَّا الفعل فأمثلة...».

(٣) من (ق) و«النتائج».

(٤) «الكتاب»: (١/ ١٢).

وقال رسول الله ﷺ: «**لي خَمْسَةُ أَسْمَاءٍ**»[1] ولا يصح أن يقال: لي خمس مسميات، و«**تَسَمّوا باسْمِي**»[2] ولا يصح أن يقال: تسموا بمسمياتي، و«**للهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ اسْمًا**»[3] ولا يصح أَن يقال: تسعة وتسعون مسمًّى.

وإذا ظهر الفرق بين الاسم والمسمَّى، فبقي هٰهنا «التسمية»، وهي التي اعتبرها من قال باتحاد الاسم والمسمى، و«التسمية»: عبارة عن فعل المسمِّي، ووضعه الاسم للمسمَّى، كما أنّ «التحلية» عبارة عن فعل المحَلِّي، ووضعه الحلية على المحلَّىٰ، فهنا ثلاث حقائق: اسم ومسمى وتسمية، كحِلْية ومحلًّى وتحلية، وعلامة ومُعلِّم وتعليم، ولا سبيل إلى جعل لفظين منها مترادفين على معنًى واحد؛ لتباين حقائقها، وإذا جعلت الاسم هو المسمى بطل واحد من هذه الحقائق الثلاثة ولابُد.

فإن قيل: فحُلُّوا لنا شُبَه (ق/٧أ) من قال باتحادهما ليتم الدليل، فإنكم أقمتم الدليل؛ فعليكم الجواب عن المعارِض.

فمنها: أن الله وحده هو الخالق، وما سواه مخلوق، فلو كانت أسماؤه غيره لكانت مخلوقة، وللزم أن لا يكون له اسم في الأزل ولا صفة، لأَنَّ أسماءه صفات، وهذا هو السؤال الأعظم (ظ/٦ب) الذي

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٥٣٢)، ومسلم رقم (٢٣٥٤) من حديث جُبير بن مُطعم ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (١١٠)، ومسلم رقم (٢١٣٤) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٢٧٣٦)، ومسلم رقم (٢٦٧٧) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

قاد متكلِّمي الإثبات إلى أن يقولوا: الاسم هو المسمَّى، فما عندكم في دفعه؟.

والجواب[1]: أن منشأ الغلط في هذا الباب من إطلاق ألفاظ مجملة، محتملة لمعنيين حق[2] وباطل، فلا ينفصل النزاع إلا بتفصيل تلك المعاني، وتنزيل ألفاظها عليها، ولا ريبَ أن الله ـ تبارك وتعالى ـ لم يزل ولا يزال موصوفًا بصفات الكمال المشتقة أسماؤه منها. فلم يزل بأسمائه وصفاته وهو إلـه واحد له الأسماء الحسنى والصفات العُلى، وأسماؤه وصفاته داخلة في مسمَّى اسمه، وإن كان لا يُطلق على الصفة أنها إلـه يخلق ويرزق، فليست صفاته وأسماؤه غيره، وليست هي نفس الإلـه.

وبَلاءُ القومِ من لفظة «الغير»، فإنها يُراد بها معنيان:

أحدهما: المغاير لتلك الذات المسماة «بالله»، وكل ما غاير «الله» مغايرةً مَحْضة بهذا الاعتبار، فلا يكون إلا مخلوقًا.

ويُرَاد به: مغايرة الصِّفة للذات، إذا جُرِّدَت[3] عنها. فإذا قيل: عِلْمُ الله وكلامُ الله غيرُه، بمعنى: أنه غير الذات المجردة عن العلم والكلام؛ كان المعنى صحيحًا، ولكن الإطلاق باطل، وإذا أُريد أن العلم والكلام مُغَاير لحقيقته المختصَّة التي امتاز بها عن غيره؛ كان باطلاً لفظًا ومعنًى.

---

(١) انظر: «نتائج الفكر»: (ص/ ٤٢) بتصرف؛ إذ صفّى كلام السهيلي من عبارات الأشاعرة.

(٢) (ظ): «صحيح»، وسقطت من (د).

(٣) (ظ ود): «خرجت».

وبهذا أجاب أهلُ السنة المعتزلةَ القائلين بخلق القرآن، وقالوا: كلامه تعالى داخل في مسمَّى اسمه. فالله تعالى اسم للذات[1] الموصوفة بصفات الكمال، ومن تلك الصفات: صفة الكلام، كما أن علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره غير مخلوقة.

وإذا كان القرآنُ كلامه، وهو صفة من صفاته؛ فهو متضمن لأسمائه الحسنى، فإذا كان القرآن غير مخلوق[2]، ولا يقال: إنه غير الله، فكيف يقال: إن بعض ما تضمنه، وهو أسماؤه: مخلوقة، وهي غيره؟! فقد حَصْحَصَ الحق بحمد الله، وانحسم الإشكال، وأن أسماءَه الحسنى التي في القرآن من كلامه، وكلامه غير مخلوق، ولا يقال: هو غيره، ولا هو هو، وهذا المذهب مخالف لمذهب المعتزلة الذين يقولون: أسماؤه تعالى غيره، وهي مخلوقة. ولمذهبِ من ردَّ عليهم ممن يقول: اسمه نفس ذاته لا غيره. وبالتفصيل تزول الشُّبَه، ويتبين الصواب، والحمد لله.

حجة ثانية لهم[3]، قالوا: قال تبارك وتعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨]، ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [المزمل: ٨]، ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١].

وهذه الحجة عليهم في الحقيقة؛ لأنَّ النبي ﷺ امتثل هذا[4] الأمر، وقال: «سبحان ربي الأعلى، سبحان ربي العظيم»، ولو كان الأمر كما زعموا؛ لقال: «سبحان اسم ربي العظيم».

---

(١) (ظ ود): «الذات».
(٢) من قوله: «وإذا كان...» إلى هنا ساقطة من (ق) وهو انتقال نظر.
(٣) انظر: «نتائج الفكر»: (ص/٤٣).
(٤) ليست في (ق).

ثم إن الأمة كلهم لا يجوِّز أحد منهم أن يقول: «عبدت اسم ربي»، ولا «سجدت لاسم ربي»، ولا «ركعت (ق/٧ب) لاسم ربي»، ولا «باسم ربي ارحمني»، وهذا يدل على أن هذه[١] الأشياء متعلقة بالمسمَّى لا بالاسم.

وأما الجواب عن تعلق الذكرِ والتسبيحِ المأمورِ به بالاسم، فقد قيل فيه: إن التعظيم والتنزيه إذا وجب للمعظَّم، فقد تُعَظِّم ما هو من سببه[٢] ومتعلق به، كما يقال: «سلامٌ على الحضرة العالية، والباب السَّامي والمجلس الكريم» ونحوه.

وهذا جواب غير مَرْضيٍّ[٣] لوجهين:

أحدهما: أن رسول الله ﷺ لم يفهم هذا المعنى، وإنما قال: «سبحان ربي»، فلم يعرِّج على ما ذكرتموه.

الثاني: أنه[٤] يلزمه أن يطلق على الاسم التكبير والتحميد والتهليل، وسائر ما يطلق على المسمَّى، فيقال: «الحمد لاسم الله، ولا إلـٰه إلا اسم الله»، ونحوه، وهذا مما لم يقله[٥] أحد.

بل الجواب الصحيح: أنَّ الذكرَ الحقيقي محلُّه القلب، لأنه ضد النسيان، والتسبيح نوع من الذكر، فلو أطلق الذكر والتسبيح، لما فُهِم منه إلا ذلك، دون اللفظ باللسان، والله تعالى أراد من عباده

---

(١) من (ق).
(٢) في (ظ): «شبيه»! والتصويب من (ق ود) و«النتائج».
(٣) هذا الجواب لأبي حامد الغزالي في كتابه: «المقصد الأسنى»: (ص/٣٨).
(٤) (ظ ود): «أن».
(٥) (د): «يقل به».

الأمرين جميعًا، ولم يقبل الإيمان وعقد الإسلام إلا باقترانهما واجتماعهما، فصار معنى الاثنين: سبِّح ربك بقلبك ولسانك، واذكر ربك بقلبك ولسانك، فأقحم الاسمَ تنبيهًا على هذا المعنى، حتى لا يخلو الذكر والتسبيح من اللفظ باللسان؛ لأن ذكر القلب متعلَّقه المسمى المدلول عليه بالاسم دون ما سواه، والذكر باللسان متعلَّقه اللفظ مع مدلوله، لأنَّ اللفظ لا يُراد لنفسه، (ظ/٧أ) فلا يتوهم أحد أنّ اللفظ هو المسبَّح دون ما يدل عليه من المعنى.

وعبَّر لي شيخُنا أبو العباس ابن تيمية ـ قدَّس الله روحه ـ عن هذا المعنى بعبارة لطيفة وجيزة، فقال: المعنى: سبِّح ناطقًا باسم ربك متكلِّمًا به، وكذا سبح اسم ربك، المعنى: سبِّح ربَّك ذاكرًا اسمه، **وهذه الفائدة تساوي رحلة**، لكن لمن يعرف قدرها. فالحمد لله المنان بفضله، ونسأله تمام نعمته.

حجة ثالثة لهم[1]، قالوا: قال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠] وإنّما عبدوا مُسمَّياتها.

والجواب: أنه كما قلتم: إنّما عبدوا المسميات، ولكن من أجل أنهم نحلوها أسماء باطلة، كاللات والعزى، وهي مجرد أسماء كاذبة باطلة، لا مسمَّى لها في الحقيقة. فإنهم سموها: آلهة، وعبدوها لاعتقادهم حقيقة الإلـٰهية لها، وليس لها من الإلـٰهية إلا مجرد الأسماء؛ لا حقيقة المسمى، فما عبدوا إلا أسماء لا حقائق لمسمياتها، وهذا كمن سمى قشور البصل: لحمًا، وأكلَها، فيقال: ما أكلت من اللحم إلاّ اسمه لا مسماه، وكمن سمّى التراب: خبزًا، وأكله، فيقال:

---

(١) انظر: «نتائج الفكر»: (ص/ ٤٥ ـ ٤٦).

ما أكلت إلا اسم الخبز، بل هذا النفي أبلغ في آلهتهم؛ فإنه لا حقيقةَ لإلـٰهيتها بوجهٍ، وما الحكمة[1] ثَمَّ إلاّ مجرد الاسم، فتأمَّل هذه الفائدة الشريفة في كلامه تعالى.

فإن قيل[2]: فما الفائدة[3] في دخول الباء في قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ۝٧٤﴾ (ق/٨أ) [الواقعة: ٧٤]، ولم تدخل في قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١].

قيل: التسبيح يراد به التنزيه والذكر المجرد دون معنى آخر، ويراد به ذلك مع الصلاة، وهو ذكرٌ وتنزيهٌ مع عمل، ولهذا تسمَّى الصلاة: تسبيحًا، فإذا أُريد التسبيح المجرد[4]؛ فلا معنى للباء؛ لأنه لا يتعدى بحرف جر، لا تقول: سبحت بالله، وإذا أردت المقرون بالفعل، وهو الصلاة، أدخلت الباء تنبيهًا على ذلك المراد، كأنك قلت: سبح مفتتحًا باسم ربك، أو ناطقًا باسم ربك، كما تقول: صل مفتتحًا أو ناطقًا باسمه، ولهذا السر ـ والله أعلم ـ دخلت اللام في قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ١] والمراد التسبيح الذي هو السجود، والخضوع، والطاعة، ولم يقل في موضع: سبح الله ما في السمٰوات والأرض[5]، كما قال: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٥]، وتأمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ ۩ ۝٢٠٦﴾ [الأعراف: ٢٠٦] فكيف

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) انظر: «نتائج الفكر»: (ص/٤٦).

(٣) (ق): «الحكمة».

(٤) سقطت من (ق).

(٥) (ق): «يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض».

قال: ﴿وَيُسَبِّحُونَهُ﴾ لما ذكر السجود باسمه الخاص، فصار التسبيح ذكرهم له، وتنزيههم إيّاه.

شبهة رابعة[1]، قالوا: قد قال الشاعر:

إِلى الحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلامِ عَلَيْكُما   وَمَنْ يَبْكِ حَوْلاً كَامِلاً فَقَدِ اعْتَذَرْ[2]

وكذلك قول الأعشى[3]:

* دَاعٍ يُنَادِيْه بِاسْمِ الماءِ مَبْغُوْمِ *

وهذه حجة عليهم لا لهم، وأما قوله: «ثم اسم السلام عليكما»، فالسلام: هو الله تعالى، والسلام أيضًا: التحية، فإن أراد الأول؛ فلا إشكال، فكأنه قال: ثم اسم الله[4] عليكما، أي: بركة اسمه، وإن أراد التحية؛ فيكون المراد بالسلام المعنى المدلول، وباسمه لفظه الدال عليه، والمعنى: ثمّ اسم هذا المسمى عليكما، فيراد بالأول: اللفظ، وبالثاني: المعنى، كما تقول: «زيد بطة»، ونحوه مما يراد بأحدهما اللفظ وبالآخر المدلول فيه[5]، وفيه نُكتة حسنة، كأنه أراد: ثم هذا اللفظ باقٍ عليكما، جارٍ لا ينقطع منِّي، بل أنا مراعيه دائمًا.

---

(١) انظر: «نتائج الفكر»: (ص/ ٤٧ ـ ٥٠).

(٢) البيت للبيد بن ربيعة ـ رضي الله عنه ـ في «ديوانه»: (ص/ ٧٩).

(٣) كذا في الأصول!. ولعله خطأ من النسَّاخ، والصواب ـ كما قال المؤلف فيما سيأتي ـ أن البيت لذي الرُّمَّة، في «ديوانه»: (ص/ ٤٧٤)، وصدره:

* لا ينعشُ الطرفَ إلا ما تخوَّنَه *

وتحرّف في (ق) إلى: «متعوم».

(٤) (ظ ود): «السلام» والمثبت من (ق).

(٥) ليست في (ق).

وقد أجاب السُّهيلي[1] عن البيت بجواب آخر، وهذا حكاية لفظه، فقال: «لبيدٌ لم يُرِدْ إيقاع التسليم عليهم لحينه، وإنّما أراد بعد الحول، ولو قال: «السلام عليكم»؛ كان مسلِّمًا لوقته الذي نطق فيه بالبيت، فلذلك ذكر الاسم الذي هو عبارة عن اللفظ، أي: إنّما اللفظ بالتسليم بعد الحول، وذلك أن السلام دعاء، فلا يتقيَّد بالزمان المستقبل، وإنما هو لحينه، ألا ترى أنه لا يقال: «بعد الجمعة اللهم ارحم زيدًا»، ولا: «بعد الموت اللهم اغفر لي»، إنما يقال: «اللهم اغفر لي بعد الموت»، فيكون «بعد» ظرفًا للمغفرة، والدعاء واقع لحينه، فإن أردت أن تجعل الوقت ظرفًا للدعاء صرَّحت بلفظ الفعل، فقلت: «بعد الجمعة أدعو بكذا، أو أسلم، أو أَلْفِظ بكذا»؛ لأن الظروف إنما تُقَيد[2] بها الأحداث الواقعة فيها خبرًا، أو (ظ/٧ب) أمرًا، أو نهيًا. وأما غيرها من المعاني، كالطلاق (ق/٨ب)، واليمين، والدعاء، والتمني، والاستفهام، وغيرها من المعاني، فإنما هي واقعة لحين النطق بها، ولذلك[3] يقع الطلاق ممن قال: «بعد يوم الجمعة. أنت طالق»، وهو مُطلق لحينه، ولو قال: «بعد الحول. والله لأخرجنَّ»، انعقدت اليمين في الحال، ولا ينفعه أن يقول: أردت أن لا أوقع اليمين، إلاّ بعد الحول؛ فإنه لو أراد ذلك، لقال: «بعد الحول

---

(١) هو: عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أصبغ الخثعمي المالقي الضرير، أبو زيد وأبو القاسم السُّهيلي، من علماء اللغة، وهو صاحب «الروض الأُنُف» وغيره، وكلامه هذا في كتابه «نتائج الفكر» وقد تقدمت الإشارة إليه. ت(٥٨١).
انظر: «وفيات الأعيان»: (٣/ ١٤٣)، و«إنباه الرواة»: (٢/ ١٦٢)، و«نكت الهِمْيان»: (ص/ ١٨٧).

(٢) (د): «يريد».

(٣) (ظ): «وكذلك».

أحلف»، أو «بعد الجمعة أطلقك».

فأما الأمر، والنهي، والخبر، فإنما تقيَّدت بالظروف؛ لأن الظروف في الحقيقة إنما يقع فيها الفعل المأمور به، والمخْبَر به، دون الأمر والخبر، فإنهما واقعان لحين النطق بهما. فإذا قلت: «اضرب زيدًا يوم الجمعة»، فالضرب هو المقيد بيوم الجمعة، وأما الأمر، فأنت في الحال آمرٌ به، وكذلك إذا قلت: «سافر زيد يوم الجمعة»، فالمتقيِّد باليوم المخبر به لا الخبر، كما أن في قوله: «اضربه يوم الجمعة»، المقيد بالظرف المأمور به، لا أمرك أنت، فلا تعلق للظروف إلا بالأحداث، فقد رجع البابُ كلُّه بابًا واحدًا، فلو أن لبيدًا قال: «إلى الحول ثم السلام عليكما»؛ لكان مسلِّمًا لحينه، ولكنه أراد أن لا يوقع اللفظ بالتسليم والوداع إلا بعد الحول، ولذلك ذكر الاسم الذي هو بمعنى اللفظ بالتسليم؛ ليكون ما بعد الحول ظَرْفًا له».

وهذا الجواب من أحد أعاجيبه وبدائعه ـ رحمه الله ـ.

وأما قوله: «باسم الماء»، والماء المعروف هنا هو الحقيقة المشروبة، ولهذا عرَّفه تعريف الحقيقة الذهنية، والبيت لذي الرُّمَّة[1]، وصدره:

* لا يَنْعَشُ الطَّرْفَ إلا ما تَخَوَّنَهُ *

ثم قال: «دَاعٍ يُنَادِيْه باسْمِ الماء...»، فظن الغالط أنه أراد حكاية صوت الظبيةِ، وأنها دعت ولدها بهذا الصوت، وهو «مِآمِآ»، وليس هذا مراده؛ وإنما الشاعر أَلْغَزَ لما وقع الاشتراك بين لفظ «الماء» المشروب، وصوتها به، فصار صوتها كأنه هو اللفظ المعبِّر

(١) تقدم قبل قليل نسبته إلى الأعشى، وبيان ما فيه.

عن الماء المشروب، فكأنها تُصوِّت باسم هذا الماء المشروب، وهذا لأن صوتها «مِآمِآ»، وهذا في غاية الوضوح، والحمد لله[1].

فائدة

زعم السهيلي[2] وشيخه أبو بكر بن العربي[3]: أنّ اسم الله غير مشتق؛ لأنَّ الاشتقاق يستلزم مادةً يُشتقّ منها، واسمه ـ تعالى ـ قديم، والقديم لا مادة له، فيستحيل الاشتقاق. ولا ريب أنه إن أُريد بالاشتقاق هذا المعنى، وأنه مستمدٌّ من أصل آخر، فهو باطل.

ولكن الذين قالوا بالاشتقاق، لم يريدوا هذا المعنى، ولا أَلَمَّ بقلوبهم، وإنَّما أرادوا: أنه دال على صفةٍ له ـ تعالى ـ، وهي الإلـٰهية، كسائر أسمائه الحسنى، كالعليم[4] والقدير، والغفور والرحيم، والسميع والبصير. فإن هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب، وهي قديمة، والقديم لا مادة له. فما كان جوابكم (ق/ ٩أ) عن هذه الأسماء؛ فهو جواب القائلين باشتقاق اسمه: «الله».

ثم الجواب عن الجميع: أنَّا لا نعني بالاشتقاق إلا أنها ملاقية لمصادرها في اللفظ والمعنى، لا أنها متولدة منها تولُّد الفرع من أصله. وتسمية النحاة للمصدر والمشتق منه: «أصلاً وفرعًا» ليس معناه أن أحدهما تولد من الآخر، وإنما هو باعتبار أن أحدهما

---

(١) من (ق) وحدها.

(٢) في «نتائج الفِكْر»: (ص/ ٥١).

(٣) هو: محمد بن عبدالله بن العربي الأندلسي المالكي الفقيه، صاحب التصانيف، ت(٥٤٣).

انظر: «الصلة»: (٢/ ٥٥٨)، و«السير»: (٢٠/ ١٩٧).

(٤) (ق): «كالعظيم».

يتضمن الآخر وزيادة.

وقول سيبويه: «إن الفعل أمثلة أُخِذَت من لفظ أحداث الأسماء»(١)؛ هو بهذا الاعتبار، لا أنَّ العرب تكلموا بالأسماء أولاً، ثم اشتقوا منها الأفعال، فإن التخاطب بالأفعال ضروري، كالتخاطب بالأسماء، لا فرق بينهما، فالاشتقاق هنا ليس هو اشتقاق مادي(٢)، وإنّما هو اشتقاق تلازم، سُمِّي المتضمِّن(٣) ـ بالكسر ـ: مشتقًّا، والمتضمَّن ـ بالفتح ـ: مشتقًّا منه، ولا محذور في اشتقاق أسماء الله ـ تعالى ـ بهذا المعنى.

فائدة(٤)

استبعد قوم أن يكون «الرحمن» نعتًا لله، من قولنا: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ١]، وقالوا: «الرحمن» عَلَم، والأعلام لا يُنعت بها، ثم قالوا: هو بدل من اسم الله. قالوا: ويدل على هذا أنّ «الرحمن» علم مختص بالله لا يشاركه فيه غيره، فليس هي(٥) كالصفات التي هي: العليم والقدير، والسميع والبصير، ولهذا تجري على غيره تعالى. قالوا: ويدل عليه ـ أيضًا ـ وروده في القرآن غير تابع لما قبله، كقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ (ظ/٨أ) ٱلْقُرْءَانَ ۝﴾ [الرحمن: ١ ـ ٢]. ﴿أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الملك: ٢٠]، وهذا شأن الأسماء

---

(١) «الكتاب»: (١/ ١٢).

(٢) (ق): «فالاستعارة هنا ليس هو اشتقاق بادي»! وهو تحريف.

(٣) (ق ود): «المتضمن فيه».

(٤) انظر: «نتائج الفكر»: (ص/ ٥٣).

(٥) ليست في (ق).

المحْضَة؛ لأن الصفات لا يقتصر على ذكرها دون الموصوف.

قال السُّهيلي: «والبدل عندي فيه ممتنع، وكذلك عطف البيان؛ لأن الاسم الأول لا يفتقر إلى تبيين، فإنه أعرف المعارف كلها، وأبينها[1]، ولهذا قالوا: ﴿وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠] ولم يقولوا: وما الله؟ ولكنه ـ وإن جرى مجرى الأعلام ـ فهو وصف، يُراد به الثناء، وكذلك «الرحيم»، إلاّ أنَّ «الرحمن» من أبنية المبالغة كغضبان ونحوه، وإنما دخله معنى المبالغة من حيث كان في آخره ألف ونون كالتثنية، فإن التثنية في الحقيقة تضعيف، وكذلك هذه الصفة، فكأن «غضبان» و«سكران» حامل[2] لِضِعْفَين من الغضب والسُّكْر، فكان اللفظ مضارعًا للفظ التثنية؛ لأنّ التثنية ضِعفان في الحقيقة، ألا ترى أنهم ـ أيضًا ـ قد شبهوا التثنية بهذا البناء، إذا كانت لشيئين متلازمين فقالوا: الحَكَمان والعَلَمان، وأعربوا «النون» كأنه اسم لشيءٍ واحد، فقد[3] اشترك باب «فَعْلان» وباب التثنية، ومنه قول فاطمة: «يا حَسَنانُ يا حُسَينانُ» برفع النون لابْنَيها، ولمضارعة التثنية امتنع جمعُه، فلا يقال: غضابين، وامتنع تأنيثه، فلا يقال: غضبانة، وامتنع تنوينه كما لا ينون نون المثنى[4]، فجرت عليه كثير من أحكام التثنية لمضارعته إياها لفظًا (ق/٩ب) ومعنى.

وفائدة الجمع بين الصفتين؛ «الرحمن والرحيم»: الإنباء عن رحمةٍ عاجلةٍ وآجلة، أو[5] خاصة وعامة» تمَّ كلامه.

---

(١) (ق): «وأثبتها».
(٢) (ظ ود): «كامل»! لكن صُححت في (د) بخط مغاير.
(٣) (ظ ود): «فقالوا» والتصويب من (ق) و«النتائج».
(٤) من قوله: «لابنيها. . .» إلى هنا ساقط من (د).
(٥) (ظ): «و».

قلت: أسماء الرب ـ تعالى ـ هي أسماء ونعوت، فإنها دالة على صفات كماله، فلا تَنافيَ فيها بين العلمية والوصفية، فالرحمن اسمه ـ تعالى ـ ووصفه، لا تُنافي اسميتُه وصفيتَه، فمن حيث هو صفة؛ جرى تابعًا على اسم الله ـ تعالى ـ، ومن حيث هو اسم؛ ورد في القرآن غير تابع، بل ورودَ الاسم العَلَم.

ولما كان هذا الاسم مختصًّا به ـ تعالى ـ، حَسُن مجيئه مفردًا غير تابع، كمجيء اسمه «الله» كذلك، وهذا لا ينافي دلالته على صفة «الرحمة» كاسمه «الله»، فإنّه دالٌّ على صفة الألوهية، ولم يجيء قط تابعًا لغيره، بل متبوعًا، وهذا بخلاف العليم والقدير، والسميع والبصير، ونحوها، ولهذا لا تجيء هذه مفردة، بل تابعة(١).

فتأمل هذه النكتةَ البديعةَ؛ يظهرْ لك بها أنّ «الرحمن» اسمٌ وصِفَة، لا ينافي أحدهما الآخر، وجاء استعمال القرآن بالأمرين جميعًا.

وأما الجمع بين «الرحمن الرحيم»؛ ففيه معنى هو أحسن من المعنيين اللّذَيْنِ ذكرهما، وهو: أنّ الرحمن دالٌّ على الصفة القائمة به ـ سبحانه ـ، والرحيم دالٌّ على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول للوصف، والثاني للفعل، فالأول دال على أنّ الرحمة صفته، والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته، وإذا أردت فَهْمَ هذا؛ فتأمل قوله ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾﴾ [الأحزاب: ٤٣] ﴿إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٧﴾﴾ [التوبة: ١١٧]. ولم يجيء قط: «رحمن بهم» فَعُلِم أن «رحمن» هو الموصوف بالرحمة، و«رحيم» هو الراحم برحمته، وهذه نكتة لا تكاد تجدها في كتاب، وإن تنفست عندها مرآةُ قلبك، لم تنجل لك صورتها.

---

(١) «بل تابعه» ليست في (ق).

فائدة[1]

لحذف العامل في «بسم الله» فوائد عديدة.

منها: أَنه موطن لا ينبغي أن يتقدم فيه سوى ذكر الله[2]، فلو ذكرت الفعل، وهو لا يستغني عن فاعله؛ كان ذلك مناقِضًا للمقصود، وكان في حذفه مشاكلة اللفظ للمعنى، ليكون المبدوء به اسم الله، كما تقول في الصلاة: «الله أكبر»، ومعناه: من كل شيءٍ، ولكن لا تقول هذا المقَدَّر، ليكون اللفظ في اللسان[3] مطابقًا لمقصود الجنان، وهو: أن لا يكون في القلب ذِكْر إلا الله وحده، فكما تجرَّد ذكرُه في قلب المصلِّي، تجرَّدَ ذكره في لسانه.

ومنها: أن الفعل إذا حُذِفَ صح الابتداء بالتسمية[4] في كل عمل وقول وحركة، وليس فِعْل أولى بها من فِعْل؛ فكان الحذف أعم من الذِّكر، فإنّ أي فعل ذكرته؛ كان المحذوف أعم منه.

ومنها: أنَّ الحذف أبلغ؛ لأنَّ المتكلم بهذه الكلمة كأنه يدّعي الاستغناء بالمشاهدة عن النطق بالفعل، فكأنه لا حاجة إلى النطق به، لأنَّ المشاهدة والحال (ق/١٠أ) دالة على أن (ظ/٨ب) هذا الفعل وكُلُّ فعل فإنما هو باسمه ـ تبارك وتعالى ـ، والحَوَالة على شاهد الحال أبلغ من الحَوَالة على شاهد النطق، كما قيل:

ومن عَجَبٍ قول العَوَاذِل مَنْ بِهِ ... وهَلْ غيرُ مَنْ أهْوى يُحبُّ ويُعْشَقُ

---

(١) انظر: «نتائج الفكر»: (ص/ ٥٥).

(٢) (ق): «اسم الله».

(٣) «في اللسان» من (ق) وحدها.

(٤) سقطت من (ق).

فائدة[1]

استشكل طائفةٌ قول المصنفين: «بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وآله»، وقالوا: الفعل بعد الواو دعاء بالصلاة، والتسمية قبله خبر، والدعاء لا يحسن عطفه على الخبر، لو قلت: «مررت بزيد، وغفر الله لك»؛ لكان غثًّا من الكلام، والتسمية في معنى الخبر؛ لأن المعنى: أفعل كذا باسم الله.

وحجة من أثبتها: الاقتداء بالسلف، والجواب عما قاله هؤلاءِ: أنّ الواو لم تَعْطِف دعاءً على خبر؛ وإنما عطفت الجملة على كلام مَحْكِيٍّ، كأنك تقول: «قلت[2]: بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد»، أو «أقول هذا وهذا»، أو «أكتب هذا وهذا».

فائدة[3]

قولهم: «الصلاة من الله بمعنى الرحمة»، باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الله تعالى غايَرَ بينهما في قوله: ﴿عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٥٧].

الثاني: أن سؤال الرحمة يُشْرع لكلِّ مسلم، والصلاة تختص النبيَّ ﷺ وآله[4]، وهي حق له ولآله، ولهذا منع كثير من العلماء من الصلاة على مُعَيَّنٍ غيره، ولم يمنع أحد من الترحُّم على مُعيَّن.

---

(١) انظر: «نتائج الفكر»: (ص/ ٥٦).
(٢) «قلت» من (ق).
(٣) انظر: «نتائج الفِكْر»: (ص/ ٥٧ ـ فما بعدها).
(٤) سقطت من (ظ).

الثالث: أنّ رحمة الله عامة وسِعَت كلَّ شيء، وصلاته خاصة بخواص عباده.

وقولهم: «الصلاةُ من العباد بمعنى الدعاء»، مُشْكِل من وجوه:

أحدها: أنّ الدعاء يكون بالخير والشر، والصلاة لا تكون إلاّ في الخير.

الثاني: أنّ «دعوت» تعدَّى باللام، و«صلّيت» لا تُعدَّى إلاّ بعلى، و«دعاء» المعدَّى بعلى ليس بمعنى صلّى، وهذا يدل على أنّ الصلاة ليست بمعنى الدعاء.

الثالث: أنّ فِعْل[1] الدعاء يقتضي مدعوًّا ومدعوًّا له، تقول: دعوت الله لك بخير، وفِعْل الصلاة لا يقتضي ذلك، لا تقول: صليت الله عليك، ولا لك، فدلَّ على أنه ليس بمعناه، فأيُّ تباين أظهر من هذا، ولكن التقليد يُعْمِي عن إدراك الحقائق، فإياك والإخلاد إلى أرضه.

ورأيتُ لأبي القاسم السهيلي كلامًا حسنًا في اشتقاق الصلاة، وهذا لفظه، قال: «معنى[2] اللفظة حيثُ تصرَّفت ترجع إلى الحُنُو والعَطْف، إلا أنّ[3] الحنو والعطف يكون محسوسًا ومعقولاً، فيُضاف إلى الله منه ما يليق بجلاله، ويُنفى عنه ما يتقدَّس عنه، كما أن العلو محسوس ومعقول، فالمحسوس منه صفات الأجسام، والمعقول منه صفة ذي الجلال والإكرام. وهذا المعنى كثير موجود في الصفات،

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) (ظ ود): «معنى الصلاة. . .».

(٣) (ق): «لا لأن».

و«الكبير»[1] يكون صفة للمحسوسات، وصفة للمعقولات، وهو من أسماء الرب ـ تعالى ـ، وقد تقدس عن مشابهة الأجسام، ومضاهاة الأنام، فالمضاف[2] إليه من هذه المعاني معقولة غير محسوسة.

وإذا ثبت هذا فالصلاة ـ كما قلناه ـ، حنوّ وعطف، من قولك: «صليت» أي: حنيت [صَلَاكَ][3] وعطفته، فأخلِق بأن تكون الرحمة صلاة، كما[4] تُسمَّى عطفًا وحنوًّا، تقول: «اللهم اعطف علينا»، أي: ارحمنا، قال (ق/ ١٠ب) الشاعر[5]:

وَمَا زِلْتُ في لِيْنِي لَهُ وَتَعَطُّفِي   عَلَيه كما تَحْنُو على الوَلَدِ الأُمُّ

ورحمة العباد: رقة في القلب، إذا وجدها الراحم من نفسه انعطفَ على المرحوم وانثنى عليه، ورحمة الله للعباد جود وفضل، فإذا صلى عليه فقد أفْضَل عليه وأنعَم.

وهذه الأفعال إذا كانت من الله، أو من العبد؛ فهي متعدية بعلى، مخصوصة بالخير، لا تخرج عنه إلى غيره، فقد رجعت كلها إلى معنًى واحد، إلاّ أنها في معنى الدعاء والرحمة صلاة معقولة، أي: انحناء معقول غير محسوس، ثمرته من العبد الدعاء؛ لأنه لا يقدر على أكثر منه، وثمرته من الله الإحسان والإنعام، فلم تختلف الصلاة

---

(١) في الأصول: «الكثير» والمثبت من «النتائج».

(٢) (ق ود): «فما يضاف»، وما ذكره السهيلي هنا فيه نظر؛ لأن كون الصفة محسوسة أو غير محسوسة من الألفاظ المجملة التي لم ترد عن السلف، مثل لفظ (الجسم والحيز والجهة) فلابد من التفصيل فيها، فإن أُريد به المعنى الصحيح قُبِل وإن أُرِيد به المعنى الباطل رُدَّ، انظر «منهاج السنة» (٢/ ٣٤ـ ٣٥).

(٣) (ق): «صلاتك» وهو خطأ، والمثبت من «النتائج».

(٤) من قوله: «قلناه حنو وعطف...» إلى هنا سقط من (ظ ود) وهو انتقال نظر، والاستدراك من (ق) و«النتائج».

(٥) البيت لمعن بن أوس من قصيدة له، انظر: «زهر الآداب»: (٣/ ٢٤٦) للحُصْري.

في معناها، إنما اختلفت ثمرتها الصادرة عنها.

والصلاة التي هي الركوع والسجود انحناءٌ محسوس، فلم يختلف المعنى فيها إلاّ من جهة المعقول والمحسوس، وليس ذلك باختلاف في الحقيقة، ولذلك تعدَّت كلُّها بعلى، واتفقت في اللفظ المشتق من الصلاة، ولم يَجُز «صلَّيتُ على العدوّ»، أي: دعوت عليه؛ فقد صار معنى الصلاة أرق[1] وأبلغ من معنى الرحمة، وإن كان راجعًا إليه، إذ ليس كل راحم ينحني على المرحوم، ولا ينعطف عليه من شدة الرحمة[2].

فائدة[3]

رأيت للسهيلي فصلاً حسنًا في اشتقاق الفعل من المصدر هذا لفظه، قال: «فائدةُ اشتقاقِ (ظ/٩أ) الفعل من المصدر؛ أنّ المصدر اسم كسائر الأسماء، يخبر عنه كما يخبر عنها، كقولك: «أعجبني خروج زيد»، فإذا ذكر المصدر وأخبر عنه كان الاسم الذي هو فاعل[4] له مجرورًا بالإضافة، والمضاف إليه تابع للمضاف.

فإذا أرادوا أن يخبروا عن الاسم الفاعل للمصدر، لم يكن الإخبار عنه وهو مخفوض تابع في اللفظ لغيره، وحق المخْبَر عنه أن يكون مرفوعًا مبدوءًا به، فلم يبق إلا أن يدخلوا عليه حرفًا يدل على أنه مُخبر عنه، كما تدل الحروف على معانٍ في الأسماء، وهذا لو فعلوه

(١) (ق): «أدق».
(٢) «من شدة الرحمة» من (ق) و«النتائج».
(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٦٧).
(٤) (ظ ود): «الفاعل». و(ق): «الذي فاعل» والمثبت من «النتائج».

لكان الحرف حاجزًا بينه وبين الحدث في اللفظ، والحَدَث يستحيل انفصاله عن فاعله، كما يستحيل انفصال الحركة عن محلها، فوجب أن يكون اللفظ غير منفصل؛ لأنّه تابع للمعنى، فلم يبق إلا أن يُشتقَّ من لفظ الحدث لفظ يكون كالحرف في النيابة عنه، دالاً على معنًى في غيره، ويكون متصلاً اتصال المضاف بالمضاف إليه، وهو الفعل المشتق من لفظ الحَدَث، فإنه يدل على الحدث بالتضمُّن، ويدل على [أنَّ][1] الاسم مُخْبَر عنه لا مضاف إليه، إذ يستحيل إضافة لفظ الفعل إلى الاسم، كاستحالة إضافة الحرف؛ لأنّ المضاف هو الشيء بعينه، والفعل ليس هو الشيء بعينه، ولا يدل على معنًى في نفسه، وإنّما يدل على معنًى في الفاعل، وهو كونه مخبرًا عنه.

فإن قلت: كيف لا يدل[2] على معنًى في نفسه، وهو يدل على الحدث؟.

قلنا: إنّما يدل على الحدث بالتضمُّن، والدال عليه بالمطابقة هو «الضَّرْب» و«القَتْل»، لا «ضَرَبَ» و«قَتَلَ»، ومن ثمَّ وجب أن لا يضاف، ولا يعرَّف بشيء من آلات التعريف؛ إذ التعريف يتعلق بالشيء بعينه، لا بلفظ يدل على معنى في غيره، ومن (ق/ ١١أ) ثَمَّ وجب أن لا يثنَّى ولا يُجمع كالحرف، ومن ثَمَّ وجب أن يُبنى كالحرف، ومن ثَمَّ وجب أن يكون عاملاً في الاسم كالحرف، كما أنّ الحرف لما دل على معنًى في غيره؛ وجب أن يكون له أثر في لفظ ذلك الغير، كما له أثر في معناه، وإنّما أعرب المستقبل ذو الزوائد؛ لأنه تضمن معنى الاسم، إذ «الهمزة» تدل على المتكلم، و«التاء» على المخاطب، و«الياء»

---

(١) زيادة من «النتائج».

(٢) (ق): «كيف لا يكون دالاً».

على الغائب، فلما تضمن بها معنى الاسم، ضارعه فأُعْرِب، كما أن الاسم إذا تضمَّن معنى الحرف بُني.

«وأما الماضي والأمر» فإنهما ـ وإن تضمنا معنى الحدث وهو اسم ـ فما شاركا فيه الحرف من الدلالة على معنى في غيره، وهي حقيقة الحرف، أوجب بناءهما، حتى إذا ضارع الفعل الاسم من وجه آخر، غير التضمن للحدث، خرج عن مضارعة الحرف، وكان أقرب شبهًا بالأسماء كما تقدم.

ولما قدمناه من دلالة الفعل على معنًى في الاسم ـ وهو كون الاسم مخبرًا عنه ـ وجب أن لا يخلو عن ذلك الاسم مضمرًا أو مظهرًا بخلاف الحدث. فإنّك تذكره ولا تذكر الفاعل مضمرًا ولا مظهرًا نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ إِطْعَـٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾﴾ [البلد: ١٤ ـ ١٥] وقوله: ﴿وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [الأنبياء: ٧٣] والفعل لابد من ذكر الفاعل بعده، كما لابد بعد الحرف من الاسم.

فإذا ثبت المعنى في اشتقاق الفعل من المصدر، وهو كونه دالاً على معنى في الاسم؛ فلا يحتاج من الأفعال الثلاثة إلا إلى صيغة واحدة، وتلك الصيغة هي لفظ الماضي؛ لأنّه أخف وأشبه بلفظ الحدث، إلا أن تقوم الدلالة على اختلاف أحوال المحدث[1]، فتختلف صيغة الفعل.

ألا ترى كيف لم[2] تختلف صيغته بعد «ما» الظرفية من قولهم: «لا أفعله ما لاح برق، وما طار طائر»؛ لأنهم يريدون الحدث مخبرًا

---

(١) في «النتائج»: (ص/ ٦٩): «الحدث».
(٢) سقطت من (ظ ود).

عنه[1] على الإطلاق، من غير تعرُّضٍ لزمن ولا حال من أحوال الحدث، فاقتصروا على صيغة واحدة، وهي أخف أبنية الفعل. وكذلك فعلوا بعد التسوية نحو قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [البقرة: ٦] وقوله: ﴿أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ ﴿١٩٣﴾﴾ [الأعراف: ١٩٣]؛ لأنه أراد التسوية بين الدعاء والصمت على الإطلاق، من غير تقييد بوقت ولا حال، فلذلك لم يحتج إلاّ إلى صيغة واحدة وهي صيغة الماضي، كما سبق.

فالحَدَث إذًا على ثلاثة أَضْرُب:

* ضرب يحتاج إلى الإخبار[2] عن فاعله، وإلى اختلاف أحوال الحدث، فَيُشْتَقُّ (ظ/٩ب) منه الفعل، دلالةً على كون الفاعل مخبرًا عنه، وتختلف أبنية دلالته[3] على اختلاف أحوال الحدث.

* وضرب يحتاج إلى[4] الإخبار عن فاعله على الإطلاق، من غير تقييد بوقت ولا حال، فَيُشتقّ منه الفعل، ولا تختلف أبنيته نحو ما ذكرناه من الفعل الواقع بعد التسوية، وبعد «ما» الظرفية.

* وضرب لا يحتاج إلى الإخبار عن فاعله، بل يحتاج إلى ذكره خاصة على الإطلاق، مضافًا إلى ما بعده، نحو: «سبحان الله». و«سبحان»[5] اسمٌ ينبىء عن العظمة (ق/١١ب) والتنزيه، فوقع القصد إلى ذكره مجردًا من التقييدات بالزمان، أو بالأحوال، ولذلك وجب

---

(١) في «النتائج»: «به».

(٢) (ق): «الخبر».

(٣) (د): «استدلالته»!.

(٤) (ق): «وضرب ما يحتاج إلا...».

(٥) (ق): «فإن سبحان الله»، و«النتائج»: «فإن سبحان».

نصبه كما يجب نصب كلٍّ مقصودٍ إليه بالذكر، نحو: إياك، وويلَه[1]، وويحَه، وهما مصدران لم يُشتق منهما فعل، حيث لم يحتج إلى الإخبار عن فاعلهما، ولا احتيج إلى تخصيصهما بزمن، فحكمهما حكم «سبحان»، ونصبهما كنصبه؛ لأنَّه مقصود إليه.

ومما انتصب لأنه مقصودٌ إليه بالذكر: «زيدًا ضربته»، في قول شيخنا أبي [الحسين][2] وغيره من النحويين، وكذلك «زيدًا ضربت»، بلا ضمير، لا نجعله مفعولاً مقدَّمًا؛ لأن المعمول لا يتقدم على عامله، وهو مذهب قوي. ولكن لا يبعد عندي قول النحويين: إنه مفعول مقدَّم، وإن كان المعمول لا يتقدَّم على العامل، والفعل كالحرف؛ لأنّه عامل في الاسم، ودالٌّ[3] على معنًى فيه، فلا ينبغي للاسم أن يتقدَّم على الفعل، كما لا يتقدم على الحرف، ولكن الفعل في قولك: «زيدًا ضربت» قد أخذ معمولَه، وهو الفاعل، فمعتمده عليه ومن أجله صِيْغ، وأما المفعول؛ فلم يبالوا به، إذ ليس اعتماد الفعل عليه كاعتماده على الفاعل، ألا ترى أنه يُحْذف والفاعل لا يُحذف؟ فليس تقديمه على الفعل العامل فيه بأبعد من حذفه، وأما «زيدًا ضربته»؛ فينتصب بالقصد إليه كما قال الشيخ.

وهذا الفصل من أعجب كلامه، ولم أعرف أحدًا من النحويين سبقه إليه.

---

(١) سقطت من (د).

(٢) في الأصول: «الحسن»! والتصويب من «النتائج» ومصادر الترجمة.
وهو: أبو الحسين سليمان بن محمد بن عبدالله المعروف بابن الطراوة. ت(٥٢٨)، وكان من النحاة المعدودين.
انظر: «إنباه الرواة»: (٤/ ١٠٧)، و«إشارة التعيين»: (ص/ ١٣٥).

(٣) (ظ ود): «وذاك»!.

فائدة[1]

قولهم للضرب ونحوه: مصدر؛ إن أريد بحروف «مصدر»، مصدر: صَدَر يَصْدر مَصْدرًا[2]؛ فهو يقوّي قول الكوفيين: إن المصدر صادر عن الفعل مشتقٌّ منه، والفعل أصله، وأصله على هذا: «صادر»، ولكن توسَّعوا فيه كـ«صوم وزَوْر» وعلل في صائم وبابه.

وقال السُّهيلي: هو على جهة المكان استعارة، كأنه الموضع الذي صدرت عنه الأفعال، والأصل الذي نشأت منه[3].

قلتُ: وكأنه يعني مصدور[4] عنه لا صادر عن غيره.

قال: ولابد من المجاز على القولين؛ فالكوفي يحتاج أن يقول: الأصل صادر، فإذا قيل: «مصدر» قدر فيه حذف، أي ذو مصدر، كما يقدر في «صوم» وبابه، ونحن نسميه مصدرًا استعارة من المصدر الذي هو المكان.

فائدة[5]

أصل الحروف أن تكون عاملة؛ لأنَّها ليس لها معانٍ في أنفسها، وإنّما معانيها في غيرها، وأما الذي معناه في نفسه[6]، وهو الاسم، فأصله أن لا يعمل في غيره، وإنّما وجب أن يعمل الحرف في كلِّ

---

(١) انظر: «نتائج الفكر»: (ص/ ٧٢ ـ ٧٣).

(٢) (ق): «مصدر يصدر صدرًا»!.

(٣) «النتائج»: «عنه».

(٤) (د): «مصدر»، (ق): «مصدرًا عنه لا صادرًا».

(٥) «نتائج الفكر»: (ص/ ٧٤).

(٦) (ظ ود): «غيره» وهو خطأ، ثم صوّبت في (د).

ما دل على معنى فيه؛ لأنه اقتضاه معنى، فيقتضيه عملاً؛ لأن الألفاظ تابعة للمعاني، فكما تشبَّث الحرف بما[1] دخل عليه معنًى وجب أن يتشبث به لفظًا، وذلك هو العمل.

فأصل الحرف أن يكون عاملاً، فنسأل عن غير العامل، فنذكر الحروف التي لم تعمل، وسبب سلبها العمل.

فمنها: «**هل**»، فإنها تدخل على جملة قد عمل بعضها في بعض، وسبق إليها عمل الابتداء أو (ق/١٢أ) الفاعلية، فدخلت لمعنى في الجملة، لا لمعنى في اسم مفرد، فاكتفى بالعامل[2] السابق قبل هذا الحرف، وهو الابتداءُ ونحوه.

وكذلك «**الهمزة**» نحو: «أعمرو خارج»، فإن الحرف دخل لمعنًى في الجملة، ولا يمكن الوقوف عليه، ولا يتوهم انقطاع الجملة عنه؛ لأنه حرف مفرد لا يوقَفُ عليه، ولو تُوُهِّم ذلك فيه، لعمل في الجملة، ليؤكدوا بظهور أثرِه فيها تعلُّقَه بها ودخولَه عليها واقتضاءَه لها، كما فعلوا في «إنّ» وأخواتها، حيث كانت كلمات من ثلاثة أحرف فصاعدًا، يجوز الوقف عليها، كـ«إنه وليته ولعله»، فأعملوها في الجملة إظهارًا لارتباطها وشدة تعلقها بالحديث الواقع بعدها، وربما أرادوا توكيد تعلق الحرف بالجملة، إذا[3] كان مؤلَّفًا من حرفين، نحو (ظ/١٠أ): «هل»، فربما توهم[4] الوقف عليه، أو خيف ذهول السامع عنه، فأُدْخِل في الجملة حرفٌ زائد ينبه السامع عليه، وقام ذلك الحرف

---

(١) (ظ ود): «عما»، والمثبت من (ق).

(٢) (ظ ود): «بالعمل» والمثبت من (ق) و«النتائج».

(٣) (ظ ود): «إذ».

(٤) (ق): «وهم».

مقام العمل، نحو: «هل زيد بذاهب»، و«ما زيد بقائم»، فإذا سمع المخاطب «الباء» وهي لا تدخل في الثبوت، تأكد عنده ذكر النفي والاستفهام، وأنَّ الجملة غير منفصلة [عنه][1]، ولذلك أعمل أهل الحجاز «ما» النافية [لتشبُّهِها][2] بالجملة.

ومن العرب من اكتفى في ذلك التعلق وتأكيده بإدخال «الباء» في الخبر؛ ورآها نائبة[3] في التأثير عن العمل، الذي هو النصب.

وإنما اختلفوا في «ما»، ولم يختلفوا في «هل»؛ لمشاركة «ما» لـ «ليس» في النفي، فحين أرادوا أن يكون لها أثر في الجملة، يؤكِّد [تشبُّهها][4] بها، جعلوا ذلك الأثر كأثر «ليس»، وهو النصب، والعمل في باب «ليس» أقوى؛ لأنها كلمة، كـ «ليت» و«لعل» و«كأنّ»، والوهم إلى انفصال الجملة عنها أسرع منه إلى توهُّم انفصال الجملة عن «ما» و«هل». فلم يكن بُدٌّ من إعمال «ليس» وإبطال معنى الابتداء السابق. ولذلك إذا قلت: «ما زيد إلا قائم»، لم يعملها أحد منهم؛ لأنه لا يتوهم انقطاع «زيد» عن «ما»؛ لأن «إلا» لا تكون إيجابًا إلا بعد نفي، فلم يتوهم انفصال الجملة عن «ما»، ولذلك لم يُعْمِلوها عند تقديم الخبر، نحو: «ما قائم زيد»، إذ ليس من رتبة النكرة أن يكون مبدوءًا بها مخبرًا عنها إلا مع الاعتماد على ما قبلها، فلم يتوهم المخاطب انقطاع الجملة عن «ما» قبلها، لهذا السبب فلم يحتج إلى إعمالها وإظهارها، وبقي الحديث كما كان قبل دخولها، مستغنيًا عن تأثيرها فيه.

---

(١) في الأصول: «عنده»، والتصويب من «النتائج».
(٢) في الأصول: «الشبهها» والتصويب من «النتائج».
(٣) (ظ ود): «ثابتة» و(ق) محتملة، والمثبت من «النتائج».
(٤) تحرفت في (ق وظ)، والمثبت من (د) و«النتائج».

وأما حرف «لا»؛ فإن كان عاطفًا فحكمه حكم حروف العطف، ولا شيء منها عامل، وإن لم تكن عاطفة نحو: «لا زيد قائم ولا عَمْرو»، فلا حاجة إلى إعمالها في الجملة، لأنه لا يتوهم انفصال الجملة بقوله: «ولا عمرو»؛ لأنّ الواو مع «لا» الثانية تشعر بالأولى لا محالة، وتربط الكلام بها؛ فلم يحتج إلى إعمالها، وبقيت الجملة عاملاً فيها الابتداء، كما كانت قبل دخول «لا».

فإن (ق/١٢ب) قلت: فلو لم تعطف، وقلتَ: «لا زيد قائم»؟.

قلتُ: هذا لا يجوز؛ لأن «لا» يُنفى بها في أكثر الكلام ما قبلها، تقول: «هل قام زيد»؟ فيقال: لا. وقال سبحانه: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [القيامة: ١] وليست نفيًا لما بعدها هنا، بخلاف ما[(١)] لو قيل: «ما أقسم» فإنّ «ما» لا[(٢)] تكون أبدًا إلا نفيًا لما بعدها، فلذلك قالوا: «ما زيد قائم»، ولم يخشوا[(٣)] توهم انقطاع الجملة عنها، ولو قالوا: «لا زيد قائم»، لخيف أن يتوهم أن الجملة موجبة، وأن «لا» كـ «هي» [في (لا أقسم)؛ إلا أن تعطف فتقول: «لا زيد في الدار ولا عَمرو» وكذلك] في النكرات، نحو: ﴿لَّا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ﴾ [الطور: ٢٣] إلا أنهم في النكرات قد أدخلوها على المبتدإ والخبر تشبيهًا لها بـ «ليس»؛ لأنّ النكرة أبعد في باب[(٤)] الابتداء من المعرفة، والمعرفة أشد استبدادًا بأول الكلام.

وأما التي للتبرِئَة؛ فللنحويين فيها اختلاف، أهي عاملة أم لا؟ فإن كانت عاملة فكما أعملوا «إن» حرصًا على إظهار تشبُّثها بالحديث.

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) سقطت من (ق).

(٣) (ق): «يجتنبوا».

(٤) من (ق)، وما بين المعكوفات قبلها من «النتائج».

وإن كانت غير عاملة ـ كما ذهب إليه سيبويه[1] ـ، والاسم بعدها مركب معها مبني على الفتح، فليس الكلام فيه.

وأما حرف النداء؛ فعامل في المنادى عند بعضهم، قال[2]: «والذي يظهر لي الآن أنّ النداء[3] تصويت بالمنادى نحو «ها» ونحو «يا»[4]، وأن المنادى منصوب بالقصد إليه وإلى ذكره، كما تقدم من قولنا في كل مقصود إلى ذكره مجردًا عن الإخبار عنه: إنه منصوب. ويدلك على أن حرف النداء ليس بعامل وجود العمل في الاسم دونه، نحو: «صاحب زيد أقبل»، و﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا﴾ [يوسف: ٢٩] وإن كان مبنيًّا عندهم فإنه بناء كالعمل. ألا تراه ينعت على اللفظ كما ينعت المعرب؟ ولو كان حرف النداء عاملاً لما جاز حذفه وإبقاء عمله.

فإن قلت: فلِمَ عملت النواصب والجوازم في المضارع؟ والفعلُ بعدها جملة قد عمل بعضه في بعض، ثم إن المضارع قبل دخول العامل عليه كان مرفوعًا، ورفعه بعامِل، وهو وقوعه موقع الاسم، فهلاَّ مَنع هذا العامل هذه الحروف من العمل، كما منع الابتداءُ الحروفَ الداخلةَ على الجملة من العمل؛ إلا أن يُخشى انقطاع الجملة، كما خِيف في «إِن» وأخواتها.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أَنَّ العامل في المبتدأ[5] ـ وإن كان معنويًا ـ (ظ/١٠ب)

---

(١) انظر: «الكتاب»: (١/ ٣٤٥). والكلام فيه مختلف عما هنا، فإن «لا» تعمل عنْدَه.

(٢) القائل هو: السُّهيلي في «نتائج الفكر»: (ص/ ٧٧).

(٣) في «النتائج»: «أن يا».

(٤) (د): «ونحوها».

(٥) (ق): «الابتداء».

كما أَنَّ الرَّافع للفعل المضارع معنوي، ولكنه أقوى منه؛ لأنَّ حقَّ كلِّ مُخبر عنه أن يكون مرفوعًا لفظًا وحسًّا، كما أنه مرفوع معنًى وعقلاً، ولذلك استحق الفاعلُ الرفعَ دون المفعول؛ لأنّه المحْدَث عنه الفعل[١]، فهو أرفع رتبةً في المعنى، فوجب أن يكون [في][٢] اللفظ كذلك؛ لأنه تابع للمعنى. وأما رفع الفعل المضارع فلوقوعه موقع الاسم المخبر عنه[٣] والاسم التابع له، فلم يَقْوَ قوّته في استحقاق الرفع، فلم يمنع شيئًا من الحروف اللفظية عن العمل؛ إذ اللفظي أقوى من المعنوي، وامتنع ذلك في بعض الأسماء المبتدأة لضعف (ق/١٣أ) الحروف وقوة[٤] العامل السابق للمبتدأ.

الجواب الثاني: أن هذه الحروف لم تدخل لمعنى في الجملة، إنّما دخلت لمعنى[٥] في الفعل المتضمِّن للحدث من نفيٍ أو إمكانٍ[٦] أو نهيٍ أو جزاءٍ أو غيره، وذلك كله يتعلق بالفعل خاصةً لا بالجملة، فوجب عملها فيها كما وجب عمل حروف الجر في الأسماء، من حيث دلت على معنًى فيها، ولم تكن داخلة على جملة قد سبق إليها عامل معنوي ولا لفظي.

ومما ينبغي أن يُعْلَم: أن النواصب والجوازم لا تدخل على الفعل الواقع موقع الاسم، لحصوله في موضع الأسماء، فلا سبيل

---

(١) في الأصول: «بالفعل»، والتصويب من «النتائج».

(٢) زيادة من «النتائج».

(٣) كذا في الأصول و«النتائج»! والصواب: «به».

(٤) (ظ ود): «وقلّة»!.

(٥) «الجملة، إنما دخلت لمعنى في» سقطت من (د).

(٦) (ظ ود): «إنكار».

لنواصب الأفعال وجوازمها أن تدخل على الأسماء ولا على[1] ما هو واقع موقعها. فهي إذا دخلت على الفعل؛ خلَّصته للاستقبال، ونفت عنه معنى الحال، وهذا معنًى يختصُّ بالفعل لا بالجملة.

وأما «إلا» في الاستثناء؛ فقد زعم بعضهم أنها عاملة، ونقض ذلك عليه[2] بقولهم: «ما قام أحد إلا زيد»، و«ما جاءني إلا عَمْرو»، والصحيح أنها موصلة الفعل إلى العمل في الاسم بعدها، كتوصيل واو المفعول معه الفعلَ إلى العمل فيما بعدها، وليس هذا يكسر الأصلَ الذي قدمناه، وهو: استحقاق جميع الحروف العمل فيما دخلت عليه من الأسماء المفردة والأفعال؛ لأنها إذا كانت موصلة للفعل، والفعل عامل، فكأنها هي العاملة. فإذا قلت: «ما قام إلا زيد»، فقد أعملت الفعل على معنى الإيجاب، كما لو قلت: «قام زيد لا عَمْرو»، وقامت «لا» مقام نفي الفعل عن عَمْرو، فكذلك[3] قامت «إلا» مقام إيجاب الفعل لزيد، إذا قلت: «ما جاءني إلا زيد»، فكأنها هي العاملة، فاستغنوا عن إعمالها عملاً آخر.

وكذلك حروف العطف، وإن لم تكن عوامل، فإنما جاءت «الواو» الجامعة منها لتجمع بين الاسمين في الإخبار عنهما بالفعل. فقد أوصلت الفعل إلى العمل في الثاني، وسائر حروف العطف يتقدَّر بعدها العامل، فتكون في حكم الحروف الداخلة على الجمل. وإذا قلت: «قام زيد وعَمرو»، فكأنك قلت: «قام زيد[4] وقام عَمْرو»،

---

(١) من (ق).

(٢) من (ق).

(٣) (ظ ود): «فلذلك».

(٤) «وعمرو، فكأنك قلت: قام زيد» سقطت من (ق).

فصارت هذه الحروف كالداخلة على الجمل، فقد تقدَّم في الحروف الداخلة على الجمل، أنها لا تستحق من العمل فيها ما تستحق الحروف الداخلة على الأسماء المفردة والأفعال.

ونقيس على ما تقدم «لامَ» التوكيد وتركَهم إعمالَها في الجملة، مع أنها لا تدخل لمعنًى في الجملة فقط، بل لتربط ما قبلها من القَسَم بما بعدها. هذا هو الأصل فيها، حتى إنهم ليذكرونها دون القسم، فتشعر عند المخاطب باليمين[1] كقوله:

إنــي لأمْنَحُـكِ الصـدودَ وإننــي قَسَمًا إليكِ مع الصُّدودِ لأمْيَلُ[2]

لأنه حين قال: «لأمنحك»، علم أنه قد أَقسم، فلذلك قال: «قسمًا».

وهذا الأصل محيط بجميع أصول إعمال الحروف وغيرها من العوامل، وكاشف عن أسرار العمل للأفعال وغيرها من الحروف في الأسماء، ومَنْبَهَةٌ على سر امتناع الأسماء، أن تكون عاملة في غيرها» هذا لفظ السهيلي، والله أعلم.

فائدة[3]

اختص الإعراب بالأواخر؛ لأنه دليل على المعاني اللاحقة للمعْرَب، وتلك المعاني لا تلحقه إلا بعد تحصيله وحصول العلم بحقيقته، فوجب أن يترتَّب (ق/١٣ب) الإعراب بعده كما ترتب مدلوله

---

(١) (ظ ود): «بالنهي» وهو خطأ.

(٢) وقع في النسخ بعض التحريف في البيت.
وهو للأحوص بن محمد الأنصاري من قصيدة له، وهو من شواهد «الكتاب»: (١/ ١٩٠)، وانظر «الخزانة»: (٢/ ٤٨).

(٣) «نتائج الفِكْر»: (ص/ ٨٢).

الذي هو الوصف في المعْرَب.

فائدة[1]

قولهم: «حرف متحرك» و«تحركت الواو»، ونحو ذلك؛ تساهل منهم، فإن الحركة عبارة عن انتقال الجسم من حيِّز إلى حيِّز، والحرف جزء من الصوت، ومحالٌ أن تقوم الحركة بالحرف؛ لأنَّه عَرَض، والحركة لا (ظ/١١أ) تقوم بالعرض، وإنما المتحرك في الحقيقة هو العضو من الشفتين، أو اللسان، أو الحَنَك الذي يخرج منه الحرف.

فالضمة عبارة عن تحريك الشفتين بالضمِّ عند النطق، فيحدث مع ذلك صُوَيت خفيّ مقارن للحرف، إن امتد كان «واوًا»، وإن قصر كان «ضمةً».

وكذلك الفتحة عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحرف، وحدوث الصوت الخفي، الذي يسمَّى: فتحة أو نصبة، وإن مدت كانت ألفًا، وإن قصرت فهي فتحة، وكذلك القول في الكسرة.

والسكون عبارة عن خلوِّ العضو من الحركات عند النطق بالحرف، فلا يحدث بعد الحرف صوت فينجزم عند ذلك، أي: ينقطع، فلذلك سُمِّي: جزمًا؛ اعتبارًا بانجزام الصوت، وهو انقطاعه. وسكونًا؛ اعتبارًا بالعضو الساكن.

فقولهم: «فتح، وضم، وكسر»، هو من صفة العضو، وإذا سميتَ ذلك: «رفعًا ونصبًا وجزمًا وجرًّا» فهي من صفة الصوت؛ لأنّه يرتفع عند ضمّ الشفتين، وينتصب عند فتحهما، وينخفض عند كسرهما،

---

(١) المصدر نفسه: (ص/ ٨٣).

وينجزم عند سكونهما.

ولهذا عبروا عنه: بـ«الرفع والنصب والجر» عن حركات الإعراب، إذ الإعراب[1] لا يكون إلا بعامل وسبب، كما أن هذه الصفات التي تضاف إلى الصوت؛ مِنْ رفع ونصب وخفض إنما تكون بسبب، وهو حركة العضو، واقتضت الحكمة [اللطيفة][2] أن يُعبّر بما يكون عن سبب عما يكون [لسبب][3]، وهو الإعراب، وأن يُعبر: «بالفتح والضم والكسر والسكون» عن أحوال البناء، فإن البناء لا يكون بسبب، وأعني بالسبب: العامل. فاقتضت الحكمة أن يعبَّر عن تلك الأحوال بما يكون وجوده بغير آلة[4]؛ إذ الحركات الموجودة في العضو لا تكون إلا[5] بآلة، كما تكون الصفات المضافة إلى الصوت[6].

وعندي[7] أن هذا ليس باستدراكٍ على النحاة، فإن الحرفَ وإن كان عَرَضًا فقد يوصف بالحركة، تبعًا لحركة محلِّه، فإن الأعراض وإن لم تتحرك بأنفسها؛ فهي تتحرك بحركة محالّها، وعلى هذا فقد اندفع الإشكال جملة.

---

(١) «إذ الإعراب» سقطت من (د).
(٢) في الأصول: «اللفظية» والمثبت من «النتائج».
(٣) في الأصول: «عن سبب» والمثبت من «النتائج».
(٤) (ظ): «بما كون وجوده لغير آلة».
(٥) كذا في جميع النسخ، و«النتائج». واستظهر محققه أن المعنى لا يستقيم إلا بحذف «إلا».
(٦) (ظ ود): «الموصوف»!.
(٧) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

وأما المناسبة التي ذكرها في اختصاص الألقاب؛ فحَسَنة، غير أن كثيرًا من النحاة يطلقون كلًّا منها على الآخر، ولهذا يقولون في «قام زيد»: مرفوع علامة رفعه ضمة آخره، ولا يقولون: رفعة آخره، فدل على إطلاق كلّ منهما على الآخر.

فائدة[1]

تقول: «نوَّنْتُ الكلمة» ألحقتُ بها نونًا، و«سيَّنْتُها» ألحقت بها سينًا، و«كَوَّفتها» ألحقت بها كافًا، فإن ألحقت بها زايًا قلت: «زوَّيْتُها»؛ لأنَّ ألف الزاي منقلبة عن واو؛ لأن باب «طويت» أكثر من[2] باب «حوة وقوة». وقال بعضهم: «زيَّيتها» وليس بشيء.

فائدة[3]

التنوين فائدته التفرقة بين فصل الكلمة ووصلها، فلا يدخل في الاسم إلا علامة على انفصاله (ق/١٤أ) عما بعده. ولهذا كَثُر في النكرات؛ لِفَرْط احتياجها إلى التخصيص بالإضافة، فإذا لم تُضَف احتاجت إلى التنوين تنبيهًا على أنها غير مضافة، ولا تكاد المعارف تحتاج إلى ذلك، إلا فيما قلّ من الكلام؛ لاستغنائها في الأكثر عن زيادة تخصيصها. ومالا يُتصوّر فيه الإضافة بحال، كالمضمر والمبهم لا ينون بحال، وكذلك المعرف باللام، وهذه علة عدم التنوين وقفًا، إذ الموقوف عليه لا يضاف.

واختصت النون الساكنة بالدلالة على هذا المعنى؛ لأنَّ الأصل

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٨٦). وانظر «الخصائص»: (٣/ ٢٧٨).

(٢) (د): «و»!.

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/٨٧).

في الدلالة على المعاني الطارئة على الأسماء أن تكون بحروف المد واللين وأبعاضها، وهي الحركات الثلاث، فمتى قدر عليها؛ فهي الأصل، فإن تعذرت[1] فأقرب شبهًا بها، وآخر الأسماء المعربة قد لحقتها حركات الإعراب، فلم يبقَ لدخول حركةٍ أخرى عليها سبيل، ولا لحروف المدّ واللِّين؛ لأنّها مُشْبَعة[2] من تلك الحركات؛ ولأنها عرضة الإعلال[3] والتغير. فأشبه شيء بها: النون الساكنة؛ لخفائها وسكونها، وأنها من حروف الزيادة، وأنها من علامات الإعراب. ولهذه العلة لا يُنوّن الفعل؛ لاتصاله بفاعله، واحتياجه إلى ما بعده.

فائدة[4]

جُعِلت علامة التصغير: ضم أوله وفتح ثانيه وياء ثالثة[5].

وحكمةُ ذلك ـ والله أعلم ـ ما أشار إليه السُّهيلي: فقال: «التصغير: تقليل أجزاء المصغَّر، والجمع: مقابله، وقد زِيْد في الجمع ألفٌ ثالثة كـ «فعالل»، فزيد في مقابلته ياء ثالثة، ولم تكن آخرًا كعلامة التأنيث؛ لأنَّ الزيادة في اللفظ على حسب الزيادة في المعنى، والصفة التي هي صغر الجسم لا تختص بجزء (ظ/١١ب) منه دون جزء، بخلاف صفة التأنيث؛ فإنها مختصة في جميع الحيوانات بطرف يقع به الفرق بين الذكر والأنثى، فكانت العلامة في اللفظ المنبئة عن معنى المناسبة طرفًا في اللفظ، بخلاف الياء في التصغير، فإنها منبئة عن صفة واقعة

---

(١) (ظ ود): «تعددت»!.

(٢) (ق): «مشتقة»!.

(٣) (ق): «الإعمال»!.

(٤) «نتائج الفكر»: (ص/ ٨٩).

(٥) «وياء ثالثة» ليست في (ظ ود).

على جملة المصغر، وكانت «ياء» لا «ألفًا»؛ لأن الألف قد اختصت بجمع [التكثير][1]، وكانت به أولى، كما كانت الفتحة التي هي أُختها بذلك أولى؛ لأن الفتح يُنبىء عن الكثرة، ويُشار به إلى السَّعَة، كما تجد الأخرس والأعجم ـ بطبعه ـ إذا أخبر عن شيءٍ كثير، فتح شفتيه، وباعَدَ ما بين يديه، وإذا كان الفتح يُنبىء عن الكثرة والسعة[2]، والضم الذي هو ضده[3] يُنبىء عن القلة والحقارة، كما تجد المقلِّل للشيء يُشير إليه بضم فم أو يد، كما فعل رسول الله ﷺ حين ذَكَر ساعة الجمعة، وأشار بيده يُقلِّلها[4]، فإنه جمع أصابِعَه وضمَّها ولم يفتحها[5].

وأما الواو، فلا معنى لها في التصغير لوجهين:

أحدهما: دخولها في ضَرْبٍ من الجموع، نحو «الفعول»[6]، فلم يكونوا يجعلونها علامة في التصغير، فيلتبس التقليل بالتكثير.

والثاني: أنه لابد من كسر ما بعد علامة التصغير، إذا لم يكن حرف إعراب كما كسر ما بعد علامة [التكثير][7] في «مَفَاعِل»، ليتقابل اللفظان، (ق/١٤ب) وإن تضادًا، كما قابلوا «عَلِم» بـ«جَهِل»، و«رَوِيَ» بـ«عَطِشَ»، و«وَضُع» فهو «وضيع» بـ«شَرُف» فهو «شريف»، فلم

---

(١) في الأصول: «التذكير» والمثبت من «النتائج».

(٢) (ظ ود): «على السعة».

(٣) (ظ ود): «صدره»!.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٩٣٥)، ومسلم رقم (٨٥٢) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٥) جاءت صفةُ التقليل في «البخاري» رقم (٥٢٩٤) من طريق سلمة بن علقمة، وفيه: «وقال بيده، ووضع أنملته على بطن الوسطى والخِنصر. قلنا: يُزَهِّدها» اهـ.

(٦) (ظ ود): «المجموع نحو المفعول».

(٧) في الأصول: «التكسير» والمثبت من «النتائج».

يمكن إدخال الواو لئلا يخرجوا منها إلى كسره، وامتنعت[1] «الألف» لأجل أصل الجمع لها، تعيّنت الياء وفتح ما قبلها لأجل ضم أول الكلمة، لئلّا يخرج من ضمٍّ إلى كسر.

فائدة[2]

الأفعال: واجب وممكن ومنتف أو في حكمه، فالرفع للواجب، والنصب للممكن، والجزم ـ الذي هو عدم الحركة ـ للمنفي، أو ما في حكمه، هذا هو الأصل. وقد يخالف، وإن شئت قلت: الأفعال ثلاثة أقسام: واقع موقع الاسم؛ فله الرفع نحو: «هل تضرب»، واقعٌ موقع «ضارب». وفعل في تأويل الاسم، فله النصب نحو: «أريد أن تقوم»، أي: «قيامك». وفعلٌ لا واقع موقع اسم ولا في تأويله، فله الجزم، نحو: «لم يقم».

فائدة[3]

إنما أضيفت ظروف الزمان، إلى الأحداث الواقعة فيها، نحو «يوم يقوم زيد»؛ لأنها أوقات لها وواقعة فيها، فهي لاختصاصها بها أُضيفت[4] إليها، وهذا بخلاف ظروف المكان؛ لأنها لا تختص بتلك الأحداث. فإن اختصت غالبًا حَسُنَت الإضافة، نحو: «هذا مكان يجلس القاضي»، ويكون بمنزلة: «يوم يجلس القاضي» سواء. وربما أضيفت (أسماء الزمان) إلى أحداثٍ لا تقع فيها لاتصالها بها، كقوله

---

(١) تحرفت في (ظ ود).
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٩١).
(٣) «المصدر نفسه»: (ص/ ٩٣ ـ ٩٧).
(٤) (ظ ود): «أضيف».

تعالى: ﴿لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فالليلة من ظروف الزمان، وقد أضيفت إلى الصيام، وليس بواقعٍ فيها، فلما جاز في بعض الكلام أن يضاف الظرف إلى الاسم الذي هو الحدث ـ وإن لم يكن واقعًا فيه ـ أضافوه إلى الفعل لفظًا، وهو مضاف إلى الحدث معنًى، وأقحم لفظ الفعل إحرازًا[١] للمعنى، وتخصيصًا[٢] للغرض، ورفعًا لشوائب الاحتمال، حتى إذا سمع المخاطب قولك: «يوم قام زيد»، علم أنك تريد: اليوم الذي قام فيه زيد، ولو قلت مكان قولك: «ليلةَ الصيام»: «ليلةَ صيام زيد» ما كان له معنًى إلاّ وقوع الصيام في الليل، فهذا[٣] الذي حملهم على إقحام لفظ الفعل عند إرادتهم إضافة الظروف إلى الأحداث، وقِسْ على ذلك المبتدأ والخبر.

وأما «ريث» فبمنزلة الظرف وقد صارت في معناه، وكذلك «حيث» و«ذي تَسْلم» لأن[٤] المعنى في قول بعضهم: «اذهب بوقت ذي تَسْلم»[٥]، أي: سلامتك، فلمَّا حذفتَ المنعوتَ، وأقمت النعت مقامه، أضفته إلى ما كنت تضيف إليه المنعوت وهو الوقت.

قال السُّهيلي: وهو عندي على الحكاية حكوا قول الدَّاعي «تسلم»[٦] كما تقول[٧]: «تعيش وتبقى»، فقولهم: «اذهب بذي

---

(١) (ظ ود): «إقرارًا»!.
(٢) كذا في الأصول، وفي «النتائج»: «وتحصينًا».
(٣) (ظ ود): «فهو»!.
(٤) (ظ ود): «أن»!.
(٥) (ق): «اذهب بذي تَسْلَم» و(ظ ود): «اذهب لوقت...».
(٦) تكررت في (د)، وهو متَّجِه.
(٧) من (ق) و«النتائج».

تسلم»، أي: اذهب بهذا القول مني، ولم يقولوا: اذهب بتسلم؛ لئلا يكون اقتصارًا على دعوة واحدة، ولكن قالوا: بذي تسلم، أي: بقول يقال فيه: «تسلم»، يريدون هذا المعنى، وحذفوا القول المنعوت بذي؛ اكتفاءً بدلالة الحال عليه.

وأما قوله:

* بآيةِ ما يحبُّون الطَّعَاما[1] *

فالآية هي: العلامة، وهي هٰهنا (ق/١٥أ) بمعنى الوقت؛ لأنَّ الوقت علامة للمؤقت.

والذي يجوز إضافته من ظروف الزَّمان إلى الفعل؛ ما كان منها منفردًا متمكِّنًا، جاز إضافته إليها، وما كان مثنى كـ«يومين» (ظ/١٢أ) ونحوه لم يضف إليها؛ لأنَّ الحدث إنما يقع مضافًا لظرفه الذي هو وقت له؛ فلا معنى لِذِكر وقتٍ آخر.

وأيضًا: فالجملة المضاف إليها نعت للظرف في المعنى، فقولك: «يوم قام زيد»، كقولك: «يومٌ قام زيدٌ فيه» في المعنى، والفعل لا يدخله التثنية؛ فلا يصح أن يضاف إليه الاثنان، كما لا يصح أن يُنعت الاثنان بالواحد.

ووجه ثالث: وهو أن قولك: «قام زيدٌ يومَ قام عَمْرو»[2]، لم

---

(١) عجز بيت ليزيد بن عَمرو الكِلابي، وصدره:

* ألا من مُبْلغ عني تميمًا *

انظر «الكتاب»: (١/ ٤٦٠)، و«الخزانة»: (٦/ ٥١٨).

(٢) بالأصول: «... يومًا ...» واختلفت نسخ «النتائج» في العبارة، واستظهر المحقق ما هو مثبت.

يصح، إلا أن يكون جوابًا لـ «متى»، واليومان جواب لـ «كم»، وما هو جواب لـ «كم» لا يكون جوابًا لـ «متى» أصلاً، فإن أضفتَ اليومين إلى الفعل، صرتَ مناقضًا لجمعك بين الكمية وبين مالا يكون إلا لـ «متى».

وأما «الأيام»، فربما جاء[1] إضافتها مجموعة إلى الفعل؛ لأنها قد يُراد بها معنى الفرد[2]؛ كالشهر، والأسبوع، والحول، وغيره، وكذلك غير المتمكن، كـ«قبل وبعد»، لا يضاف إلى الفعل، لأنك لو أضفتها إليه لاقتضت إضافتها إليه ما يقتضيه قولك: «يوم قام زيد»؛ أي: اليوم الذي قام فيه، وذلك محال في «قبلُ وبعدُ»؛ لأنه يؤول[3] إلى إبطال معنى القبليَّة والبعدية.

وأما «سحر» يوم بعينه فَيَمْنع[4] من إضافته إلى الفعل ما فيه من معنى اللام، فقِس على هذا.

[فائدة]

وقال السُّهيلي[5]: قياس الأسماء الخمسة أن تكون مقصورة؛ لأن أصلها: «أبو أخو»، والواو إذا تحرَّكت وانفتح ما قبلها تُقْلَب ألفًا، فتكون مقصورة ـ كما هو إحدى لغاتها ـ ولكن هذه الأسماء حُذِفت أواخرها في حال الإفراد والانفصال عن الإضافة.

وقال لي بعض أشياخنا في تعليل الحذف[6]: إن التنوين لما أوجب حذف الألف المنقلبة لالتقاء الساكنين؛ حذفوها رأسًا، كما قيل:

---

(١) في «النتائج»: «جاز».
(٢) في «النتائج»: «المفرد».
(٣) (د): «يؤدي».
(٤) (ظ ود): «فيمتنع».
(٥) في «نتائج الفكر»: (ص/٩٨ ـ ١٠٦).
(٦) (ظ): «في بعلبك»، وعليه عامة الطبعات، وهو تحريف غريب!

رَأى الأمـرَ يُفْضـي إلـى آخِـرٍ فصَيَّــــرَ آخـــرَهُ أوَّلا[1]

فإذا أضيفت وزالت [عِلَّة][2] التنوين، رجعت الحروف المحذوفة، وكان الإعراب فيها مقدَّرًا كما هو مقدر في الأسماء المقصورة، وقال بهذا بعض النحاة.

قال: والأمر فيها عندي أنها علامات إعراب، وليست حروف إعراب، والمحذوف منها لا يعود إليها في الإضافة، كما[3] لا يعود المحذوف من «يد» و«دم». وبُرهان ذلك أنك تقول: أخي وأبي، إذا أضفت إلى نفسك، كما تقول: يدي ودمي؛ لأن حركات الإعراب لا تجتمع مع ياء المتكلم، كما تجتمع[4] معها واو الجمع، فلو كانت الواو في «أخوك» حرف إعراب لقلت في الإضافة إلى نفسك: هذا أخيَّ، كما تقول: هؤلاء مسلميّ، فتدغم الواو في «الياء» لأنها حرف إعراب عند سيبويه[5]، وهي عند غيره علامات إعراب[6]، فإذا كانت واو الجمع تَثْبُتُ مع ياء (ق/ ١٥ب) المتكلم، وهي[7] زائدة، وهي عند غيره علامة إعراب، فكيف يحذف «لام» الفعل وهي[8] أحقّ بالثبات منها!؟ فقد وضح لك أنها ليست الحروف المحذوفة الأصلية.

---

(١) البيت غير منسوب في «الخزانة»: (٨/ ١٠٩)، و«العقد الفريد»: (٢/ ٢٥٣).
(٢) (ظ ود): «وزالت عند»، و(ق): «وزال عنه»، والمثبت من «النتائج».
(٣) ليست في (ظ ود).
(٤) في (ق، وبعض نسخ «النتائج»): «كما لا تجتمع».
(٥) انظر «الكتاب»: (١/ ٤).
(٦) وهم الكوفيون، انظر «الإنصاف»: (١/ ٢٥٨) للأنباري.
(٧) (ظ ود): «وهي غير».
(٨) من (ق).

فإن قيل: فلِمَ أعربت بالحروف؟ ولِمَ أُعِلَّت بالحذف دون القلب، خلافًا لنظائرها مما علّته كعلّتها، وهي الأسماء المقصورة؟.

قلنا: في ذلك جواب لطيف، وهو: أن اللفظ جَسَد، والمعنى رُوْح، فهو تَبَع له في صحته واعتلاله، والزيادة فيه والنقصان منه، كما أن الجسد مع الروح كذلك؛ فجميع ما يعتري اللفظ من زيادة أو حذف، فإنما يكون[1] بحسب ما يكون في المعنى، اللهم إلا أن يكثر استعمال كلمة، فيُحذف منها تخفيفًا على اللسان، لكثرة دورها فيه، ولعلم المخاطب بمعناها، كقولهم: «أَيْشٍ» في «أي شيء»، و«لم أُبَلْ»[2].

وهذه الأسماء الخمسة مضافة في[3] المعنى، فإذا قُطِعَت عن الإضافة وأُفْرِدت نقص المعنى، فنقص اللفظ تبعًا له، مع أنّ أواخرها حروف علّة، فلابدّ من تغييرها إما بقلب وإما بحذف، وكان الحذفُ فيها أولى، كما قدمنا. وكان ينبغي على هذا أن يتمَّ لفظها في حال الإضافة كما تمَّ معناها، إلا أَنهم كرهوا أن يُخلوا «الخاء» من أخ، و«الباء» من أب من الإعراب الحاصل فيها؛ إذ ليس في الكلام ما يكون حرف إعراب في حال الإفراد دون الإضافة؛ فجمعوا بين الغرضين، ولم يُبطلوا أحدَ القياسين، فمكّنوا الحركات التي هي علامات الإعراب في الإفراد؛ فصارت حروفَ مدٍّ ولينٍ في الإضافة، وقد تقدَّم أن الحركة بعض الحرف، فالضمَّة التي في قولك: «أَخٌ»، هي بعينها علامة الرفع[4]

---

(١) في «النتائج»: «هو».
(٢) (د): «لم أبالِ».
(٣) (ظ ود): «إلى».
(٤) سقطت من (ق).

في «أخوك» إلا أن الصوت[1] بها يمد، ليتمِّموا اللفظ كما تَمموا المعنى (ظ/١٢ب) بالإضافة إلى ما بعد الاسم، ولم يحتاجوا مع تطويل حركات الإعراب إلى إعادة ما حُذِف من الكلمة رأسًا؛ كما لا يُعَاد محذوف «يد ودم».

وأما التثنية؛ فإنهم صحَّحوا اللفظ فيها بإعادة المحذوف تنبيهًا على الأصل، وهو الانقلاب إلى ألف، فقالوا: «أخوان» و«أَبوان»، كما قالوا: عصوان [ورجَوَان][2]؛ لأن قياسه في الأصل كقياسه بخلاف «يد» و«دم»، فإن أصلهما: «يَدْيٌ ودَمْيٌ»[3]، فلم يكن بابها كباب «عَصَى» و«رجا»، فاستمر الحذف فيهما في التثنية والإفراد.

فإن قيل: فلم لا يعود المحذوف[4] في «ابن» في تثنيةٍ ولا إضافة؟.

قيل: لأنهم عوَّضوا من المحذوف ألف الوصل في «ابن واسم»، فَلَمْ يجمعوا بين العِوَض والمعوَّض، بخلاف «أخ وأب»، ومَنَعهم أن يعوِّضوا من المحذوف في «أخ وأب» الهمزة التي في أولهما فِرارًا[5] من اجتماع همزتين.

وأما «حم» فأصله حَمَأٌ بالهمزة، فلم يكونوا ليعوضوا من الهمزة همزة أخرى، فجعلوه كأخٍ وأبٍ.

---

(١) (ظ ود): «المصوّت».

(٢) (ظ ود): «عضوان وبطوان» و(ق): «ومطوان» ولعل الصواب ما أثبت بدليل ما بعدها، والرجوان مثنى: رجا، وهو ناحية البئر.

(٣) أجمعوا على سكون الدال من «يَدْي» واختلفوا في الميم من (دَمَي) فقيل: بالفتح وقيل: بالسكون.

(٤) سقطت من (ظ ود).

(٥) (ظ ود): «أولها فروا».

فإن قيل: (ق/١٦أ) فلم قالوا في جمْعِه: «بنون» دون «ابْنون»؟.

قيل: الجمع قد يلحقه التغيير بالكسر وغيره، بخلاف التثنية فإنها لا يتغير فيها لفظ الواحد بحال، مع أنهم رأوا أن جمع السَّلامة لابد فيه من «واو» في الرفع، و«ياء» مكسور ما قبلها في النصب والخفض، فأشبهت حالُه حالَ مالم يُحْذف منه شيء[١].

وليست هذه العلة في التثنية، ولم يقولوا: «ابنات» كما قالوا: «ابنتان»، فإنهم حملوا جمع المؤنث على جمع المذكر؛ لئلا يختلف.

وأما «أخت» و«بنت»؛ فتاء «أخت» مبدلة من «واو»، كـ«تاء» «تراث» و«تُخَمَة»، وإنما حملهم على ذلك هـٰهنا أنهم رأوا المذكر قد حُذِفت لامه في الإفراد، فقالوا: «أخ» وكان القياس أن يقولوا في المؤنث: «أخَةٌ» كـ«سَنَة»، ولو فعلوا ذلك لكانت تلك التاء حرفَ إعراب في الإضافة والإفراد، ولم يمكنهم أن يعيدوا المحذوف في الإضافة إلى اللفظ، فيخالف لفظه لفظ المذكر، ولا أمكنهم من تطويل الصوت بالحركات ما أمكنهم في التذكير؛ لأن ما قبل تاء التأنيث ليس بحرف إعراب، ولا أمكنهم نقصان اللفظ في الموطن الذي تم فيه المعنى؛ فجمعوا بين الأغراض بإبدالها تاء، لتكون في حال الإفراد علمًا للتأنيث، وفي حال الإضافة من تمام الاسم كالحرف الأصلي، إذ هو موطن تتميم، كما تقدم، وسكَّنوا ما قبلها، لتكون بمنزلة الحرف الأصلي، وضمُّوا أول الكلمة إشعارًا بالواو، وكسروها في «بِنْت» إشعارًا بالياء؛ لأنها من «بَنَيْتُ».

---

(١) بعده في «النتائج»: «إذ المحذوف منه «ياء» أو «واو» ففتحوا أوله كما كانوا يفعلون لو لم يُحذف منه شيءٌ. . .».

وقالوا في تأنيث «ابن»: «ابنة وبنت»، ولم يقولوا في تأنيث: «أخ» إلا «أخت»، والعلَّة في ذلك مُستقرَأة مما تقدَّم.

وأما قولهم: «فوك» و«فاك» و«فيك»؛ فحروف المد فيها حروف إعراب بخلاف ما تقدم في «أخيك» و«أبيك» و«حميك»، والفرق: أن الفاء لم تكن قط حرف إعرابٍ[1]؛ لانفرادها، فلم يلزم فيها ما لزم في «الخاء» و«الباء»، ألا تراهم يقولون: «هذا فيَّ»، و«جعلته في فيَّ»، كما يقولون: «مسلميّ»، فيثبتونها مع ياء المتكلم.

وهذا يدلك على أنها حرف إعراب، بخلاف أخواتها، ألا تراهم في حال الإفراد كيف أبدلوا من الواو ميمًا ليتعاقب عليها حركات الإعراب، ويدخلها التنوين، إذ لو لم يبدلوها ميمًا لأذهبها التنوين في الإفراد، وبقيت الكلمة على حرف واحد، فإذا أضيفت زالت العلة، حيث [أمِنوا][2] التنوين، فلم يحتاجوا إلى قلبها ميمًا.

فإن قلت: أين علامات الإعراب في حال الإضافة[3]؟.

قلت: مقدر فيها، وإن شئتَ قلتَ: تَغَيُّر صيغِها في الأحوال الثلاثة هو الإعراب، والمتغير هو حرف الإعراب.

فإن قلت: فلِمَ لم تثبُت الألف في حال النصب إذا أضيفت إلى ضمير المتكلِّم، فتقول: «فاي» كـ«عصاي»؟.

قلتُ: الفرق: أن ألف «عصا» ثابتة في جميع الأحوال، وهذه لا

---

(١) من قوله: «بخلاف ما تقدم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود)، والاستدراك من (ق والنتائج).

(٢) في النسخ: «أثبتوا»، والتصويب من «النتائج».

(٣) (ظ): «الأصالة»!.

تكون إلا في حال النصب، وقد قُلِبت (ق/١٦ب) تلك «ياء» في لغة طَيء، فهذه أحرى بالقلب.

وأما «ذو مال»؛ فكان الأظهر فيه أن يكون حرف العلة حرف إعراب، وأن يكون الاسم على حرفين، كما هو في بعض الأسماء المبهمة كذلك، يدلُّك على ذلك قولهم في الجمع «ذوو مال» و«ذوات مال»، إلا أنه قد جاء في القرآن: ﴿ذَوَاتَآ أَفْنَانٍ ۝٤٨﴾ [الرحمن: ٤٨] و: ﴿ذَوَاتَىْ أُكُلٍ﴾ [سبأ: ١٦]، وهذا ينبيء أن الاسم ثلاثي ولامه «ياء» انقلبت ألفًا في تثنية المؤنث خاصة.

وقولهم في التثنية: «ذواتَي»، وفي الجمع: «ذوات»، والجمع كان أحق بالرد من التثنية؛ لأن التثنية أقرب إلى لفظ الواحد، ولأنها أقرب إلى معناه، ألا تراهم يقولون: «أخت وأختان وأخوات»، و«ابنة وابنتان»، ولا يقولون[1] في الجمع: ابنات[2]، فلذلك كان القياس[3] ـ حين قالوا: «ذوات» فلم يردّوا لام الكلمة ـ [ألا يردُّوا في التثنية].

والعلة فيه أن «ألف (ظ/١٣أ) ذات» وإن كانت منقلبة عن واو، فإن انقلابها ليس بلازم، وإنّما هو عارض بدخول التأنيث، ولولا التأنيث لكانت «واوًا» في حال الرفع غير منقلبة، و«ياء» في حال الخفض، والتثنية أقرب إلى الواحد لفظًا ومعنًى، فلذلك حين ثنوها[4] جعلوها «واوًا»، كما هي في الواحد، إذا كان مرفوعًا ومثنى ومجموعًا، وكان حكم «الواو» أغلب عليها من حكم «الياء» و«الألف»، ثم ردوا لامَ

---

(١) (ظ ود): «تقول».

(٢) الأصول: «ابنتات» والمثبت من «النتائج».

(٣) (ق): «القياس في الجمع».

(٤) (ظ ود): «ثبوتها»!.

الفعل؛ لأنهم لو لم يردُّوها، لقالوا: «ذَوَتا مال» في حال الرفع، فيلتبس بالفعل، نحو: «رَمَتا» و«قَضَتا»، إذا أخبرت عن امرأتين، و«ذوتا» من «الذُّوِيّ»؛ فكان في ردّ اللام رفعٌ لهذا اللبس.

وفَرْق بين ما يصح عينه في المذكر نحو: «ذات»[1] و«ذو»، وبين مالا يصح عينه في مذكر، ولا في جمع، نحو: «شاة»؛ فإنك تقول في تثنيته: «شاتان»، كقياس «ذات»، وليس في جمع «ذات» ما يوجب ردّ لامها كما في تثنيتها، كما تقدم.

وأما «سنتان» و«شفتان»؛ فلا يلزم فيهما من الالتباس بالفعل مالزم في «ذوتا»، لو قيل؛ لأن «نون» الاثنين لا تحذف منهما حذفًا لازمًا، لأنهما غير مضافين في أكثر الكلام، بخلاف «ذواتا»، فإن «النون» لا توجد فيها ألبتة؛ للزومها الإضافة.

* * *

(١) (ق): «ذوات».

فوائدُ تتعلق بالحروف الرَّوابط بين الجملتين، وأحكام الشروط[١]

وفيها مباحث وقواعد[٢] عزيزة نافعة، تحرَّرت بعد فكرٍ طويل بحمدِ الله.

فائدة

الروابط بين جملتين هي الأدوات التي تجعل بينهما تلازمًا لم يُفْهَم قبل دخولها؛ وهي أربعة أقسام:

أحدها: ما يوجب تلازمًا مطلقًا بين الجملتين، إما بين ثبوت وثبوت، أو بين نَفْي ونَفْي، أو بين نَفْي وثبوت، وعكسه في المستقبل خاصّة، وهو حرف الشرط البسيط كـ«إن» فإنها تلازم بين هذه الصّور كلها، تقول: «إن اتقيت الله أفلحت»، و«إن لم تتق الله لم تفلح»، و«إن أطعت الله لم تخب»، و«إن لم تطع الله خسرتَ»، ولهذا كانت أمَّ الباب وأعمَّ أدواته تصرفًا.

القسم الثاني: أداة تلازم بين هذه الأقسام الأربعة، تكون[٣] في

(١) اقتبس المصنف ـ رحمه الله ـ بعض هذه الفوائد ـ مع زيادة تحرير ـ من كتاب «أنوار البروق في أنواء الفروق» لشهاب الدين القرافي ـ رحمه الله ـ، وأشرنا إلى ذلك في مواضعه.

(٢) (ق): «وأحكام».

(٣) (ق): «لكن».

الماضي خاصَّة، وهي: «لما» تقول: (ق/١٧أ) «لما قام أكرمته»، وكثير من النحاة يجعلها ظرف زمان، ويقول: إذا دخلت على الفعل الماضي فهي[1] اسم، وإن دخلت على المستقبل فهي حرف، ونصَّ سيبويه على خلاف ذلك، وجعلها من أقسام الحروف التي تربط بين الجملتين، ومثال الأقسام الأربعة: «لما قام أكرمته»، و«لما لم يقم لم أكرمه»، و«لما لم يقم أكرمته»، و«لما قام لم أكرمه».

القسم الثالث[2]: أداة تلازم بين امتناع الشيء لامتناع غيره وهي: «لو» نحو: «لو أسلمَ الكافرُ نجا من عذابِ الله».

القسم الرابع: أداة تلازم بين امتناع الشيءِ ووجودِ غيره وهي: «لولا» نحو: «لولا أن هدانا الله لضللنا».

وتفصيل هذا الباب برَسْم عشرة مسائل[3]:

المسألة الأولى: المشهور أن الشرط والجزاء لا يتعلقان إلا بالمستقبل. فإن كان ماضي اللفظ، كان مستقبل المعنى، كقولك: «إن مِتّ على الإسلام دخلت الجنة»، ثم للنحاة فيه تقديران:

أحدهما: أنّ الفعل ذو تغيّر في اللفظ، وكان الأصل: «إن تَمُتْ مسلمًا تدخل الجنة»، فغير لفظ المضارع إلى الماضي تنزيلاً له منزلة المحَقَّق.

والثاني: أنه ذو تغير في المعنى، وأنَّ حرف الشرط لما دخل

---

(١) (ظ ود): «فهم»!.

(٢) في النسخ «الثاني»، والذي يليه «الثالث»، وهو سبق قلم، وصوِّبت في هامش (ق ود).

(٣) انظر بعضها في: «الفروق»: (١/ ٨٦)، ولم يذكر المصنف العاشرة.

عليه قلب معناه إلى الاستقبال، وبقي لفظه على حاله، والتقدير الأول أفقه في العربية، لموافقته تصرُّف العرب في إقامتها الماضي مقام المستقبل، وتنزيلها المنتظر منزلة الواقع المتيقَّن، نحو: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١] ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الكهف:٩٩] ونظائره، فإذا تقرر ذلك في الفعل المجرد فليُفهم مثله في[١] المقارن لأداة الشرط، وأيضًا فإن تغيير الألفاظ أسهل عليهم من تغيير المعاني، لأنهم يتلاعبون بالألفاظ مع محافظتهم على المعنى، وأيضًا فإنهم إذا ٱعتزموا[٢] الشرط أتوا بأداته، ثم أتبعوها فعله يتلوه الجزاء. فإذا أتوا بالأداة جاءوا بعدها بالفعل، وكان حقُّه أن يكون مستقبلاً لفظًا ومعنًى، فعدلوا عن لفظ المستقبل إلى لفظِ[٣] الماضي لما ذكرنا، فعَدَلوا من صيغة إلى صيغة، وعلى التقدير الثاني؛ كأنهم وضعوا فعلِ الشرط والجزاء أولاً ماضيين، ثمَّ أدخلوا عليهما الأداة فانقلبا مستقبلَين، والترتيب والقصد يأبى ذلك، فتأمَّله.

(ظ/١٣ب) **المسألة الثانية**[٤]: قال تعالى حكاية[٥] عن عيسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾ [المائدة: ١١٦] فهذا شرط دخل على ماضي اللفظ، وهو ماضي المعنى قطعًا؛ لأنّ المسيحَ إما أن يكون صَدَر هذا الكلام منه بعد رفعه إلى السماء، أو يكون حكاية ما يقوله يوم القيامة، وعلى التقديرين، فإنما تعلق الشرط وجزاؤه بالماضي.

---

(١) سقطت من (ظ ود).
(٢) من (ظ ود)، و(ق): «اعترضوا» وفي المطبوعة: «أعربوا».
(٣) من (ق).
(٤) انظر: «الفروق»: (١/٨٦).
(٥) من (ق).

وغَلِط على الله من قال: إن هذا القول وقع منه في الدنيا قبل رفعه، والتقدير: إن أكن أقول هذا فإنك تعلمه، وهذا تحريف للآية؛ لأن هذا جوابٌ، إنما صَدَر منه بعد سؤال الله له عن ذلك، والله لم يسأله وهو بين أظهر قومه، ولا اتخذوه وأمه إلـٰهين إلا بعد رفعه بمئين من السنين. فلا يجوز تحريف كلام الله انتصارًا لقاعدةٍ (ق/١٧ب) نحوية، هَدْم مئةٍ أمثالها أسهل من تحريف معنى الآية.

وقال ابن السراج[1] في «أصوله»[2]: «يجب تأويلهما بفعلَين مستقبلَين تقديرهما: إن يثْبُت[3] في المستقبل أني قلته في الماضي يثبت أنك علمته، وكلّ شيءٍ تقرَّر في الماضي كان ثبوته في المستقبل [معلومًا]، فيحسن التعليق عليه».

وهذا الجواب أيضًا ضعيف جدًّا، ولا يُنبىء عنه اللفظ، وليت شعري ما يصنعون بقول النبي ﷺ لعائشة[4]: «**إِنْ كُنْتِ أَلْمَمْتِ بِذَنْبٍ فَاسْتَغْفِرِي اللهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ**»[5]، هل يقول عاقل: إن الشرط هنا مستقبل؟!.

أما التأويل الأول؛ فمنتفٍ هنا قطعًا. وأما الثاني؛ فلا يخفى وجه

---

(١) هو: محمد بن السري البغدادي أبو بكر بن السرَّاج النحوي ت(٣١٦).
انظر: «معجم الأدباء»: (١٨/ ١٩٧)، و«إنباه الرواة»: (٣/ ١٤٥)، و«بغية الوعاة»: (١/ ١٠٩).

(٢) (٢/ ١٩٠)، والعبارة بالمعنى، وما بين الحاصرتين من «الفروق».

(٣) من (ق).

(٤) من (ق).

(٥) أخرجه البخاري رقم (٢٦٦١)، ومسلم رقم (٢٧٧٠) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ في حديث الإفك الطويل.

التعسف فيه، وأنه لم يقصد: إن[1] يَثْبُت في المستقبل أنَّكِ أذنبتِ في الماضي فتوبي، ولا قصد هذا المعنى، وإنما المقصود المراد ما دل عليه الكلام: إن كان صدر منكِ ذنبٌ فيما مضى فاستقبليه بالتوبة، لم يُرِد إلا هذا الكلام.

وإذا ظهر فساد الجوابين، فالصواب أن يُقال: جملة الشرط والجزاء تارة تكون تعليقًا محضًا[2]، غير متضمن جوابًا لسائل: هل كان كذا؟ ولا مُتَضمِّن لنفي قول من قال: قد كان كذا؛ فهذا يقتضي الاستقبال، وتارة يكون مقصوده ومضمنه جواب سائل: هل وقع كذا؟ أو رَدّ قوله: قد وقع كذا، فإذا علق الجواب هٰهنا على شرط؛ لم يلزم أن يكون مستقبلاً لا لفظًا ولا معنًى، بل لا يصح فيه الاستقبال بحالٍ، كمن يقول لرجل: هل أَعْتقت عبدك[3]؟ فيقول: إن كنت قد أعتقته فقد أعتقته لله. فما للاستقبال هنا معنًى قط، وكذلك إذا قلتَ لمن قال: صحبتُ فلانًا، فتقول: إن كنت صحبته فقد أصبتَ بصحبته خيرًا. وكذلك إذا قلتَ له: هل أذنبتَ؟ فيقول: إن كنتُ قد أذنبتُ فإني قد تبت إلى الله واستغفرته. وكذلك إذا قال: هل قلت لفلان كذا؟ وهو يعلم أنه علم بقوله له، فيقول: إن كنت قلته فقد علمته، فقد عرفت أنّ هذه المواضع كلَّها مواضع ماضٍ لفظًا ومعنًى ليطابق السؤالُ الجوابَ، ويصح التعليق الخبري لا الوعدي. فالتعليق الوعدي يستلزم الاستقبال، وأما التعليق الخبري[4] فلا يستلزمه.

---

(١) (ق): «أنه» وكذا في نسخة كما في هامش (د).

(٢) من قوله: «إلا هذا الكلام...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) (ظ): «عدل»!.

(٤) من قوله: «لا الوعدي...» إلى هنا سقط من (د).

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٢٦ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٢٧﴾ [يوسف: ٢٦ ـ ٢٧] وتقول: إن كانت البيِّنة شهدت بكذا وكذا فقد صدقت، وهذه دقيقة خَلَت عنها كتب النحاة والفضلاء، وهي كما ترى وضوحًا وبرهانًا ولله الحمد.

المسألة الثالثة[١]: المشهور عند النحاة والأصوليين والفقهاء أن أداة «إن» لا يعلَّق عليها إلا محتمل الوجود والعدم، كقولك: «إن تأتني أكْرِمْك»، ولا يعلَّق عليها محقَّق الوجود، فلا تقول: «إن طلعت الشمس أتيتك»، بل تقول: «إذا طلعت الشمس أتيتك»، و«إذا» يعلق عليها النوعان.

واستشكل هذا بعض الأصوليين، فقال: قد وردت «إن» في القرآن في معلوم الوقوع قطعًا كقوله: (ق/١٨أ) ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣] وهو سبحانه يعلم أن الكفار في ريب منه. وقوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ﴾ [البقرة: ٢٤] ومعلوم قطعًا انتفاء فعلهم.

وأجاب عن هذا بأن قال: إن الخصائص الإلـٰهية لا تدخل في الأوضاع العربية، بل الأوضاع العربية[٢] مبنية على خصائص الخلق، والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب، وعلى منوالهم، فكل ما كان في عادة العرب حَسَنًا؛ أنزل القرآن على ذلك الوجه، أو قبيحًا لم ينزل

(١) انظر: «الفروق»: (١/ ٩٢ ـ ٩٣) للقرافي، وهو الذي أشار إليه المصنف بإيراد الإشكال وجوابه.
(٢) «بل الأوضاع العربية» ساقط من (د).

في القرآن، فكل (ظ/١٤أ) ما كان شأنه أن يكون في العادة مشكوكًا فيه بين[١] الناس حَسُنَ تعليقُه بـ«إن» من قبل الله ومن قبل غيره، سواء كان معلومًا للمتكلم أو للسامع أم لا.

ولذلك يحسن من الواحد منا أن يقول: «إن كان زيد في الدار فأكرمه»، مع علمه بأنه في الدار؛ لأنَّ حصول زيد في الدار شأنه أن يكون في العادة مشكوكًا فيه، فهذا هو الضابط لما يعلق على «إن»، فاندفع الإشكال.

قلتُ: هذا السؤال لا يرد، فإن الذي قاله القوم: إن الواقع ولابد لا يُعلّق بـ«إن»، وأما ما يجوز أن يقع ويجوز أن لا يقع؛ فهو الذي يُعلق بها، وإن كان بعد وقوعه متعين الوقوع، وإذا عرفت هذا فتدبر قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾ ﴾ [الشورى: ٤٨] كيف أتى في تعليق الرحمة المحققة إصابتها من الله تعالى بـ«إذا»، وأتى في إصابة السيئة بـ«إن»، فإن ما يعفو الله عنه أكثر، وأتى في الرحمة بالفعل الماضي الدال على تحقيق الوقوع، وفي حصول السيئة بالمستقبل الدال على أنه غير محقق ولابدّ، وكيف أتى في وصول الرحمة بفعل الإذاقة الدال على مباشرة الرَّحمة لهم، وأنها[٢] مذوقة لهم، والذوق هو أخصّ أنواع[٣] الملابسة وأشدها، وكيف أتى في وصول السيئة بمطلق الإصابة دون الذوق، وكيف أتى في[٤] الرحمة بحرف ابتداء

---

(١) (ظ): «من».
(٢) (ق): «وإنهم».
(٣) من (ظ).
(٤) من قوله: «وصول السيئة...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

الغاية مضافة إليه، فقال: ﴿مِنَّا رَحْمَةً﴾، وأتى في السيئة بباء السببية مضافة إلى كسب أيديهم، وكيف أكَّد الجملة الأولى التي تضمنت إذاقة الرحمة بحرف «إن» دون الجملة الثانية؛ وأسرار القرآن أكثر وأعظم من أن يحيط بها عقول البشر.

وتأمل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧] كيف أتى بـ«إذا» هٰهنا لما كان مسّ الضر لهم في البحر محققًا، بخلاف قوله: ﴿لَّا يَسْـَٔمُ ٱلْإِنسَـٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٌ قَنُوطٌ ۝٤٩﴾[1] [فصلت: ٤٩] فإنه لم يقيد مَسّ الشر هنا، بل أطلقه، ولما قيده بالبحر الذي هو[2] يتحقَّق فيه ذلك أتى بأداة «إذا».

وتأمل قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ ۖ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسًا ۝٨٣﴾ [الإسراء: ٨٣] كيف أتى هنا بـ«إذا» المشعرة بتحقيق الوقوع المستلزم لليأس، فإن اليأس إنما حصل عند تحقق مس الشر له، فكان الإتيانُ بـ«إذا» هٰهنا أدلَّ على المعنى المقصود من «إن»، بخلاف قوله: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ ۝٥١﴾ (ق/١٨ب) [فصلت: ٥١] فإنه لقلّة صبره وضَعْف احتماله، متى توقع الشرَّ أعرض وأطال في الدعاء. فإذا تحقق وقوعه كان يؤوسًا. ومثل هذه الأسرار في القرآن لا يرقى إليها إلا بموهبة من الله وفهم يؤتيه عبدًا في كتابه.

فإن قلت: فما تصنع بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ

---

(١) في جميع النسخ: «لا يسأم الإنسان من دعاء الخير وإن مسّه الشر فذو دعاءٍ عريض»! وهذا تلفيق بين آيتي فُصِّلت رقم (٤٩، ٥١) فالأولى: ﴿لَّا يَسْـَٔمُ ٱلْإِنسَـٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٌ قَنُوطٌ ۝٤٩﴾، والثانية: ﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ ۝٥١﴾.

(٢) ليست في (ق).

﴿أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦] والهلاك محقق.

قلتُ: التعليق ليس على مطلق الهلاك، بل على هلاك مخصوص، وهو هلاك لا عن ولد.

فإن قلت: فما تصنع بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾﴾ [البقرة: ١٧٢] وقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ ﴿١١٨﴾﴾ [الأنعام: ١١٨] وتقول العرب: إن كنتَ ابني فأطعني. وفي الحديث في السلام على الموتى: «وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ»[١] واللّحاق محقَّق، وفي قول الموصِي: إن متُّ فثلث مالي صدقة؟.

قلت: أما قوله: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾﴾؛ الذي حسَّن مجيء «إن» هٰهنا الاحتجاج والإلزام. فإن المعنى: إنَّ عبادتكم لله تستلزم شكركم له، بل هي الشكر نفسه، فإن كنتم ملتزمين[٢] لعبادته داخلين في جملتها؛ فكلوا من رزقه واشكروه على نِعَمه، وهذا كثيرًا ما يُوْرَد في الحِجَاج كما تقول للرجل: إن كان الله ربك وخالقك فلا تعصه، وإن كان لقاء الله حقًّا فتأهَّب له، وإن كانت الجنة حقًّا فتزوَّد لها، وهذا أحسن من جواب من أجاب: بأنَّ «إنْ» هنا قامت مقام «إذا»، وكذا قوله: ﴿إِن كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ ﴿١١٨﴾﴾، وكذا قولهم: «إن كنت ابني فأطعني»، ونظائر ذلك.

وأما قوله: «وَإِنَّا إِنْ شَاءَ (ظ/١٤ب) اللهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ»؛ فالتعليق

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٩٧٤، ٩٧٥) من حديث عائشة وبريدة بن الحصيب ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) (د): «مستلزمين».

هنا ليس لمطلق الموت، وإنما هو للحاقهم بالمؤمنين، ومصيرهم إلى حيث صاروا.

وأمَّا قول الموصِي: إن متُّ فثلث مالي صدقة؛ فلأنّ الموت وإن كان محققًا، لكن لما لم يُعرف تعيُّن وقته، وطال الأمد[1]، وانفرجت[2] مسافة أمنية الحياة، نُزِّلَ منزلة المشكوك فيه[3]، كما هو الواقع الذي تدلُّ عليه أحوال العباد، فإن عاقلاً لا يتيقّن الموت، ويرضى بإقامته على حالٍ لا يحب الموتَ عليها أبدًا، كما قال بعض السلف: ما رأيت يقينًا لاشك فيه أشبهَ بشكٍّ لا يقينَ فيه من الموت[4]، وعلى هذا حمل بعض أهل المعاني قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾ ﴾ [المؤمنون: ١٥ ـ ١٦] فأكَّدَ الموتَ باللام، وأتى فيه باسم الفاعل الدَّال على الثبوت، وأتى في البعث بالفعل، ولم يؤكده.

المسألة الرابعة: قد يُعلَّقُ الشرط بفعل محال ممتنع الوجود، فيلزمه محال آخر، وتصدق الشرطية دون مفرديها. أما صدقها؛ فلاسْتِلْزام[5] المحالِ المحالَ. وأما كذب مفرديها؛ فلاستحالتهما، وعليه: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَـٰبِدِينَ ﴿٨١﴾ ﴾ [الزخرف: ٨١] ومنه: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ومنه: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ ﴾ [الإسراء: ٤٢] ونظائره كثيرة.

---

(١) (ق): «الأمل».
(٢) (ظ ود): «وانفردت».
(٣) من (ق).
(٤) قاله أبو حازم المدني، انظر «الحلية»: (٣/ ٢٣٢).
(٥) (ظ ود): «فلا يستلزم».

وفائدة الربط بالشرط (ق/١٩أ) في مثل هذا أمران؛ أحدهما: بيان استلزام إحدى القضيتين للأخرى. والثاني: أَنَّ اللازم منتف، فالملزوم كذلك، فقد تبين من هذا أن الشرطَ يُعلَّقُ به المحقق الثبوت، والممتنع الثبوت، والممكن الثبوت.

المسألة الخامسة: اختلف سيبويه ويونس[1] في الاستفهام الداخل على الشرط؛ فقال سيبويه: يعتمد على الشرط وجوابه، فيُقدَّم أولاً، ويكون بمنزلة القَسَم، نحو قوله: ﴿أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤] وقوله: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٤].

وقال يونس: يعتمد على الجزاء فتقول: إن مت أفأنت خالد؟ والقرآن مع سيبويه، والقياس أيضًا، كما يتقدم القسم ليكون جملة الشرط والجزاء مقسمًا عليها ومستفهمًا عنها، ولو كان كما قال يونس، لقال: فإن مت أَفهم الخالدون.

المسألة السادسة: اختلف الكوفيون والبصريون فيما إذا تقدم أداة الشرط جملة تصلح أن تكون جزاءً، ثم ذكر فعل الشرط، ولم يذكر له جزاء، نحو: أقوم إن قمت؛ فقال ابن السرَّاج[2]: الذي عندي أن الجوابَ محذوف، يغني[3] منه الفعل المتقدم. قال: وإنما يُستعمل هذا على وجهين؛ إما أن يضطر إليه شاعر، وإما أن يكون المتكلّم به محقِّقًا بغير شرط ولا نية، فقال: أجيئك، ثم يبدو له أَنْ لا يجيئه إلاّ

---

(١) هو: يونس بن حبيب الضبِّي مولاهم البصري أبو عبدالرحمن النحوي، سمع من العرب وأخذ عنه سيبويه ت(١٨٢).
انظر: «إنباه الرواة»: (٤/ ٧٤)، و«بغية الوعاة»: (٢/ ٣٦٥).

(٢) في «الأصول»: (٢/ ١٨٧).

(٣) (ق ود): «كفى».

بسبب، فيقول: إن جئتني، فيشبه الاستثناء ويغني عن الجواب ما تقدم، وهذا قول البصريين.

وخالفهم أهل الكوفة، وقالوا: المتقدم هو الجزاء، والكلام مرتبط به، وقولهم في ذلك هو الصواب، وهو اختيار الجرجاني[1]، قال: «الدليل على أنك إذا قلت: آتيك إن أتيتني، كان الشرط متصلاً بآتيك، وأن الذي يجري في كلامهم: لابدّ من إضمار الجزاء، ليس على ظاهره، وأما إن علمنا على ظاهرٍ يُوْقِفُنا[2] أن الشرط متقدم في النفس على الجزاء، صار من ذلك شيئان: ابتداءُ كلام ثانٍ، ثم اعتقاد ذلك يؤدي إلى إبطال ما اتفق عليه العقلاء في الأيمان، من افتراق الحكم بين أن يصل الشرط في نطقه، وبين أن يقف، ثم يأتي بالشرط، وأنّه إذا قال لعبده: «أنت حرٌّ إن شاء الله»، فوَصَل لم يعتق، ولو وقف، ثم قال: «إن شاء الله»، فإنه يعتق.

فإذا سمعت ما قلنا عرفت خلاف المسألة، فالمشهور من مذهب البصريين امتناع تقديم الجزاء على الشرط» هذا كلامه.

قلت: ولم يكن به حاجة في تقرير الدليل إلى الوقف بين الجملة الأولى وجملة الشرط، فالدلالة قائمة ولو وصل، فإنه إذا قال: «أنت حر»، فهذه جملة خبرية، ترتب عليها حكمها، عند تمامها[3]،

---

(١) هو: عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني أبو بكر العلاّمة شيخ العربية صاحب «الدلائل، والأسرار» ت(٤٧١).
انظر: «إنباه الرواة»: (٢/ ١٨٨)، و«طبقات الشافعية»: (٥/ ١٤٩)، و«السير»: (١٨/ ٤٣٢).

(٢) العبارة غير محررة في الأصول، والمثبت من (ق).

(٣) من قوله: «فالدلالة قائمة...» إلى هنا ساقط من (ق).

وقوله: «إن شاء الله» ليس تعليقًا لها عندكم، فإن التعليق إنّما يعمل في الجزاء، وهذه ليست بجزاء، وإنّما هي خبر محض، والجزاء عندكم محذوف، فلما قالوا: إنه لا يعتق، دل على أن المتقدم نفسه جزاء معلق، هذا (ظ/١٥أ) تقرير الدلالة، ولكن ليس هذا باتفاق، فقد ذهبت طائفة من السلف والخلف إلى أن الشرط إنما يعمل في (ق/١٩ب) تعليق الحكم، إذا تقدم على الطلاق[1]، فتقول: «إن شاء الله فأنت طالق»، فأما إن تقدَّم الطلاق، ثم عقبه بالتعليق، فقال: «أنت طالق إن شاء الله»؛ طلقت، ولا ينفع التعليق، وعلى هذا فلا يبقى فيما ذكر حُجَّة، ولكن هذا المذهب شاذ، والأكثرون على خلافه، وهو الصواب؛ لأنه إما جزاءٌ لفظًا ومعنًى قد اقتضاه التعليق على قول الكوفيين، وإما أن يكون جزاء في المعنى، وهو [نائب][2] عن[3] الجزاء المحذوف ودال عليه. فالحكم تَعلَّقَ به على التقديرين، والمتكلِّم إنّما بنى كلامه عليه.

وأما قول ابن السرَّاج: «إنه قصد الخبر جزمًا، ثم عقبه[4] بالجزاء»؛ فليس كذلك، بل بنى كلامه على الشرط، كما لو قال له: علَيَّ عشرة إلاّ درهمًا، فإنه لم يُقر بالعشرة ثم أنكر منها[5] درهمًا، ولو كان كذلك لم ينفعه الاستثناء.

ومن هنا قال بعض الفقهاء: إن الاستثناء لا ينفع في الطلاق،

---

(١) (ق): «الإطلاق».

(٢) في الأصول: «ثابت»، والمثبت هو الصواب.

(٣) من (ق).

(٤) (ق): «علقه».

(٥) من (ق).

لأنه إذا قال: «أنت طالق ثلاثًا إلا واحدة»؛ فقد أوقع الثلاثة، ثم رفع منها واحدة، وهذا مذهب باطل!! فإن الكلام مبنيٌّ على آخره، مرتبط أجزاؤه بعضها ببعض، كارتباط التوابع من الصفات وغيرها بمتبوعاتها، والاستثناء لا يستقلُّ بنفسه، فلا يقبل إلا بارتباطه بما قبله، فجرىٰ مجرىٰ الصفة والعطف.

ويلزم أصحاب هذا المذهب أن لا ينفع الاستثناء في الإقرار؛ لأنّ المقَرَّ به لا يرتفع بعد[1] ثبوته، وفي إجماعهم على صِحَّتِه دليلٌ على إبطال هذا المذهب، وإنّما احتاج الجُرجاني إلى ذكر الفرق بين أن يقف أو يصل؛ لأنه إذا وقف عَتَقَ العبد، ولم ينفعه الاستثناء، وإذا وصل لم يعتق، فدل على أن الفرق بين وقوع العتق وعدمه هو السكوت. والوصل هو المؤثر في الحكم لا تقدم الجزاء وتأخُّره، فإنه لا تأثير له بحال. وما ذكر ابن السرَّاج، أنه إنّما يأتي في الضرورة؛ ليس كما قال، فقد جاء في أفصح الكلام، وهو كثير جدًّا، كقوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ۝١٧٢﴾ [البقرة: ١٧٢] وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ١١٨]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ۝١١٨﴾ [آل عمران: ١١٨] وهو كثير.

فالصواب: هو[2] المذهب الكوفي، والتقدير إنما يُصَار إليه عند الضرورة، بحيث لا يتم الكلام إلا به، فإذا كان الكلام تامًّا بدونه، فأيُّ حاجة بنا إلى التقدير، وأيضًا فتقديم الجزاء ليس بدون تقديم الخبر والمفعول والحال ونظائرها.

---

(١) (ظ ود): «لا يرفع».
(٢) من (ق).

فإن قيل: الشرط له التصدير وضعًا[1]، فتقديم الجزاء عليه يخلُّ بتصديره.

قلنا: هذه هي[2] الشُّبهة التي منعت القائلين بعدم تقديمه، وجوابُها: أنكم إن عَنَيتم بالتصدير؛ أنه لا يتقدم معموله عليه، والجزاء معمول له؛ فيمتنع تقديمه، فهو نفس المتنازع فيه، فلا يجوز إثبات الشيء بنفسه، وإن عَنَيتم به أمرًا آخر؛ لم يلزم منه امتناع التقديم.

ثم نقول: الشرط والجزاء جملتان، قد صارتا بأداة الشرط (ق/ ٢٠أ) جملة واحدة، وصارت الجملتان بالأداة كأنهما مفردان، فأشبها المفردين في باب الابتداء والخبر، فكما لا يمتنع تقديم الخبر على المبتدأ فكذلك تقديم الجزاء، وأيضًا: فالجزاء هو المقصود والشرط قيدٌ فيه، وتابعٌ له، فهو من هذا الوجه رتبته التقديم طبعًا، ولهذا كثيرًا ما يجيء الشرط متأخِّرًا عن المشروط؛ لأنَّ المشروط هو المقصود، وهو الغاية، والشرط سببٌ ووسيلة، فتقديم المشروط هو تقديم الغايات على وسائلها، ورتبتها التقديم ذهنًا، وإن تقدمت الوسيلة وجودًا، فكل منهما له التقدم بوجه، وتقدم الغاية أقوى، فإذا وقعت في مرتبتها، فأيّ حاجةٍ إلى أن نقدرها متأخِّرة، وإذا انكشف الصوابُ، فالصوابُ أنْ تدور معه حيثما دار.

المسألة السابعة: «لو» يُؤتَى بها للرَّبط، لتعلق ماضٍ بماض، كقولك: «لو زرتني لأكرمتك»، ولهذا لم تجزم إذا دخلت على مضارع؛ لأنَّ الوضع للماضي لفظًا ومعنًى، كقولك: «لو يزورني زيد

---

(١) (ظ ود): «وصفًا».

(٢) من (ق).

لأكرمته»، فهي في الشرط نظير «إن» في الرَّبط بين الجملتين، لا في العمل، ولا في الاستقبال، وكان بعض فضلاء المتأخرين، وهو: تاج الدين الكِنْدي[1]، يُنكر أن تكون «لو» حرف شرط، وغَلَّط الزَّمخشريَّ[2] في عَدِّها (ظ/١٥ب) في أدوات الشرط[3]، قال الأندلسي في «شرح المفصل»[4]: فحكيت ذلك لشيخنا أبي البقاء[5] فقال: غَلِط تاج الدين في هذا التغليط، فإن «لو» تربط شيئًا بشيء، كما تفعل «إن».

قلت: ولعلَّ النزاع لفظيّ؛ فإن أُريد بالشرط: الربط المعنوي الحُكْمي، فالصواب ما قاله أبو البقاء، والزمخشري، وإن أريد بالشرط: ما يعمل في الجزأين، فليست من أدوات الشرط.

المسألة الثامنة[6]: المشهور أن «لو» إذا دخلت على ثبوتين نَفَتْهما، أو نفيين أثبتتهما، أو نفي وثبوت؛ أثبتت المنفيّ، ونفت المثبت،

---

(١) هو: زيد بن الحسن بن زيد أبو اليُمن تاج الدين الكندي، العلامة ذو الفنون ت(٦١٣).
انظر «معجم الأدباء»: (١١/ ١٧١)، و«السير»: (٢٢/ ٣٤).

(٢) هو: محمود بن عمر بن محمد أبو القاسم جار الله الزمخشري الحنفي المعتزلي، صاحب التصانيف، ت(٥٣٨).
انظر: «إنباه الرواة»: (٣/ ٢٦٥)، و«السير»: (٢٠/ ١٥١).

(٣) انظر «شرح المفصَّل»: (٨/ ١٥٥) لابن يعيش.

(٤) هو: القاسم بن أحمد بن الموفَّق اللورقي الأندلسي، علم الدين النحوي ت(٦٦١)، له شرح كبير على «المفصَّل». قال القِفطي: «استوفى فيه القول، لا يقصر أن يكون في مقدار كتاب أبي سعيد السيرافي في شرح سيبويه» اهـ.
انظر: «معجم الأدباء»: (١٦/ ٢٣٤)، و«إنباه الرواة»: (٤/ ١٦٧)، وانظر أيضًا ص/ ١٠٤ من هذا الجزء.

(٥) هو أبو البقاء العكبري النحوي الحنبلي (ت ٦١٦). «ذيل الطبقات»: ٢/ ١١٥.

(٦) انظر: «الفروق»: (١/ ٨٩ ـ ٩٢).

وذلك لأنها تدلُّ على امتناع الشيء لامتناع غيره. وإذا امتنع النفي صار إثباتًا، فجاءت الأقسام الأربعة، وأُورِدَ على هذا أمور:

أحدها: قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ﴾ [لقمان: ٢٧]، ومقتضى ما ذكرتم أن تكون كلمات الله تعالى قد نفِدَت، وهو محال؛ لأن الأول ثبوت، وهو كون أشجار الأرض أقلامًا والبحار مدادًا لكلماته، وهذا منتفٍ. والثاني وهو قوله: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾، فيلزم أن يكون ثبوتًا.

الثاني: قول عمر: «نعمَ العبدُ صهيبٌ لو لم يَخَفِ اللهَ لَمْ يَعْصِه»[1]. فعلى ما ذكرتم يكون الخوف ثابتًا لأنَّه منفيّ، والمعصية كذلك، لأنَّها منفية أيضًا، وقد اختلفت أجوبةُ الناس عن ذلك.

فقال أبو الحسن بن عُصْفور[2]: «لو» في الحديث بمعنى «إن» لمطلق الربط فلا يكون نفيها إثباتًا ولا إثباتها نفيًا، فاندفع الإشكال.

وفي هذا الجواب ضَعْف بيِّن، فإنه لم يقصد في الحديث مطلق الربط كما قال، وإنما قصد ارتباط مُتَضمِّن لنفي الجزاء ولا سيق

---

(١) اشتهر هذا الأثر على ألسنة الأصوليين وأهل العربية عن عمر ـ رضي الله عنه ـ، ولم يوقَف له على إسنادٍ بعد الفحص والتتبع.
انظر: «المقاصد الحسنة»: (ص/ ٤٤٩)، و«كشف الخفاء»: (٢/ ٤٢٨).
ولشيخ الإسلام ابن تيمية رسالة في شرح هذا الأثر، ساقها السيوطي برمّتها في «الأشباه والنظائر النحوية»: (٤/ ٦٥).

(٢) هو: علي بن مؤمن بن محمد أبو الحسن بن عصفور الحضرمي الإشبيلي النحوي ت(٦٦٣) وقيل غير ذلك.
انظر: «إشارة التعيين»: (ص/ ٢٣٦)، و«بغية الوعاة»: (٢/ ٢١٠).

الكلام إلا لهذا، ففي هذا[1] الجواب إبطال خاصية «لو» التي فارقت بها سائر أدوات الشرط.

وقال غيره: «لو» في أصل[2] اللغة لمطلق الربط، وإنما (ق/ ٢٠ب) اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيًا وبالعكس، والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة.

حَكَى هذا الجواب القَرَافي[3] عن الخُسْرُوشَاهِي[4]، وهو أفسد من الذي قبله بكثير!! فان اقتضاء «لو» لنفي الثابت بعدها وإثبات المنفي، متلقًّى من أصلِ وَضْعها لا من العُرْف[5] الحادِث، كما أن معاني[6] سائر الحروف؛ من نفي أو تأكيد أو تخصيص، أو بيان أو ابتداءٍ أو انتهاء؛ إنما هو متلقًّى من الوضع لا من العرف، فما قاله ظاهر البُطْلان.

الجواب الثالث: جواب الشيخ أبي محمد ابن عبدالسلام[7] وغيره، وهو: أنَّ الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد، فينتفي عند انتفائه، وقد يكون له سببان، فلا يلزم من عدم أحدهما عدمه؛ لأنَّ

---

(١) من (ق).

(٢) من (ق).

(٣) هو: أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن أبو العباس القرافي المالكي الأصولي الفقيه ت(٦٨٤)، صاحب التصانيف، ومنها: «الفروق» الذي ينقل منه المؤلف.
انظر: «الديباج المذهب»: (ص/ ٦٢)، و«شجرة النور»: (ص/ ١٨٨).

(٤) هو: عبدالحميد بن عيسى بن عمُّويه بن يونس أبو محمد الخُسْرُوشاهي ت(٦٥٢).
انظر: «شذرات الذهب»: (٥/ ٢٥٥)، و«الأعلام»: (٣/ ٢٨٨).

(٥) (ظ ود): «الحرف»!.

(٦) سقطت من (ق).

(٧) هو: عبدالعزيز بن عبدالسلام، سلطان العلماء، ت(٦٦٠).

السبب الثاني يَخْلُف السبب الأول، كقولنا في زوجٍ هو ابن عم: «لو لم يكن زوجًا لوَرِث»، أي بالتعصيب، فإنهما سببانِ لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر، وكذلك الناس هـٰهنا في الغالب، إنما لم يعصوا لأجل الخوف، فإذا ذهب الخوف عنهم عصوا، لاتحاد السبب في حقهم، فأخبر عمرُ أنَّ صهيبًا اجتمع له سببان يمنعانه المعصية: الخوف والإجلال، فلو انتفى الخوف في حقه، لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال، وهذا مدحٌ عظيم له.

قلت: وبهذا الجواب بعينه يجاب عن قوله ﷺ في ابنة حمزة[1]، **«إنَّها لَوْ لَمْ تكُنْ رَبِيْبَتِي في حَجْرِي لَما حَلَّتْ لي إنَّها ابْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ»** أي: فيها سببان يقتضيان التحريم، فلو قُدِّرَ انتفاء أحدهما لم ينتف التحريم للسبب الثاني.

وهذا جوابٌ حَسَنٌ جدًّا.

الجواب الرَّابع: ذكره بعضهم بأن قال: جواب «لو» محذوف وتقديره: «لو لم يخفِ اللهَ لعصمه فلم يعصه بإجلاله له[2] ومحبته إيَّاه»، فإن الله يعصم عبدَه بالخوف تارة، و[المحبة][3] والإجلال

---

(١) كذا في الأصول، وهو وهم، فإن الذي قال فيها النبي ﷺ ذلك هي: بنت أبي سلمة؛ لأن أباها أبو سلمة أخو النبي من الرضاعة، وأمها أم سلمة زوج النبي، فهي ربيبته.

والحديث أخرجه البخاري رقم (٥١٠١)، ومسلم رقم (١٤٤٩) من حديث أم حبيبة بنت أبي سفيان ـ رضي الله عنهما ـ.

أما حديث بنت حمزة، فقال فيها النبي ﷺ: «إنها ابنة أخي من الرَّضاعة» أخرجه البخاري رقم (٢٦٤٥)، ومسلم رقم (١٤٤٧).

(٢) من (ق).

(٣) في الأصول: «والخوف»، والمثبت هو الصواب، بدليل ما بعده.

تارة، وعِصْمة الإجلال والمحبة أعظم من عِصْمة الخوف، لأَنَّ الخوف يتعلَّق بعقابه، والمحبة[1] والإجلال يتعلَّقان بذاته وما يستحقُّه تبارك وتعالى، فأين أحدهما من الآخر؟! ولهذا كان دينُ الحبِّ أثبت وأرسخ من دين الخوف وأَمكن وأعظم تأثيرًا، وشاهده ما نراه من طاعة المحب لمحبوبه وطاعة الخائف لمن يخافه، كما قال بعض الصحابة: «إنه ليستخرج حبه منِّي من الطاعة مالا يستخرجه الخوف»، وليس هذا موضع بسط هذا الشأن العظيم القدر، وقد بسطته في: «كتاب الفتوحات القدسية»[2].

الجواب الخامس[3]: أن «لو» أصلها أن تستعمل للرَّبط بين (ظ/١٦أ) شيئين كما تقدَّم، ثم إنها قد تستعمل لقطع الرَّبط، فتكون جوابًا لسؤالٍ محقَّق أو متوهَّم وقع فيه ربط، فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط، كما لو قال القائل: «إن لم يكن زيدٌ زوجًا لم يرث»، فتقول أنت: «لو لم يكن زوجًا لورث»، تريد[4]: أنَّ ما ذكره من الربط بين عدم الزوجية وعدم الإرث ليس بحق، فمقصودك قطع ربط كلامه لا ربطه، وتقول: «لو لم يكن زيد عالمًا لأُكرِم»، أي: لشجاعته، جوابًا لسؤال سائل يتوهَّم أنه لو لم يكن (ق/٢١أ) عالمًا لما أُكرِم، فيربط بين عدم العلم والإكرام، فتقطع أنت ذلك الربط، وليس مقصودك أن تربط بين عدم العلم والإكرام؛ لأنَّ ذلك ليس بمناسِب ولا من أغراض العقلاء، ولا يتجه كلامك إلا على عدم الرَّبط.

---

(١) من قوله: «والاجلال تارة...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) لم يُعثر على شيءٍ من نسخه الخطية، انظر: «ابن القيم حياته وآثاره»: (ص/٢٧٨).
(٣) هذا الجواب للقرافي في كتابه «الفروق»: (١/ ٩٠).
(٤) ليست في (ظ).

كذلك الحديث، لما كان الغالب على الناس أن يرتبط عصيانُهم بعدم خوفهم، وأَنَّ ذلك في الأوهام؛ قَطَعَ عُمَرُ هذا الربط، وقال: «لو لم يخفِ اللهَ لم يعصه».

وكذلك لما كان الغالبُ على الأوهام أَنَّ الأشجار كلَّها إذا صارت[1] أقلامًا، والبحار المذكورة كلها تُكْتَب بها الكلمات الإلـٰهية، فلعلَّ الوهم يقول: ما يُكتب بهذا شيءٌ إلا نَفِدَ كائنًا ما كان، فقطع الله تعالى هذا الربط، ونفى هذا الوهم، وقال: ﴿مَّا نَفِدَتْ﴾[2].

قلت: ونظير هذا في الحديث: أنَّ زوجته لما توهَّمت أن ابنة عمه حمزة[3] تحلّ له؛ لكونها بنت عمه، فقطع هذا الربط بقوله: «إنها لا تحل»، وذكر للتحريم سببين: الرَّضَاعة، وكونها ربيبة له، وهذا جواب القَرَافي، قال: «وهو أَصْلح من الأجوبة المتقدِّمة من وجهين؛ أَحدهما: شموله للحديث والآية، وبعض الأجوبة لا تنطبق على الآية. والثاني: أَنَّ ورود «لو» بمعنى «إن» خلاف الظاهر، وما ذكرته[4] لا يتضمن خلاف الظاهر».

قلت: وهذا الجواب فيه ما فيه، فإنه إن ادَّعى أَنّ «لو» وُضِعت أو جيء بها لِقَطْع الرَّبط فغلط، فإنها حرف من حروف الشرط التي مضمونها ربط السبب بمسببه والملزوم بلازمه، ولم يُؤْتَ بها لقطع هذا الارتباط ولا وُضِعت له أصلاً، فلا يفسر الحرف بضد موضوعه.

ونظير هذا قول من يقول: إن «إلا» قد تكون بمعنى «الواو»،

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) «وقال: ما نفدت» سقطت من (د).

(٣) (ق): «بنت حمزة»، وانظر ما تقدم (ص/ ٩٤ حاشية ١) من التعليق والتصحيح.

(٤) (ظ ود): «ذكره».

وهذا فاسد، فإن «الواو» للتَّشْريك والجمع، و«إلا» للإخراج وقطع التشريك، ونظائر ذلك.

وإن أراد: أَنَّ قَطْع الربط المتوهَّم مقصودٌ للمتكلم من أدلة؛ فهذا حق، ولكن لم ينشأ هذا من حرف «لو»، وإنَّما جاء من خصوصية ما صحبها من الكلام المتضمِّن لنفي ما توهَّمه القائل أو ادَّعاه، ولم يأت من قِبَل «لو».

فهذا كلام هؤلاء الفضلاء في هذه المسألة، وإنما جاء الإشكال سؤالاً وجوابًا من عدم الإحاطة بمعنى هذا الحرف ومقتضاه وحقيقته، وأنا أذكر حقيقة هذا الحرف ليتبين سر المسألة بعون الله:

فاعلم أن «لو» حرف وُضِع للملازمة بين أمرين، يدل على أَنّ الجزء[1] الأول منهما ملزوم والثاني لازم، هذا وَضْعُ هذا الحرف وطبيعته، وموارده في هذه الملازمة أربعة؛ فإنه إما أنْ يلازم بين ثبوتين أو نفيين، أو بين ملزوم مثبت ولازم منفي، أو عكسه، ونعني بالثبوت والنفي هنا: الصوري اللفظي لا المعنوي[2].

فمثال الأول: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّيٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾﴾ [النساء: ٦٤]، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾﴾ [النساء: ٦٦]، ونظائره.

ومثال الثاني: «لَوْ لَمْ تكُنْ رَبِيبَتِي في حَجْرِي لَما حَلَّتْ لي»،

---

(١) (ق): «الجزءين».

(٢) العبارة في (ق): «ونعني بالثبوت هنا وبالنفي الصوري اللفظي لا المعنوي»!.

و«لَوْ لَمْ يَخَفِ اللهَ لَمْ يَعْصِهِ»[1].

ومثال الثالث: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧].

ومثال الرابع: «لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا لَذَهَبَ اللهُ بِكُمْ وَلَجاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ فَيَسْتَغْفِرُوْنَ فَيَغفر لَهُمْ»[2]. فهذه صور ورودها على النفي والإثبات.

وأما حكم ذلك فأمران:

أحدهما: نفي الأول لنفي الثاني؛ لأنَّ الأول ملزوم والثاني لازم، والملزوم عدم عند عدم لازمه.

والثاني: تحقُّق الثاني لتحقق الأول؛ لأنَّ تحقق الملزوم يستلزم تحقق لازمه.

فإذا عرفت هذا فليس في طبيعة «لو» ولا وضعها ما يؤذن بنفي واحد من الجزءين ولا إثباته، وإنما (ظ/١٦ب) طبيعتها وحقيقتها الدَّلالة على التلازم المذكور؛ لكن إنما يُؤْتى بها للتلازم المتضمِّن نفي اللازم أو الملزوم أو تحققهما، ومن هنا نشأَت الشُّبهة، فلم يؤتَ بها لمجرد التلازم مع قطع النظر عن ثبوت الجزءين أو نفيهما، فإذا دخلت على جزءين متلازمين قد انتفى اللازم منهما، اسْتُفيد نفي الملزوم من قضية اللزوم، لا من نفس الحرف.

وبيانُ ذلك: أنَّ قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] لم يستفد نفي الفساد من حرف «لو»، بل الحرف دخل

---

(١) تقدما (ص/ ٩٢، ٩٤).

(٢) أخرجه مسلم رقم (٢٧٤٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ، وجاء بنحوه من حديث أبي أيوب الأنصاري عند مسلم أيضًا.

على أمرين قد عُلِم انتفاء أحدهما حسًّا فلازمت بينه وبين ما[1] يريد نفيه من تعدد الآلهة، وقضية الملازمة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه، فإذا كان اللازم منتفيًا قطعًا وحسًّا انتفى ملزومه لانتفائه، لا من حيث الحرف، فهنا أمران:

أحدهما: الملازمة التي فهمت من الحرف.

والثاني: انتفاء اللازم المعلوم بالحس. فعلى هذا الوجه ينبغي أن يفهم انتفاء اللازم والملزوم بـ«لو»، فمن هنا قالوا: إن دخلت على مُثْبَتَين صارا منتفيين، بمعنى أن الثاني منهما قد عُلِم انتفاؤه من خارج، فينتفي الأول لانتفائه، وإذا دخلت على منفيين أثبتتهما كذلك أيضًا؛ لأنها تدخل على ملزوم محقَّق الثبوت من خارج، فيتحقق ثبوت لازمه كما في قوله: «لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا» فهذا الملزوم وهو صدور الذنب متحقق[2] في الخارج من البشر، فتحقق لازِمُه وهو: بقاء النوع الإنساني وعدم الذهاب به؛ لأنَّ الملازمة وقعت بين عدم الذنب وعدم البقاء، لكن عدم الذنب منتف قطعًا فانتفى لازمه، وهو عدم الذهاب بنا فثبت الذنب وثبت البقاء. وكذلك بقية الأقسام الأربعة تُفْهَم على هذا الوجه.

وإذا عُرِف هذا؛ فاللازم الواحد قد يلزم ملزومات متعددة؛ كالحيوانية اللازمة للإنسان والفرس وغيرهما، فيقصد المتكلِّم إثبات الملازمة بين بعض تلك الملزومات واللازم على تقدير انتفاء البعض الآخر، فيكون مقصوده: أنَّ الملازمة حاصلة على تقدير انتفاء ذلك

---

(١) من (ق).

(٢) (ق): «يتحقق».

الملزوم الآخر، فلا يتوهَّم المتوهِّم انتفاء اللازم عند نفي ملزوم معيَّن، فإن الملازمة حاصلة بدونه، (ق/٢٢أ) وعلى هذا يُخرَّج: «**لَوْ لَمْ يَخَفِ اللهَ لَمْ يَعْصِهِ**»، وَ«**لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِي لَما حَلَّتْ لَي**»، فإن عدم المعصية له ملزومات وهي[1] الخشية والمحبة والإجلال، فلو انتفى بعضها وهو الخوف مثلاً، لم يبطل اللازم؛ لأنَّ له ملزومات أُخر غيره، وكذلك لو انتفى كون البنت ربيبته لما انتفى التحريم، لحصول الملازمة بينه وبين وصف آخر، وهو الرَّضاع، وذلك الوصف ثابت، وهذا القسم[2] إنما يأتي في لازم له ملزومات متعددة، فيقصد المتكلم تحقق الملازمة على تقدير نفي ما نفاه منها.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ﴾ [القمان: ٢٧] فإن الآية سِيْقت لبيان أن أشجار الأرض لو كانت أقلامًا، والبحار مِدَادًا، فكُتِبت بها كلماتُ الله؛ لنفدت البحارُ والأقلامُ، ولم تنفد كلمات الله، فالآية سِيْقت لبيان الملازمة بين عدم نفاد كلماته، وبين كون الأشجار أقلامًا، والبحار مدادًا يُكْتب بها، فإذا كانت الملازمة ثابتة على هذا التقدير الذي هو أبلغ تقديرٍ يكون في نفاد المكتوب؛ فثبوتها على غيره من التقادير أولى.

ونوضِّح هذا بضرب مثل يُرْتقى منه إلى فهم مقصود الآية: إذا قلت لرجل لا يعطي أَحدًا شيئًا: «لو أَنَّ لك الدنيا بأسرها ما أعطيت أحدًا منها شيئًا»، فإنك إنما[3] قصدت أن عدم إعطائه ثابت على أعظم التقادير التي تقتضي الإعطاء، فلازَمْتَ بين عدم إعطائه وبين

---

(١) (ظ ود): «ملزومان وهي».
(٢) ليست في (ق).
(٣) (ظ ود): «إذا».

أعظم أسباب الإعطاء، وهو كثرة ما يملكه، فدلَّ هذا على أن عدم إعطائه ثابت على ما هو دون هذا التقدير، وأن عدم الإعطاء لازم لكل تقدير، فافهم نظير هذا المعنى في الآية، وهو عدم نفاد كلمات الله تعالى، على تقدير أن الأشجارَ أقلامٌ، والبحارَ مدادٌ يُكْتَب بها، فإذا لم تنفد على هذا التقدير، كان عدم نفادها لازمًا له؛ فكيف بما دونه من التقديرات!! **فافهم هذه النكتة التي لا يسمح بمثلها كلُّ وقتٍ ولا تكاد تجدها في الكتب، وإنما هي من فتح الله وفضله، فله الحمد والمنة، ونسأله المزيد من فضله.**

فانظر كيف اتفقت القاعدة العقلية مع القاعدة النحوية، وجاءت النصوص بمقتضاهما معًا من غير خروجٍ عن مُوْجِب عقلٍ ولا لغةٍ ولا تحريفٍ لنصٍّ، **ولو لم** (ظ/١٧أ) **يكن في هذا التعليق إلا هذه الفائدة لساوت رحلة**، فكيف وقد تضمن من غُرَر الفوائد مالا يَنْفُق إلا على تُجَّارِه، وأما من ليس هناك فإنه يظن الجوهرة زجاجة، والزجاجة المستديرة المثقوبة جوهرة، ويزري على الجوهري ويزعم أنه لا يفرق بينهما!! والله المعين.

المسألة التاسعة[1]: في دخول الشرط على الشرط، ونذكر فيه ضابطًا مزيلاً للإشكال إن شاء الله، فنقول: الشرط الثاني تارة يكون معطوفًا على الأول وتارة لا يكون، والمعطوف تارة يكون معطوفًا على فعل الشرط وحده، (ق/٢٢ب)[2] وتارة يُعْطَف على الفعل مع الأداة، فمثال غير المعطوف: «إن قمتِ إن قعدتِ فأنت طالق».

---

(١) قارن بـ «الفروق»: (١/ ٨١ ـ ٨٥) للقرافي، ولم يذكر المصنف العاشرة.

(٢) (ق/ ٢٢ب) من النسخة (ق) ساقط من مصوَّرتي وينتهي السقط إلى قوله: «وممن نص. . .» ص/ ١٠٤.

ومثال المعطوف على فعل الشرط وحده: «إن قمتِ وقعدتِ». ومثال المعطوف على الفعل مع الأداة: «إن قمتِ وإن قعدتِ»، فهذه الأقسام الثلاثة أصول الباب وهي عشر صور:

أحدها: «إن خرجتِ ولبستِ»، فلا يقع المشروط إلا بهما كيفما اجتمعا.

الثانية: «إن لبست فخرجت»، لم يقع المشروط إلا بالخروج بعد اللبس، فلو خَرَجَت ثم لبست لم يحنث.

الثالثة: «إن لبست ثم خرجت»، فهذا مثل الأول، وإن كان «ثم» للتراخي فإنه لا يُعتبر هنا إلا حيث يظهر قصده.

الرابعة: «إنْ خرجت لا إنْ لبست»، فيحتمل هذا التعليق أمرين؛ أحدهما: جعل الخروج شرطًا، ونفي اللبس أن يكون شرطًا. الثاني: أن يجعل الشرط هو الخروج المجرد عن اللبس، والمعنى: إن خرجت لا لابسة، أي غير لابسة، ويكون المعنى إن كان منك خروج لا مع اللبس، فعلى هذا التقدير الأول يحنث بالخروج وحده، وعلى الثاني لا يحنث إلا بخروج لا لبس معه.

الخامسة: «إن خرجت بل إن لبست»، ويحتمل هذا التعليق أمرين؛ أحدهما: أن يكون الشرط هو اللبس دون الخروج فيختص الحنث به لأجل الإضراب، والثاني: أن يكون كل منهما شرطًا فيحنث بأيهما وجد، ويكون الإضراب عن الاقتصار، فيكون إضراب اقتصار لا إضراب[1] إلغاء، كما تقول: «أعطه درهمًا بل درهمًا آخر».

---

(١) من قوله: «الاقتصار...» إلى هنا ساقط من (ق).

السادسة: «إن خرجت أو إن لبست»، فالشرط أحدهما أيهما كان.

السابعة: «إن لبست لكن إن خرجت»، فالشرط الثاني [إن] وقع لغا الأول لأجل الاستدراك بـ«لكن».

الثامنة: أن يدخل الشرطُ على الشرط، ويكون الثاني معطوفًا بالواو، نحو: «إن لبست وإن خرجت»، فهذا يحنث بأحدهما.

فإن قيل: فكيف لم يحنِّثوه في صورة العطف على الفعل وحده إلا بهما، وحنثتموه هٰهنا بأيهما كان؟.

قيل: لأنه هناك جعل الشرط مجموعهما، وهنا جعل كل واحد منهما شرطًا برأسه، وجعل لهما جوابًا واحدًا، وفيه رأيان؛ أحدهما: أن الجواب لهما جميعًا وهو الصحيح، والثاني: أن جواب أحدهما، حُذِفَ لدلالة المذكور عليه، وهي أخت مسألة الخبر عن المبتدأ بجزءين.

التاسعة: أن يعطف الشرط الثاني بالفاء، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾[1] [البقرة: ٣٨]. فالجواب المذكور جواب الشرط الثاني، وهو وجوابه جوابِ الأول، فإذا قال: «إن خرجت فإن كلمت أحدًا فأنت طالق»، لم تَطْلُق حتى تخرج وتكلم أحدًا.

العاشرة[2]: وهي أن المسألة التي تكلم فيها الفقهاء دخول الشرط على الشرط بلا عطف، نحو: «إن خرجتِ إن لبستِ»، واختلف أقوالهم فيها، فمن قائل: إن المؤخر في اللفظ مقدَّم في المعنى، وأنه لا يحنث حتى يتقدم اللبس على الخروج، ومن قائل بل المقدَّم لفظًا هو المقدَّم معنًى، وذكر كلٌّ منهم حُجَجًا لقوله.

---

(١) بقية الآية: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ..﴾ والكلام عليه.

(٢) انظر: «الفروق»: (١/ ٨١)، وسيعيد المؤلف هذا البحث فيما سيأتي: (٣/ ١٢٣٧).

(ق/٢٢٣أ) وممن نص على المسألة [ابن] الموفَّق[١] الأندلسي في شرحه[٢]، فقال: إذا دخل الشرط على الشرط، وأُعيد حرف الشرط، توقّف وقوع الجزاء على وجود الشرط الثاني قبل الأول، كقولك: «إن أكلتِ إن شربتِ فأنت طالق»، فلا تطلق حتى يوجد الشرب منها قبل الأكل؛ لأنه معلق[٣] على أكلٍ معلَّقٍ على شربٍ، وهذا الذي ذكره أبو إسحاق في «المهذب»[٤]، وحكى ابن شاس في «الجواهر»[٥] عن أصحاب مالك عكسه، والوجهان لأصحاب الشافعي.

ولابد في المسألة من تفصيل وهو: أَنَّ الشرط الثاني إن كان متأخرًا في الوجود عن الأول؛ كان مقدرًا بالفاء، وتكون الفاء جواب الأول، والجواب المذكور جواب الثاني، (ظ/١٧ب) مثاله: «إن دخلت المسجد إن صليت فيه فلك أجر»، تقديره: فإن صليت فيه، وحذفت الفاء لدلالة الكلام عليها، وإن كان الثاني متقدمًا في الوجود على الأول؛ فهو في نية التقدم، وما قبله جوابه، والفاء مقدرة فيه، ومثله قوله عز وجل: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، تقديره: إن أراد الله أن يغويكم[٦]، فإن

---

(١) تحرفت في (ق) إلى: «الفرضي».
(٢) أي: شرحه للمفصّل للزمخشري، وتقدم نقل المؤلف عنه ص/ ٩١، وترجمته والتعريف بكتابه.
(٣) (ظ ود): «تعلق».
(٤) (١٠/ ٢١٥ ـ مع شرحه للعمراني).
(٥) (٢/ ٢٠٧) واسم الكتاب «عِقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة»، ومؤلّفه هو: عبدالله بن نجم بن شاس الجذامي السعدي أبو محمد ت(٦١٦).
انظر: «وفيات الأعيان»: (٣/ ٦١)، و«السير»: (٢٢/ ٩٩).
(٦) «تقديره: إن أراد الله أن يغويكم» سقطت من (ظ ود).

أردت أن أنصحَ لكم لا ينفعكم نُصْحِي، وتقول: «إن دخلت المسجدَ[1] إن توضأتَ فصل ركعتين»، تقديره: إن توضأت، فإن دخلت المسجد فصلِّ ركعتين، فالشرط الثاني هنا متقدِّم.

وإن لم يكن أحدهما متقدمًا في الوجود على الآخر، بل كان محتملاً للتقدم والتأخر؛ لم[2] يحكم على أحدهما بتقدم ولا تأخر، بل يكون الحكم راجعًا إلى تقدير المتكلِّم ونيته، فأيهما قدره شرطًا كان الآخر جوابًا له، وكان مقدرًا بالفاء تقدم في اللفظ أو تأخر، وإن لم يظهر نِيَّة ولا تقدير احتمل الأمرين، فمما ظهر فيه تقديم المتأخر، قول الشاعر:

إن تَسْتغيثوا بنا إنْ تُذْعَرُوا تَجِدوا … مِنَّا مَعَاقِلَ عِزٍّ زَانها الكَرَمُ[3]

لأنّ الاستغاثة لا تكون إلا بعد الذُّعر، ومنه قول ابن دُرَيد[4]:

فإنْ عَثَرتُ بَعْدها إنْ وألَتْ … نَفْسي مِن هَاتَا فقولاَ لاَ لَعَا

ومعلوم أن العثور مرة ثانية[5] إنما يكون بعد الذُّعر[6]، ومن المحتمل قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، يحتمل أن تكون الهبة شرطًا ويكون فعل الإرادة جوابًا له، ويكون التقدير: إن وهبت نفسها للنبي فإن أراد النبي أن يستنكحها فخالصة له، ويحتمل أن تكون

---

(١) (ق): «الدار».
(٢) (ق): «للتقديم والتأخير ولم».
(٣) البيت في «الخزانة»: (١١/ ٣٥٨) ولا يُعرف قائله.
(٤) ضمن المقصورة، وانظر «المقصورة»: (ص/ ٢٠ ـ مع شرح التبريزي).
(٥) (ق): «العبور الثاني».
(٦) كذا، والظاهر أن صوابها: «الوأل»

الإرادة شرطًا والهبة جوابًا له، والتقدير: إن أراد النبيُّ أن يستنكحها، فإن وهبت نفسها فهي خالصة له، يحتمل الأمرين، فهذا ما ظهر لي من التفصيل في هذه المسألة وتحقيقها، والله أعلم.

فائدة عظيمة المنفعة[١]

قال سيبويه[٢]: «الواو لا تدل على الترتيب ولا التعقيب، تقول: صمتُ رمضانَ وشعبانَ، وإن شئتَ: شعبان ورمضان، بخلاف «الفاء» و«ثم» إلا أنهم يقدمون في كلامهم ما هم به أَهَمُّ، وهُمْ ببيانِهِ أَعْنَىٰ، وإن كانا جميعًا يهمانهم ويَعْنيانهم»، هذا لفظُه.

قال السُّهيلي: وهو كلام مجمل يحتاج (ق/٢٣ب) إلى بسطٍ وتبيين، فيقال: متى يكون أحدُ الشيئين أحقَّ بالتقديم[٣]، ويكون المتكلم ببيانه أعنى.

قال: والجوابُ: أن هذا الأصل يجب الاعتناء به، لِعِظم منفعته في كتاب الله، وحديث رسوله؛ إذ لابدَّ من الوقوف على الحكمة في تقديم ما قدم وتأخير[٤] ما أخر، كنحو السَّمْع والبصر[٥]، والظلمات والنور، والليل والنهار، والجن والإنس في الأكثر، وفي بعضها: الإنس والجن، وتقديم السماء على الأرض في الذِّكر[٦]، وتقديم الأرض عليها في بعض الآي، ونحو: «سميع عليم»، ولم يجيء:

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٢٦٦).
(٢) في «الكتاب»: (١/٢١٨).
(٣) (ظ ود): «بالمتقدم».
(٤) (ق): «ما قدم في القرآن أو . . .».
(٥) (ظ ود): «السميع والبصير»، والمثبت من (ق) و«النتائج».
(٦) ليست في (ق).

«عليم سميع»، وكذلك: «عزيز حكيم» و«غفور رحيم»، وفي موضع واحد: «رحيم غفور» إلى غير ذلك مما لا يكاد ينحصر. وليس شيء من ذلك يخلو عن فائدة وحكمة، لأنه كلام الحكيم الخبير. وسنقدِّم بين يدي الخوض في هذا الغرض أَصْلاً يقف بك على الطريق الأوضح.

فنقول: ما تقدم من الكلم فتقديمه في اللسان على حسب تقدُّم المعاني في الجَنَان، والمعاني تتقدم بأحد خمسة أشياء: إما بالزمان، وإما بالطبع، وإما بالرتبة، وإما بالسبب، وإما بالفضل والكمال، فإذا سبق معنى من المعاني إلى الخَلَد والفِكْر[1] بأحد هذه الأسباب الخمسة، أو بأكثرها، سبق اللفظ الدال على ذلك المعنى السابق، وكان ترتُّب الألفاظ بحسب ذلك، نعم وربما كان ترتُّب الألفاظ بحسب الخفة والثقل، لا بحسب المعنى، كقولهم: «ربيعة ومُضَر»، وكان تقديم «مضر» أولى من جهة الفضل، ولكن آثروا الخفة؛ لأنك لو قدمت «مضر» في اللفظ، كثرت الحركات وتوالت، فلما أخرت وُقِف[2] عليها بالسكون.

قلت: ومن هذا النحو: «الجن والإنس»، فإن لفظ الإنس أخفّ، لمكان النون الخفيفة والسين المهموسة، فكان الأثقل أولى بأول الكلام من الأخف لنشاط المتكلم وجِمَامه. وأما في القرآن فلحكمة أخرى سوى هذه قدم الجن على الإنس في الأكثر والأغلب، وسنشير إليها في آخر الفصل (ظ/١٨أ) إن شاء الله تعالى.

أما ما تقدم بتقدُّم الزمان فكـ«عاد وثمود» و«الظلمات والنور»،

---

(١) (ظ ود): «الخفة والثقل» ولا معنى له.
(٢) في الأصول ونسختَي النتائج: «ووقف» وأصلحه محققه كما أثبتّ.

فإن الظلمة سابقة للنور في المحسوس والمعقول، وتقدمهما في المحسوس معلوم[1] بالخبر المنقول، وتقدم الظلمة المعقولة معلوم بضرورة العقل، قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ [النحل: ٧٨] فالجهل[2] ظلمة معقولة، وهي متقدمة بالزمان على نور العلم[3] ولذلك قال تعالى: ﴿فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ﴾ [الزمر: ٦]، فهذه ثلاث محسوسات: ظلمة الرَّحِم، وظلَمة البطن، وظلمة المشيمة، وثلاث معقولات وهي: عدم الإدراكات الثلاثة المذكورة في الآية المتقدمة؛ إذ[4]: «لكلِّ آية ظهر وبطن، ولكل حرف حدٌّ، ولكل حدٍّ[5] مطلع»[6]، وفي الحديث: «**إِنَّ اللهَ خَلَقَ عِبَادَهُ في** (ق/ ٢٤أ) **ظُلْمَةٍ ثُمَّ أَلْقَى عَلَيْهِمْ من نُوْرِه**»[7].

ومن المتقدِّم بالطبع نحو: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] ونحو:

---

(١) (ق): «معقول».

(٢) في «النتائج»: «وانتفاء العلم».

(٣) (ق): «العلوم»، و«النتائج»: «الإدراك».

(٤) ليست في (ق).

(٥) «ولكل حد» سقطت من (د).

(٦) جاء هذا القول عن بعض السلف، وروي عن النبي ﷺ، انظر ذلك مع شرحه في «الاتقان»: (٢/ ٤٨٦)، و«البرهان»: (٢/ ١٦٩).

(٧) أخرجه أحمد: (٢/ ١٧٦، ١٩٧)، والترمذي رقم (٢٦٤٢)، وحسَّنه، وابن حبان في «الإحسان»: (١٤/ ٤٣)، والحاكم في «المستدرك»: (١/ ٣٠) وصححه، وابن أبي عاصم في «السنة»: (ص/ ١٠٨)، واللالكائي: (٤/ ٦٠٣)، والآجري في «الشريعة»: (٢/ ٧٥٧).

كلهم من طريق عبدالله ابن الدَّيْلمي عن عبدالله بن عَمرو به، وسنده صحيح، وحسنه الترمذي، وصححه ابن حبان والحاكم والذهبي والألباني في «السلسلة» رقم (١٠٧٦).

﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ الآية [المجادلة: ٧].

وما يتقدم من الأعداد بعضها على بعض إنما يتقدَّم بالطبع، كتقدم الحيوان على الإنسان، والجسم على الحيوان. ومن هذا الباب تقدم «العزيز» على «الحكيم»؛ لأنه عزَّ فلما عزَّ حَكَمَ، وربما كان هذا من تقدُّم السبب على المسبب، ومثله كثير في القرآن، نحو: ﴿ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ ﴾ [البقرة: ٢٢٢]؛ لأن التوبة سبب الطهارة، وكذلك: ﴿ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ ﴾ [الشعراء: ٢٢٢]؛ لأنَّ الإفك سبب الإثم، وكذلك: ﴿ كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ ﴾ [المطففين: ١٢].

وأما تقدُّم ﴿ هَمَّازٍ ﴾ على ﴿ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ ﴿١١﴾ ﴾ [القلم: ١١] فبالرتبة؛ لأن المشي مرتب على القعود في المكان[1]. والهماز هو: العيَّاب، وذلك لا يفتقر إلى حركة وانتقال من موضعه، بخلاف النميمة.

وأما تقدُّم ﴿ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ ﴾ على: ﴿ مُعْتَدٍ ﴾ [القلم: ١٢] فبالرتبة أيضًا؛ لأن المناع يمنع من[2] نفسه، والمعتدي يعتدي على غيره، ونفسه [في الرتبة][3] قبل غيره.

ومن المقدَّم بالرتبة قوله تعالى: ﴿ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ ﴾ [الحج: ٢٧]؛ لأن الذي يأتي راجلاً يأتي من المكان القريب، والذي يأتي على الضامر يأتي من المكان البعيد، على أنه قد رُوِي عن ابن عباس أنه قال: «وددت أني حججت راجلاً، لأن الله قدم الرجالة على الركبان في القرآن»[4]، فجعله ابن عباس من باب تقدُّم

---

(١) (ق): «الكلام».

(٢) «النتائج»: «خير».

(٣) من «النتائج».

(٤) قال السيوطي في «الدر المنثور»: (٤/ ٦٣٩): «وأخرج ابن أبي شيبة، وابن سعد، =

الفاضل على المفضول، والمعنيان موجودان. وربما قُدِّم الشيء لثلاثة معانٍ وأربعة وخمسة، وربما قدم لمعنًى واحد من الخمسة.

ومما[1] قدم للفضل والشرف: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله: ﴿ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ﴾ [النساء: ٦٩]، ومنه تقديم «السمع» على «البصر»[2]، و«سميع» على «بصير»، ومنه تقديم «الجن» على «الإنس» في أكثر المواضع؛ لأن الجنّ تشتمل على الملائكة وغيرهم مما اجْتَنَّ عن الأبصار قال تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات: ١٥٨] وقال الأعشى[3]:

وَسَخَّرَ مِنْ جِنِّ الملائِكِ سَبْعَةً[4] قِيَامًا لَدَيْهِ يَعْمَلُوْنَ بِلا أَجْرِ

وأما قوله تعالى: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ ۝٧٤﴾ [الرحمن: ٧٤] وقوله: ﴿لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ۝٣٩﴾ [الرحمن: ٣٩] وقوله: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۝٥﴾ [الجن: ٥] فإن لفظ الجن هٰهنا لا يتناول الملائكة بحال؛ لنزاهتهم عن العيوب، وأنهم لا يُتَوهم عليهم الكذب، ولا سائر الذنوب؛ فلما لم يتناولهم عموم لفظ الجنِّ[5]

= وعَبْد بن حُميد، وابن جرير: (٩/ ١٣٥ـ١٣٦)، وابن المنذر، وابن أبي حاتم: (٨/ ٢٤٨٨)، والبيهقي: (٤/ ٣٣١)، عن ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ قال: «ما آسى على شيءٍ فاتني إلا أني لم أحج ماشيًا حتى أدركني الكِبَر، أسمع الله تعالى يقول: «يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر» فبدأ بالرجال قبل الركبان».

(١) (ق ود): «ربما».

(٢) (ظ ود): «السميع على البصير».

(٣) ليس في «ديوانه»، وذكره ابن منظور في «اللسان»: (١٣/ ٩٨).

(٤) في الأصول: «شِيعةً»، وفي «اللسان»: «تسعة».

(٥) من (ق).

لهذه القرينة بدأ بلفظ الإنس لفضلهم وكمالهم.

وأما تقديم «السماء» على «الأرض»؛ فبالرتبة ـ أيضًا ـ وبالفضل والشرف.

وأما تقديم «الأرض» في قوله: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ [يونس: ٦١]؛ فبالرتبة ـ أيضًا ـ لأنها منتظمة بذكر ما هي أقرب إليه، وهم المخاطبون بقوله: ﴿وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ﴾ [يونس: ٦١]؛ فاقتضى حُسْن النظم تقديمها مَرْتبةً في الذكر مع المخاطبين الذين هم أهلها، بخلاف الآية التي في «سبأ»، فإنها منتظمة بقوله: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ﴾ [سبأ: ٣].

وأمَّا تقديم «المال» على «الولد» في كثير من الآي؛ فلأن الولدَ بعد وجودِ المالِ نعمةٌ ومسرَّةٌ، وعند الفقر (ق/ ٢٤ب) وسوء الحال همٌّ ومضرَّة، فهذا من باب تقديم السبب على المسبب؛ لأنَّ المال سبب تمام النعمة بالولد.

وأما قوله: ﴿حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ﴾ [آل عمران: ١٤] فتقديم النساء على البنين بالسبب ، وتقديم [البنين] على [الأموال] بالرتبة(١).

ومما تقدَّم بالرتبة ذكر «السمع والعلم» حيث وقع، فإنه خبر يتضمَّن التخويف والتهديد، فبدأ بالسمع لتعلُّقه بما قرب كالأصوات (ظ/١٨ب) وهمس الحركات؛ فإن من سمع حِسَّك وخَفيَّ صوتك أقربُ إليك ـ في العادة ـ ممن يقال لك: إنه يعلم، وإن كان علمه

---

(١) في الأصول: «وتقديم الأموال على البنين بالرتبة»، والتصويب من «النتائج».

تعالى متعلقًا بما ظهر وبطن، وواقعًا على ما قَرُب وشَطَن، ولكن ذكر السميع أوقع في باب التخويف من ذكر العليم؛ فهو أولى بالتقديم.

وأما تقديم «الغفور» على «الرحيم»؛ فهو أولى بالطبع(١)؛ لأنَّ المغفرة سلامة والرحمة غنيمة، والسلامة تُطْلب قبل الغنيمة. وفي الحديث أن النبي ﷺ قال لعَمْرو بن العاص: «**أَبْعَثُكَ وَجْهًا يُسَلِّمُكَ اللهُ فِيْهِ وَيُغَنِّمُكَ وَأَزْعَبُ لَكَ زَعْبَةً مِنَ المَالِ**»(٢)، فهذا من الترتيب البديع، بدأ بالسلامة قبل الغنيمة، وبالغنيمة قبل الكسب.

وأما قوله: ﴿وَهُوَ ٱلرَّحِيمُ ٱلْغَفُورُ ۝٢﴾ [سبأ: ٢] في سبأ فالرحمة هناك متقدمة على المغفرة، فإمَّا بالفضل والكمال، وإما بالطبع؛ لأنها منتظمة بذكر أصناف(٣) الخلق من المكلّفين وغيرهم من الحيوان، فالرحمة تشملهم والمغفرة تخصُّهم، والعموم بالطبع قبل الخصوص، كقوله: ﴿فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ۝٦٨﴾ [الرحمن: ٦٨] وكقوله: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨].

---

(١) (ق): «بالتقديم بالطبع».

(٢) أخرجه أحمد (٤/ ١٩٧ و٢٠٢)، والبخاري في «الأدب المفرد»: (ص/ ٩٧)، وابن حبّان «الإحسان»: (٨/ ٧)، والحاكم: (٢/ ٢٣٦) وغيرهم.
كلهم من طرقٍ عن موسى بن عُلَيّ بن رباح عن أبيه عن عَمْرو بن العاص به.
والحديث صححه الحاكم وابن حبان، والذهبي والألباني في «صحيح الأدب المفرد» رقم ٢٢٩.
ووقع في الأصول، وبعض مطبوعات كتب السنة: «أرغب لك رغبة» بالراء والغين، والصواب: «أزْعب لك زَعْبة» بالزاي والعين. والمعنى: أعطيك دفعة من المال. وأصل الزَّعب: الدَّفع والقَسْم. انظر: «النهاية»: (٢/ ٣٠٢) لابن الأثير.

(٣) «النتائج»: «أوصاف».

ومما قدم بالفضل قوله: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [آل عمران: ٤٣]؛ لأنَّ السجودَ أفضل، و«**أَقْرَبُ مَا يَكُوْنُ العَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ**»[1].

فإن قيل: فالركوع قبله بالطبع والزمان والعادة؛ لأنه انتقال من علوٍّ إلى انخفاض، والعلوُّ بالطبع قبل الانخفاض، فهلاَّ قُدِّم الركوع؟

فالجواب: أن يقال: انتبه لمعنى الآية من قوله: ﴿وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ ولم يقل: اسجدي مع الساجدين، فإنما عبَّر بالسجود عن الصلاة، وأراد صلاتها في بيتها؛ لأنَّ صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها مع قومها، ثم قال لها: ﴿وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾، أي: صَلِّي مع المصلين في بيت المقدس.

ولم يُرِد ـ أيضًا ـ الركوع وحده دون سائر[2] أجزاء الصلاة، ولكنه عبَّر بالركوع عن الصلاة كلِّها[3]، كما تقول: «ركعت ركعتين، وأربع ركعات»، تريدُ الصلاةَ لا الركوعَ بمجرده، فصارت الآية متضمنةً لصلاتين: صلاتها وحدها عبَّر عنها بالسجود؛ لأن السجودَ أفضل حالات العبد، وكذلك صلاةُ المرأة في بيتها أفضل لها. ثم صلاتها في المسجد عبَّر عنها بالركوع؛ لأنه في الفضل دون السجود، وكذلك صلاتها مع المصلين دون صلاتها وحدها في بيتها ومحرابها، وهذا نَظْم بديع، وفقه دقيق، وهذه نُبَذٌ تشير لك إلى ما وراء، أَو تنبذك وأنت صحيحٌ بالعَرَاء[4].

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٤٨٢)، وأبو داود رقم (٨٧٥)، والنسائي: (٢/٢٢٦) وغيرهم من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) من (ق) و«النتائج».
(٣) من (ق) و«النتائج».
(٤) تحرّفت هذه الجملة في (ظ) و«النتائج».

قالوا[١]: ومما يليق[٢] ذكره بهذا الباب قوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿٢٦﴾﴾ [الحج: ٢٦] بدأ بالطائفين للرتبةِ والقربِ من البيت المأمور بتطهيره من أجل الطوَّافين، وجمعهم جَمْعَ السلامة؛ لأنَّ جمع السلامة أدلُّ على لفظ الفعل الذي هو علة يُعلَّق بها حكم التطهير، ولو كان مكان (لِلطَّآئِفِينَ): الطُّوَّاف؛ لم يكن في هذا اللفظ من بيان قَصْد[٣] الفعل ما في قوله (لِلطَّآئِفِينَ)، ألا ترى أنك تقول: «يَطوفون»، كما تقول: «طائفون»، فاللفظان متشابهان.

فإن قيل: فهلاَّ أُتيَ بلفظ الفعل بعينه فيكون أبين، فيقول: «وطهر بيتي للذين يطوفون»؟.

قيل: إن الحكم مُعَلَّل بالفعل لا بذوات الأشخاص، ولفظ «الذين» يُنْبىء عن الشخص والذات، ولفظ «الطُّوَّاف» يُخْفِي معنى الفعل ولا يبينه، فكان لفظ [الطائفين][٤] أولى بهذا الموطن.

ثم يليه في الترتيب (وَٱلْقَآئِمِينَ)؛ لأنه في معنى (العاكفين)، وهو في معنى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ [آل عمران: ٧٥]، أي: مُثابرًا ملازمًا، وهو كالطائفين في تعلُّق حكم التطهير به، ثم يليه بالرتبة لفظ [الرُّكَّع][٥]؛ لأن المستقبلين البيت بالركوع لا يختصُّون بما قَرُب منه كالطائفين والعاكفين، ولذلك لم يتعلَّق حكم التطهير

---

(١) ليست في (ق). وانظر «النتائج»: (ص/ ٢٧٣).
(٢) من (ق) و«النتائج».
(٣) (ق): «فضل»، و«النتائج»: «قول»!.
(٤) (ظ وق): «الظاهر» والمثبت من «النتائج».
(٥) (ظ وق): «الراكع» والمثبت من «النتائج».

بهذا الفعل الذي هو الركوع، وأنه[1] لا يلزم أن يكون في البيت ولا عنده، فلذلك لم يجيء بلفظ الجمع المسلَّم؛ إذ لا يحتاج فيه إلى بيان لفظ الفعل، كما احتيج فيما قبله.

ثمَّ وصَفَ «الرُّكَّع» بالسجود، ولم يُعْطَف بالواو كما عطف ما قبله؛ لأن «الرُّكَّع» هم «السجود»، والشيءُ لا يُعْطَف بالواوِ على نفسه؛ ولفائدةٍ أُخرىٰ: وهو أن السجود أغلب ما يجيء عبارة عن المصدر، والمراد به هٰهنا الجمع، فلو عطف بالواو لتُوُهِّم أنه يريد السجودَ الذي هو المصدر دون الاسم الذي هو النعت؛ وفائدةٍ ثالثة: أن الراكع إن لم يسجد فليس براكع في حكم الشريعة (ظ/١٩أ)؛ فلو عطفت هٰهنا بالواو لتُوُهِّمَ أن الركوعَ حكم يجري على حِيَالِه.

فإن قيل: فلم قال: «السجود» على وزن «فُعُول»، ولم يقل السُّجَّد كالرُّكَّع، وفي آية أخرى: ﴿رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ [الفتح: ٢٩]، وَلَمَ جُمِع «ساجد» على «سجود»، ولم يُجْمع «راكع» على «ركوع».

فالجواب: أن السجود في الأصل مصدرٌ كالخشوع والخضوع، وهو يتناول السجود الظاهر والباطن، ولو قال: «السُّجَّد» في جمع «ساجد» لم يتناول إلا المعنى الظاهر. وكذلك «الرُّكَّع» ألا تراه يقول: ﴿تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ [الفتح: ٢٩] وهذه رؤية العين، وهي لا تتعلق إلا بالظاهر، والمقصود هنا الركوع الظاهر لعطفه على ما قبله مما يُراد به قصد[2] البيت، والبيت لا يُتَوجه إليه إلا بالعمل الظاهر.

وأما الخشوع والخضوع الذي يتناوله لفظ «الركوع» دون لفظ

---

(١) (ق): «لهذا».

(٢) (ق): «فضل».

«الرُّكَّع» فليس مشروطًا بالتوجه إلى البيت.

وأما السجود فمن حيث أنبأ عن المعنى الباطن، جُعِل وصفًا «للركع» ومتممًا لمعناه؛ إذ لا يصح الركوع الظاهر إلا بالسجود الباطن، ومن حيث تناول (ق/٢٥ب) لفظه أيضًا السجود الظاهر الذي يُشترط فيه التوجه إلى البيت، حَسُن انتظامه ـ أيضًا ـ بما قبله مما هو معطوف على الطائفين الذين ذكرهم بذكر البيت، فمن لَحَظَ هذه المعاني بقلبه، وتدبَّر هذا النظمَ البديع بِلُبِّه؛ ارتفع في معرفة الإعجاز عن التقليد، وأبصرَ بعينِ اليقين أنه تنزيلٌ من حكيم حميد» تم كلامه ـ رحمه الله ـ.

قلت[١]: وقد تولَّج ـ رحمه الله ـ مضايق تضايق عنها أَن تولجها الإِبَر، وأتى بأشياءَ حسنة، وبأشياء غيرُها أحسن منها.

فأما تعليلُه تقديمَ ربيعة على مضر؛ ففي غاية الحُسْن، وهذان الاسمان لتلازمهما في الغالب صارا كاسم واحد، فحَسُنَ فيهما ما ذكره.

وأما[٢] ما ذكره في تقديم الجنِّ على الإنس من شَرَف الجن؛ فمُسْتَدْرَك عليه، فإن الإنس أشرف من الجن من وجوه عديدة قد ذكرناها في غير هذا الموضع.

وأما قوله: إن الملائكة منهم و[٣] هم أشرف، فالمقدمتان ممنوعتان.

أَما الأولى: فلأن أصل الملائكة ومادتهم التي خُلِقوا منها هي:

---

(١) ليست في (ق)، والكلام لابن القيم تعليقًا على كلام السهيلي.
(٢) من قوله: «ففي غاية...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) (ظ): «أو».

النور، كما ثبت ذلك مرفوعًا عن النبي ﷺ في «صحيح مسلم»[1]، وأما الجانُّ فمادتهم النار بنص القرآن، ولا يصح التفريق بين الجن والجان لغة ولا شرعًا ولا عقلاً.

وأما المقدمة الثانية: وهي كون الملائكة خيرًا وأشرف من الإنس؛ فهي المسألة المشهورة وهي تفضيل الملائكة أو البشر[2]، والجمهور على تفضيل البشر، والذين فضَّلوا الملائكة هم المعتزلة والفلاسفة وطائفة ممن عداهم، بل الذي ينبغي أن يقال في التقديم هنا: إنه تقديمٌ بالزمان لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾ وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴿٢٧﴾﴾ [الحجر: ٢٦ ـ ٢٧].

وأما تقديم الإنس على الجنِّ في قوله: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ ﴿٧٤﴾﴾ [الرحمن: ٧٤]؛ فلِحِكْمة أخرى سوى ما ذكره، وهو: أن النفي تابع لما تعقله القلوب من الإثبات فيَرِد النفي عليه، وعلم النفوس بطَمْث الإنس ونُفرتها ممن طمثها الرجال هو المعروف، فجاء النفي على مقتضى ذلك، وكان تقديم الإنس في هذا النفي أهمّ.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴿٥﴾﴾ [الجن: ٥] فهذا يُعرَف سره من السياق، فإن هذا حكايةُ كلام مؤمني الجن حين سماع القرآن، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ . . .﴾ [الجن: ١ ـ ١٥].

---

(١) رقم (٢٩٩٦) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) انظر: «طريق الهجرتين»: (ص/ ٤١١)، وهذا الكتاب: (٣/ ١١٠٤)، و«مجموع الفتاوى»: (٤/ ٣٥)، و«فتح الباري»: (١٣/ ٣٨٦)، وانظر كتاب: «مباحث المفاضلة في العقيدة»: (ص/ ٣٥٤).

وكان القرآن أول[1] ما خُوطِب به الإنس، ونزل على نبيهم، وهم أول من بدأ بالتصديق والتكذيب قبل الجن، فجاء قول مؤمني الجن: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا ۝٥﴾ [الجن: ٥] بتقديم الإنس لتقدُّمهم في الخطاب بالقرآن، وتقدّمهم بالتصديق والتكذيب.

وفائدة ثالثة[2]: وهي أن هذا حكاية كلام مؤمني الجن لقومهم[3] بعد أن رجعوا إليهم، فأخبروهم بما سمعوا من القرآن وعَظَمته وهدايته إلى الرشد، ثم اعتذروا عما كانوا يعتقدونه أولاً بخلاف (ق/٢٦أ) ما سمعوه من الرشد، بأنهم لم يكونوا يظنون أن الإنس والجن لم يقولوا[4] على الله كذبًا، فَذِكْرهم (ظ/١٩ب) الإنس هنا في التقديم، أحسن في الدعوة وأبلغ في عدم التُّهمة، فإنهم خالفوا ما كانوا يسمعونه من الإنس والجن لما تبيَّن لهم كذبهم[5]، فبداءتُهم بذكر الإنس أبلغ في نفي الغَرَض والتهمة، وأنه لا يَظُن بهم قومهم أنهم ظاهروا الإنسَ عليهم، فإنهم أول ما أقرُّوا بتقوُّلهم الكذبَ على الله. وهذا من ألطف المعاني وأدقها، ومن تأمل مواقعه في الخطاب عرف صحَّتَه.

وأما تقديم عاد على ثمود حيثُ وقَعَ في القرآن؛ فما ذكره من تقدمهم بالزمان؛ فصحيح، وكذلك الظلمات والنور، وكذلك مَثْنى وبابه.

---

(١) (ق): «أولى».
(٢) (ق): «ثانية».
(٣) ليست في (ق).
(٤) (ظ): «يقولون».
(٥) (ق): «كذبه».

وأما تقديم «العزيز» على «الحكيم» فإن كان من الحكم وهو الفصل والأمر؛ فما ذكره من المعنى صحيح، وإن كان من الحِكْمة، وهي كمال العلم والإرادة المتضمِّنَيْنِ اتساقَ صُنعه وجَرَيانه على أحسنِ الوجوه وأكملها، ووضعه الأشياء مواضعها، وهو الظاهر من هذا الاسم، فيكون وجه التقديم: أن العزَّة كمال القدرة، والحكمة كمال العلم، وهو سبحانه الموصوف من كل صفةٍ كمالٍ بأكملها وأعظمها وغايتها، فقدَّم وصفَ القدرة؛ لأن متعلَّقه أقرب إلى مشاهدة الخلق وهو مفعولاته تعالى وآياته. وأما الحكمة فمتعلّقها يُعْلم[1] بالنظر والفكر والاعتبار غالبًا وكانت متأخرة عن متعلق القدرة.

ووجهٌ ثان: أن[2] النظر في الحكمة بعد النظر في المفعول والعلم به، فينتقل منه إلى النظر فيما أودعه[3] من الحكم والمعاني.

ووجهٌ ثالث: أن الحكمة[4] غاية الفعل، فهي متأخرة عنه تأَخُّر الغايات عن وسائلها، فالقدرة تتعلق بإيجاده، والحكمة تتعلق بغايته، فقدَّم الوسيلة على الغاية؛ لأنها أسبق في الترتيب الخارجي.

وأما قوله تعالى: ﴿يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢٢] ففيه معنى آخر سوى ما ذكره، وهو أنَّ الطُّهر طُهْران: طُهر بالماء من الأحداث والنجاسات، وطُهر بالتوبة من الشرك والمعاصي، وهذا الطهور أصل لطهور الماء، وطهور الماء لا ينفع بدونه، بل هو مُكمِّل له معد مُهَيِّيء بحصوله، فكان أولى بالتقديم؛ لأن العبد أول ما يدخل

---

(١) ليست في (ظ).
(٢) (ق): «ووجه بأن».
(٣) (ق): «ادعاه».
(٤) (ظ): «الكلمة».

في الإسلام فقد تطهَّر بالتوبة من الشرك، ثم يتطهر بالماء من الحدث.

وأما قوله: ﴿كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٢]؛ فالإفك هو: الكذب وهو في القول، والإثم هو: الفجور وهو في الفعل. والكذب يدعو إلى الفجور كما في الحديث الصحيح: «**إنَّ الكَذِبَ يَدْعُو إلى الفُجُوْرِ وَإِنَّ الفُجُوْرَ يَدْعُو إلى النَّارِ**»(١)؛ فالذي قاله صحيح.

وأَمَّا ﴿مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾﴾ [القلم: ١٢] ففيه معنًى ثان غير ما ذكره، وهو: أَنَّ العدوان مجاوزة الحد الذي حُدَّ للعبد، فهو ظلم في القدر والوصف، وأما الإثم فهو: محرَّم الجنس، ومن تعاطَى تعدِّي الحدود تخطى إلى الجنس الآخر، وهو الإثم.

ومعنًى ثالث: وهو أن المعتدي الظالم لعباد الله عدوانًا عليهم، والأثيم الظالم لنفسه بالفجور، فكان تقديمه هنا على الأثيم(٢) أولى؛ لأنه في سياق ذَمِّه (ق/٢٦ب) والنهي عن طاعته، فمن كان معتديًا على العباد ظالمًا لهم؛ فهو أحرى بأن لا تطيعه وتوافقه.

وفيه معنًى رابع: وهو أنه قدَّمه على الأثيم ليقترن بما قبله، وهو وصف المنع للخير، فوصفه بأنه لا خير فيه للناس، وأنه مع ذلك معتدٍ عليهم، فهو متأخِّر عن المنَّاع؛ لأنه يمنع خيره أوَّلاً ثم يعتدي عليهم ثانيًا، ولهذا يحمد الناسُ من يُوجِد لهم الراحة ويكف عنهم الأذى، وهذا هو حقيقة التصوف(٣)، وهذا لا راحة يُوجِدها ولا أذى يكفُّه.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٦٠٩٤)، ومسلم رقم (٢٦٠٧) من حديث عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «الاسم»!.

(٣) انظر «مدارج السالكين»: (١/ ٤٦٤ ـ ٤٦٥).

وأما تقديم (هَمَّازٍ) على (مَّشَّآءِ بِنَمِيمٍ)؛ ففيه معنًى آخر غير ما ذكره، وهو أن همزه عَيْب للمهموزِ، وإزراء به[1]، وإظهارٌ لفسادِ حاله في نفسه، وهذه قالة[2] تختص المهموز لا تتعدَّاه إلى غيره، والمشي بالنميمة يتعدَّاه إلى من ينم عنده، فهو ضرر متعدٍّ، والهمز ضررهُ لازم للمهموز إذا شعر به؛ فانتقل[3] من الأذى اللازم إلى الأذى المتعدِّي المنتشر.

وأما تقديم الرجال على الرُّكبان؛ ففيه فائدة جليلة، وهي: أَنَّ الله تعالى شَرَط في الحج الاستطاعة، ولابدَّ من السفر إليه لغالب الناس، فذكر نوعَي الحُجَّاج لقطع توهُّم من يظن أنه لا يجب إلا على راكب، وقدَّم الرجال اهتمامًا بهذا المعنى وتأكيدًا، ومن الناس من يقول: قدَّمهم جبرًا لهم؛ لأن نفوسَ الركبان تزدَرِيهم وتوبِّخهم[4]، وتقول: إن الله (ظ/٢٠أ) لم يكتبه عليكم ولم يُرِدْه منكم، وربما توهَّموا أنه غير نافع لهم، فبدأ بهم جبرًا لهم ورحمة.

وأما تقديم غسل الوجه، ثم اليد، ثم مسح الرأس، ثم الرجلين في الوضوء؛ فمن يقول: إن هذا الترتيب واجب وهو: الشافعي وأحمد ومن وافقهما، فالآية عندهم اقتضت التقديم وجوبًا لقرائن عديدة:

أحدها: أنه أدخل ممسوحًا بين مغسولين، وقطع النظير عن نظيره، ولو أُرِيد الجمع المطلق لكان المناسب أن يذكر المغسولات مُتَّسِقة في النظم، والممسوح بعدها، فلما عدل إلى ذلك؛ دل على وجوب ترتيبها على الوجه الذي ذكره الله تعالى.

---

(١) في (ق) زيادة مقحمة لا وجه لها، هي: «فهو ضرر متعدّ».

(٢) (ق): «وهذه حالة».

(٣) (ظ): «ما ينقل».

(٤) كذا رسمها في (ظ)، وفي (ق): «وتومهم».

الثاني: أن هذه الأفعال هي أجزاء فعل واحد مأمور به وهو الوضوء، فدخلت الواو عاطفة لأجزائه بعضها على بعض، والفعل الواحد لابدَّ[1] من ارتباط أجزائه بعضها ببعض، فدخلت الواو بين الأجزاء للربط، فأفادت الترتيبَ، إذ هو الربط المذكور في الآية، ولا يلزم من كونها لا تفيد الترتيب بين أفعال لا ارتباط بينها، نحو: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ أن لا تفيده بين أجزاءِ فعلٍ مرتبطة بعضها ببعض. فتأمل هذا الموضع ولطفه، وهذا أحد الأقوال الثلاثة في إفادة الواو للترتيب، وأكثر الأصوليين لا يعرفونه ولا يحكونه، وهو قول ابن أبي موسى[2] من أصحاب أحمد، ولعله أرجح الأقوال.

الثالث: أن لبداءة الرَّب تعالى بالوجه دون سائر الأعضاء[3] خاصة؛ فيجبُ مراعاتها، وأَن لا تُلغى وتُهدر (ق/ ٢٧أ) فيُهْدَر ما اعتبره الله ويُؤخَّر ما قدَّمه الله، وقد أشار النبيُّ ﷺ إلى أن ما قدَّمه الله؛ فإنه ينبغي تقديمه ولا يؤخَّر، بل يُقدم ما قدم الله ويؤخر ما أخر[4]، فلما طاف بين الصفا والمروة بدأ بالصفا، وقال: «**نَبْدَأُ بمَا بَدَأَ اللهُ بِهِ**»[5]، وفي رواية للنسائي: «**ابْدَؤوا بِمَا بَدَأَ اللهُ بِهِ**»[6] على الأمر، فتأمل

---

(١) ساقطة من (ظ)، وفي المطبوعة: «يحصل».

(٢) هو: محمد بن أحمد بن أبي موسى، أبو علي الهاشمي القاضي الحنبلي، ت(٤٢٨)، له تصانيف. انظر: «طبقات الحنابلة»: (٣/ ٣٣٥).

(٣) «دون سائر الأعضاء» ساقط من (ق).

(٤) العبارة في (ظ): «بل يقدم ما قدمه الله ويؤخر، فلما»!.

(٥) أخرجه مسلم رقم (١٢١٨) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ في حجة الوداع.

(٦) «السنن»: (٥/ ٢٣٦)، وأخرجه ـ أيضًا ـ الإمام أحمد في «المسند»: (٣/ ٣٩٤)، والدارقطني: (٢/ ٢٥٤)، والبيهقي في «الكبرى»: (١/ ٨٥)، من حديث جابر ـ أيضًا ـ وصححه ابن حزم والنووي.

بَدَاءته بالصفا معلِّلاً ذلك بكون الله بدأ به، فلا ينبغي تأخيره، وهكذا يقول المرتبون للوضوء سواء: نحنُ نبدأ بما بدأَ اللهُ به، ولا يجوز تأخير ما قدَّمه الله، ويتعين البداءة بما بدأ الله به، وهذا هو الصَّواب لمواظبة المبيِّن عن اللهِ مراده ﷺ على الوضوء المرتَّب، فاتفق جميعُ من نقل عنه وضوءَه كلُّهم على إيقاعه مرتبًا، ولم يَنقل عنه أحدٌ قطُّ أنه أخلّ بالترتيب مرة واحدة، فلو كان الوضوء المنكوس مشروعًا لفعله، ولو في عمره مرَّة واحدة ليبيِّن جوازَه لأمَّته، وهذا بحمد الله واضح.

وأما تقديم النبيين على الصِّديقين؛ فلِمَا ذكره، ولكون الصِّديق تابعًا للنبي، فإنما استحقَّ اسم الصديق بكمال تصديقه للنبي، فهو تابع مَحْض، وتأمَّل تقديم الصديقين على الشهداء؛ لفضل الصديقين عليهم، وتقديم الشهداء على الصالحين؛ لفضلهم عليهم.

وأما تقديم السمع على البصر[1]؛ فهو متقدم عليه حيثُ وقعَ في القرآن مصدرًا أو فعلاً أو اسمًا.

فالأول: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦].

والثاني: كقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦].

والثالث: كقوله تعالى: ﴿سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ﴿٦١﴾﴾، ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾﴾ [غافر: ٥٦]، ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾﴾ [النساء: ١٣٤] فاحتجَّ بهذا من يقول: إن السمعَ أشرفُ من البصر، وهذا قول

---

(١) انظر للمسألة: ما سيأتي من الكتاب: (٣/ ١١٠٦)، و«مدارج السالكين»: (٢/ ٤٢٤ وما بعدها)، و«مفتاح دار السعادة»: (١/ ٣٥٤ ـ ٣٥٨)، و«الصواعق»: (٣/ ٨٧٣ ـ ٨٧٤).

الأكثرين، وهو الذي ذكره أصحاب الشافعي، وحكوا هم وغيرهم عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: البصر أفضل، ونصبوا معهم الخلافَ، وذكروا الحِجَاج من الطرفين، ولا أدري ما يترتَّب على هذه المسألة من الأحكام حتى تُذكر في كتب الفقه!! وكذلك القولان للمتكلمين والمفسرين.

وحكى أبو المعالي عن ابن قتيبة[1] تفضيل البصر، وردَّ عليه، واحتج مفضِّلو السمع بأن الله تعالى يقدِّمه في القرآن حيثُ وقع، وبأن بالسَّمع تُنال سعادة الدنيا والآخرة، فإن السعادة بأجمعها في طاعة الرسل والإيمان[2] بما جاءوا به، وهذا إنما يُدْرَك بالسمع، ولهذا في الحديث الذي رواه أحمد وغيره من حديث الأسود بن سريع: «[**أَرْبَعَةٌ**][3] **كُلُّهُمْ يُدْلِي عَلَىٰ اللهِ بِحُجَّتِهِ يَوْمَ القِيَامَةِ**»، فذكر منهم رجلاً أصم يقول: «**يَا رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الإِسْلاَمُ وَأَنَا لاَ أَسْمَعُ شَيْئًا**»[4].

واحتجُّوا: بأن العلوم الحاصلة من السمع أضعاف أضعاف العلوم الحاصلة (ظ/ ٢٠ب) من البصر، فإنَّ البصر لا يُدرِك إلا بعضَ الموجودات

---

(١) أبو المعالي هو الجويني، تقدم. وابن قتيبة هو: عبدالله بن مسلم الدينوري الأديب صاحب التصانيف، ت(٢٧٦). انظر: «وفيات الأعيان»: (٣/ ٤٢)، و«السير»: (١٣/ ٢٩٦). وكلامه في «تأويل مشكل القرآن»: (ص/ ٧).

(٢) سقط من (ق).

(٣) في الأصول: «ثلاثة» والتصويب من مصادر الحديث.

(٤) أخرجه أحمد: (٤/ ٢٤)، والطبراني في «الكبير»: (١/ ٢٨٧)، وابن حبان «الإحسان»: (١٦/ ٣٥٦)، والبيهقي في «الاعتقاد»: (ص/ ٩٢).
من طريق قتادة عن الأحنف بن قيس عن الأسود بن سريع به، والحديث صححه ابن حبان والبيهقي والهيثمي في «المجمع»: (٧/ ٢١٩)، والألباني في «السلسلة الصحيحة» رقم (١٤٣٤).

المشاهدة بالبصر القريبة، والسمع يُدرِك الموجودات والمعدومات، والحاضر والغائب، والقريب والبعيد، والواجب والممكن والممتنع[١]، فلا نسبة لإدراك (ق/٢٧ب) البصر إلى إدراكه.

واحتجوا: بأن فَقْدَ السمع يوجب بَكَم القلب واللسان، ولهذا كان الأطرش خِلْقةً لا يَنْطق في الغالب، وأما فقد البصر؛ فربما كان مُعِيْنًا على قوة إدراك البصيرة وشدَّةِ ذكائها، فإنَّ نور البصر ينعكس إلى البصيرة باطنًا فيقْوَى إدراكُها ويعظُم، ولهذا تجد كثيرًا من العميان أو أكثرهم عندهم من الذكاء الوقَّاد، والفطنة وضياء الحس الباطن، مالا تكاد تجده عند البصير[٢]، ولا ريب أن سَفَر البصر في الجهات والأقطار، ومباشرته للمُبْصَرات على اختلافها، يوجِبُ تفرُّق القلب وتشتيته؛ ولهذا كان الليل أجمع للقلب، والخلوة أعون على إصابة الفكرة.

قالوا: فليس نقص فاقد السمع كنقص فاقد البصر، ولهذا كثير في العلماء والفضلاء وأئمة الإسلام من هو أعمى[٣]، ولم يُعرف فيهم واحد أطرش، بل لا يعرف في الصحابة أطرش، فهذا ونحوه من احتجاجهم على تفضيل السمع.

قال مُنَازعوهم: يفصل بيننا وبينكم أمران:

أحدهما: أن مَدْرَكَ البصر هو النظر إلى وجه الله تعالى في الدار الآخرة، وهو أفضل نعيم أهل الجنة وأحبه إليهم، ولا شيءَ أكمل من

---

(١) ليست في (ق).
(٢) انظر «نكْت الهميان في أخبار العميان»: (ص/٨٣ ـ ٨٦) للصفدي.
(٣) جمعهم الصفدي في كتابه المتقدم.

المنظور إليه سبحانه، فلا حاسَّة في العبد أكمل من حاسَّةٍ تَرَاه بها.

الثاني: أن هذا النعيم وهذا العطاء إنما نالوه بواسطة السمع؛ فكان السمع كالوسيلة لهذا المطلوب الأعظم، ففضِيلته[1] عليه كفضِيْلةِ الغايات على وسائلها.

وأما ما ذكرتم من سَعَة إدراكاته وعمومها؛ فيعارضه كثرة الخيانة[2] فيها ووقوع الغلط، فإن الصواب فيما يدركه السمع، بالإضافة إلى كَثْرة المسموعات؛ قليل في كثير، ويقابل كثير مُدْركاته صحة مُدْركات البصر، وعدم الخيانة، وأن ما يراه ويشاهده لا يعرض فيه من الكذب ما يعرض فيه فيما يسمعه، وإذا تقابلت المرتبتان؛ بقيَ الترجيح بما ذكرناه.

قال شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية[3] ـ قدَّس اللهُ روحَه ونور ضريحه ـ: «وفَصْل الخطاب: أن إدراك السمع أعم وأشمل، وإدراك البصر أتم وأكمل، فهذا له التمام والكمال، وذاك له العموم والشمول، فقد ترجح كل منهما على الآخر بما اختصَّ به» تمَّ كلامُه.

وقد ورد في الحديث المشهور أن النبيَّ ﷺ قال لأبي بكر وعمر: «**هَـٰذَانِ السَّمْعُ والبَصَرُ**»[4]، وهذا يحتمل أربعة أوجه:

أحدها: أن يكون المراد أنهما منِّي بمنزلة السمع والبصر.

---

(١) (ظ): «فتفضيله».

(٢) تحرفت هذه وما بعدها في (ق) إلى «الجناية».

(٣) انظر: «الدرء»: (٧/ ٣٢٥)، و«الرد على المنطقيين»: (ص/ ٩٦).

(٤) أخرجه الترمذي (٣٦٧١)، والحاكم: (٣/ ٦٩).

والحديث أشار الترمذي إلى ضعفه، وصححه الحاكم والألباني، وحسنه الذهبي. انظر «السلسلة الصحيحة» رقم (٨١٤).

والثاني: أَنْ يريد أنهما من دين الإسلام بمنزلة السمع والبصر من الإنسان، فيكون الرسول ﷺ بمنزلة القلب والروح، وهما بمنزلة السمع والبصر من الدين[1]، وعلى هذا فيَحْتَمِلُ **وجهين**:

أحدهما: التوزيع؛ فيكون أحدهما بمنزلة السمع والآخر بمنزلة البصر.

والثاني: الشركة؛ فيكون هذا التنزيل والتشبيه بالحاسَّتين ثابتًا لكلٍّ واحد منهما، فكلٌّ منهما بمنزلة السمع والبصر، فعلى احتمال (ق/٢٨أ) التوزيع والتقسيم[2] تكلَّم الناسُ أيهما هو السمع، وأيهما هو البصر، وبَنَوا ذلك على أيِّ الصفتين أفضل؛ فهي صفة الصدِّيق.

والتحقيقُ: أنَّ صفة البصر للصديق، وصفة السمع للفاروق، ويظهرُ لك هذا من كون عُمر محدَّثًا كما قال النبي ﷺ: «**قَدْ كَانَ فِي الأُمَمِ قَبْلَكُمْ مُحَدَّثُونَ، فإِنْ يَكُنْ فِي هَذِهِ الأُمَّةِ أَحَدٌ؛ فَعُمَرُ**»[3]، والتحديث المذكور هو ما يُلْقَى في القلب من الصواب والحقّ، وهذا طريقُه السمع الباطن، وهو بمنزلة التحديث والإخبار للأُذن.

وأما الصِّدِّيق: فهو الذي كمَّل مقام الصديقية لكمال بصيرته، حتى كأنَّه قد باشر بصرُه مما[4] أخبرَ به الرَّسولُ ﷺ ما باشرَ قلبُه، فلم يبقَ بينه وبين إدراك البصر إلا حجاب الغيب، فهو كأنه ينظر إلى

---

(١) ويؤيده لفظ الحديث من رواية جابر أن النبي ﷺ قال: «أبو بكر وعمر من هذا الدين كمنزلة السمع والبصر من الرأس» أخرجه الخطيب في «تاريخه»: (٨/ ٤٥٩)، وفيه كلام من جهة الإسناد، إلا أنه صالح للاستشهاد.

(٢) ليست في (ق).

(٣) أخرجه مسلم رقم (٢٣٩٨) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٤) (ق): «ما».

ما أَخبر به من الغيب من وراء ستوره، وهذا لكمال البصيرة، وهذا أفضل مواهب العبد وأعظم كراماته التي يُكْرَم بها، وليس بعد درجة النبوَّة إلا هي، ولهذا جعلها سبحانه بعدها فقال: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ﴾ [النساء: ٦٩] وهذا هو السِّر الذي سَبَقَ به[1] الصديقُ، لا بكثرةِ صومٍ ولا بكثرةِ صلاة، وصاحب هذا هو الذي[2]:

يمشي رُوَيدًا ويجي في الأوَّل[3]

(ظ/٢١أ) ولقد تعنَّى من لم يكن سَيْره على هذه الطريق وتَشْميره إلى هذا العلم، وقد سبق من شمَّر إليه وإن كان يزحف زحفًا ويحبو حبوًا، ولا تستَطِل هذا الفصل، **فإنه أهم من ما قُصِدَ بالكلام**، فليعد إليه.

فقيل: تقديم السَّمع على البصر له سببان:

أحدهما: أن يكون السِّياق يقتضيه بحيث يكون ذِكْر هاتين الصِّفتين متضمِّنًا للتهديد والوعيد، كما جرت عادةُ القرآن بتهديد المخاطَبين، وتحذيرهم بما يذكره من صفاته التي تقتضي الحذر والاستقامة كقوله تعالى: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾﴾ [البقرة: ٢٠٩] وقوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾﴾ [النساء: ١٣٤]

---

(١) (ظ): «وهذا هو سبق»!.

(٢) «هو الذي» ليست في (ظ).

(٣) تمام البيت:

من لي بمثل سَيْرك المدلل تمشي رويدًا وتجي في الأول

والقرآن مملوء من هذا، وعلى هذا فيكون في ضمن ذلك أني أسمعُ ما يردون به عليك وما يقابلون به رسالاتي، وأُبْصِرُ ما يفعلون.

ولا ريب أنَّ المخاطَبين بالرسالة بالنِّسبة إلى الإجابة والطاعة نوعان:

أحدهما: قابلوها بقولهم: صَدَقْتَ، ثم عملوا بموجبها.

والثاني: قابلوها بالتكذيب، ثمَّ عملوا بخلافها، فكانت مرتبة المسموع منهم قبل مرتبة البصر، فقدّم ما يتعلَّق[1] به على ما يتعلّق بالمبصَر، وتأمَّل هذا المعنى في قوله تعالى لموسى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝﴾ [طه: ٤٦] هو يسمع ما يجيبهم به ويرى ما يصنعه، وهذا لا يعم سائر المواضع، بل يختصَّ منها بما هذا شأْنُه.

والسبب الثاني: أَنَّ إنكار الأوهام الفاسدة لسمع الكلام، مع غاية البعد بين السامع والمسموع، أشدّ من إنكارها لرؤيته مع بُعْدِه.

(ق/٢٨ب) وفي «الصحيحين»[2] عن ابن مسعود قال: اجتمع عند البيت ثلاثةُ نَفَرٍ؛ ثقفيان وقرشي، أو قرشيان وثقفي، فقال أحدهم: أترون الله يسمعُ ما نقول؟ فقال الآخر: يسمع إن جَهَرْنا ولا يسمع إن أخفَيْنا، فقال الثالث: إن كان يسمع إذا جهرنا؛ فهو يسمع إذا أخفينا[3].

ولم يقولوا: أترون الله يرانا؟ فكان تقديم السَّمع أهم، والحاجة إلى العلم به أمسّ.

---

(١) من قوله: «بموجبها...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) البخاري رقم (٤٨١٦)، ومسلم رقم (٢٧٧٥).
(٣) العبارة معكوسة اللفظ في (ق).

وسببٌ **ثالث**: وهو أنَّ حركة اللسان بالكلام أعظم حركات الجوارح، وأشدها تأثيرًا في الخير والشر، والصلاح والفساد، بل عامَّة ما يترتَّب في الوجود من الأفعال، إنما ينشأ بعد حركة اللسان؛ فكان تقديم الصفة المتعلِّقة به أهم وأولى، وبهذا يُعْلَم تقديمه على العليم حيث وقع.

* وأَمَّا تقديم السماء على الأرض؛ ففيه معنًى آخر غير ما ذَكَره، وهو أن غالب ما تُذكر السَّمٰوات والأرض في سياق آيات الرَّبِّ الدالة على وحدانيته وربوبيته، ومعلومٌ أنَّ الآيات في السمٰوات أعظم منها في الأرض؛ لسَعَتها وعِظَمها، وما فيها من كواكبها وشمسها وقمرها وبروجها وعُلُوِّها، واستغنائها عن عَمَد تُقِلّها، أو علاقة ترفعها، إلى غير ذلك من عجائبها التي الأرضُ وما فيها كقطرةٍ في سَعَتها، ولهذا أمر ـ سبحانه ـ بأن يرجع الناظرُ البصرَ فيها كرَّةً بعد كرَّة، ويتأمَّل استواءَها واتساقَها وبراءَتها من الخلل والفُطُور، فالآية فيها أعظم من الأرض.

وفي كلِّ شيءٍ له آيةٌ ـ سبحانه وبحمده ـ.

وأَمَّا تقديم الأرض عليها في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [يونس: ٦١] وتأخيرها[١] عنها في (سبأ) فتأمَّل كيف وقع هذا الترتيب في (سبأ) في[٢] ضمن قول الكفار: ﴿لَا تَأۡتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سبأ: ٣] كيف قدَّم السمٰوات هنا؛

---

(١) (ق): «وتأخرها».
(٢) (ق): «في سياق...».

لأنَّ الساعة إنَّما تأتي من قبلها وهي غيب فيها، ومن جهتها تبتدىء وتنشأ، ولهذا قدَّم صَعْق أهل السمٰوات على أهل الأرض عندها، فقال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٨].

وأما تقديم الأرض على السماء في سورة يونُس[(١)]؛ فإنه لما كان السِّياقُ سِياقَ تحذيرٍ وتهديدٍ للبشر، وإعلامهم أنه سبحانه عالم بأعمالهم دقيقِهَا وجليلها، وأنه لا يغيب عنه منها شيءٌ؛ اقتضى ذلك ذكر محلهم وهو الأرض قبل ذكر السماء.

فتبارك من أودع كلامَه من الحكم والأسرار والعلوم ما يشهد أنه كلام الله! وأن مخلوقًا لا يمكن أن يصدر منه مثل هذا الكلام أبدًا!!.

* وأمَّا تقديم المال على الولد؛ فلم يَطَّرد في القرآن، بل قد جاء مقدَّمًا كذلك في قوله: ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِي تُقَرِّبُكُمْ﴾ [سبأ: ٣٧] وقوله تعالى: ﴿أَنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال: ٢٨] وقوله تعالى: ﴿لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَٰلُكُمْ (ق/٢٩أ) وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ٩] وجاء ذكر البنين (ظ/٢١ب) مقدَّمًا كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا﴾ [التوبة: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ﴾ [آل عمران: ١٤].

فأمَّا تقديم الأموال في تلك المواضع الثلاثة؛ فلأنَّها ينتظمها معنًى واحد، وهو التحذير من الاشتغال بها، والحرص على تحصيلها حتَّى

---

(١) (ظ): «يسٓ»! والآية في سورة يونس رقم (٦١): ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾.

يفوته حظُّه من الله والدَّار الآخرة، فنهى في موضع عن الالتهاء بها، وأخبر في موضعٍ أَنَّها فتنة، وأخبر في موضع آخرٍ أَنّ الذي يقرِّب عباده إليه إيمانهم وعملهم الصالح، لا أموالهم ولا أولادهم، ففي ضِمْن هذا النَّهْي عن الاشتغال بها عما يُقرِّب إليه، ومعلومٌ أَنَّ اشتغال الناس بأموالهم، والتباهي[1] بها أعظم من اشتغالهم بأولادهم، وهذا هو الواقع، حتَّى إنَّ الرجلَ ليستغرقه اشتغاله بماله، عن مصلحةِ ولده وعن معاشرتِهِ وقربِهِ.

وأما تقديمهم على الأموال في تَيْنك الآيتين؛ فلحكمةٍ باهرة وهي: أَنَّ آية[2] براءة متضمِّنة لوعيد من كانت تلك الأشياء المذكورة فيها أحب إليه من الجهاد في سبيل الله، ومعلوم أَنَّ تصوُّر المجاهد فراقه أهله، وأولاده، وآبائه، وإخوانه، وعشيرته، يمنعه من الخروج عنهم أكثر مما يمنعه مفارقة ماله، فإن تصوَّر مع هذا أن يُقتل فيفارقهم فراقَ الدَّهر، نفرت نفسُه عن هذه[3] أكثرَ وأكثرَ، ولا يكاد عند هذا التصوُّر يخطر له مفارقة ماله، بل يغيب بمفارقة الأحباب عن مفارقة المال! فكان تقديم هذا الجنس أولى من تقديم المال.

وتأمُّل هذا الترتيبِ البديع في تقديم ما قدَّم وتأخير ما أخَّر؛ يُطلعك على عظمةِ هذا الكلام وجلالته.

فبدأ أولاً بذكر أصول العبد، وهم آباؤه المتقدِّمون طبعًا وشرفًا ورتبة، وكان فخرُ القوم بآبائهم ومحاماتهم عنهم أكثر من محاماتهم

(١) (ق): «والتهاؤهم».
(٢) ليست في (ظ).
(٣) (ق): «هذه الفرقة».

عن أنفسهم وأموالهم، وحتَّى عن أبنائهم، ولهذا حملتهم محاماتهم عن آبائهم ومناضلتهم عنهم إلى أن احْتَملوا القتل وسَبْيَ الذُّرِّية، ولا يشهدون على آبائهم بالكفر والنقيصة، ويرغبون عن دينهم لما في ذلك من إزرائهم بهم.

ثمَّ ذَكَر الفروع؛ وهم الأبناء لأنَّهم يَلُونهم في الرُّتبة وهم أقرب أقاربهم إليهم، وأعلق بقلوبهم[1]، وألصق بأكبادهم من الإخوان والعشيرة.

ثمَّ ذكر الإخوان، وهم الكلالة وحواشي النَّسب.

فَذَكَر الأصول أولاً، ثم الفروع ثانيًا، ثم النُّظراء ثالثاً، ثم الأزواج رابعًا؛ لأنَّ الزوجة أجنبية عنده، ويمكن أن يتعوَّض عنها بغيرها، وهي إنما تُرَادُ للشَّهوة، وأما الأقارب؛ من[2] الآباء والأبناء والإخوان فلا عوض عنهم ويُرادون للنُّصْرة والدفاع، وذلك مقدَّم على مجرَّد الشهوة.

ثمَّ ذَكَر القرابة البعيدة خامسًا، وهي العشيرة وبنو العم، فإن عشائرهم (ق/ ٢٩ب) كانوا بني عمِّهم غالبًا، وإن كانوا أجانب فأولى بالتأخير.

ثمَّ انتقل إلى ذكر الأموال بعد الأقارب سادسًا، ووصفها بكونها مُقْترفة، أي: مُكْتَسَبَة؛ لأن القلوبَ إلى ما اكتسبته من المال أمْيَل، وله أحَب، وبقدره أعْرَف لما حصل له فيه من التَّعب والمشقة، بخلاف مالٍ جاءه عَفْوًا بلا كسبٍ[3]؛ من ميراثٍ أو هبة أو وصية،

---

(١) «وأعلق بقلوبهم» ساقطة من (ق).

(٢) (ق): «و».

(٣) (ق): «مشقة كسب».

فإنَّ حِفْظه للأوَّل، ومراعاته له، وحرصه على بقائه أعظم من الثاني، والحسُّ شاهد بهذا وحسبك به.

ثمَّ ذكر التجارة سابعًا؛ لأنّ محبةَ العبد للمال أعظم من محبته للتجارة التي يحصله بها، فالتجارة عنده وسيلة إلى المال المقْتَرَف، فقدَّم المال على التجارة تقديم الغايات على وسائلها، ثم وصف التجارة بكونها مما يُخشى كَسَادُها، وهذا يدلُّ على شرفها وخطرها، وأَنه قد بلغ قدرها إلى أَنها مَخُوْفة الكساد.

ثمَّ ذكر الأوطان ثامنًا آخر المراتب؛ لأنَّ تعلُّق القلب بها دون تعلُّقه بسائر ما تقدَّم، فإن الأوطان [تتشابه][1]، وقد يقوم الوطن الثاني مقام الأوَّل من كل وجه، ويكون خيرًا منه، فمنها عِوَض.

وأمَّا الآباء والأبناء والأقارب والعشائر [والأموال][2]، فلا يتعوَّض منها بغيرها، فالقلب وإن كان يحن إلى وطنه الأول؛ فحنينه إلى آبائه وأبنائه وزوجاته أعظم، فمحبة الوطن آخر المراتب، وهذا هو الواقع إلا لعارض[3] يترجَّح عنده إيثار البعيد على القريب، فذلك جزئي لا كلِّي، فلا تناقض به. وأما عند عدم العوارض فهذا هو الترتيب المناسب والواقع.

وأما آية (آل عمران)؛ فإنها لما كانت في سياق الإخبار بما زُيِّن للناس من الشَّهوات التي آثروها على ما عند الله واستغنوا بها، قدَّم ما تَعَلُّق الشهوة به أقوى، والنفس إليه أشدّ سُعرًا[4] (ظ/٢٢أ) وهو

---

(١) (ق وظ): «متشابه» والصواب ما أثبت.

(٢) من (ق).

(٣) (ق): «لمعارض».

(٤) (ق): «والنفس أشد إليه سفرًا».

النساء، التي فتنتهن أعظم فتن الدنيا، وهن القيود التي حالت بين العباد وبين سيرهم إلى الله.

ثم ذكر البنين المتولِّدين منهنَّ، فالإنسان يشتهي المرأة للذة والولد، وكلاهما مقصود له لذاته.

ثم ذكر شهوة الأموال؛ لأنها تُقْصَد لغيرها، فشهوتها شهوة الوسائل، وقدَّم أشرف أنواعها وهو الذهب، ثم الفضة بعده.

ثم ذكر الشهوة المتعلِّقة بالحيوان الذي لا يُعَاشَر عشرة النساء والأولاد، فالشهوة المتعلقة به دون الشهوة المتعلقة بهما، وقدَّم أشرف هذا النوع وهو (الخيل) فإنها حصون القوم ومعاقلهم، وعِزُّهم وشرفهم، فقدمها على الأنعام التي هي الإبل والبقر والغنم.

ثم ذكر الأنعام وقدَّمها على الحرث؛ لأن الجمالَ بها والانتفاعَ أظهرُ وأكثرُ من الحرث، كما قال تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦ ﴾ [النحل: ٦] والانتفاع بها أكثر من الحرث، فإنها يُنتفع بها؛ ركوبًا وأكلاً وشربًا ولباسًا وأمتعة (ق/ ١٣٠أ) وأسلحة ودواء وقُنْية، إلى غير ذلك من وجوه الانتفاع. وأيضًا فصاحبها أعزّ من صاحب الحرث وأشرف، وهذا هو الواقع، فإن صاحب الحرث لابدَّ له من نوع مَذَلَّة، ولهذا قال بعض السلف وقد رأى سِكَّة: ما دخل هذا دارَ قومٍ إلا دخلهم الذُّلُّ، فجَعَلَ الحرثَ في آخر المراتب، وضعًا له في موضعه.

ويتعلَّقُ بهذا نوع آخر من التقديم لم يَذْكُرْه، وهو تقديم الأموال على الأنفس في الجهاد حيث وقع في القرآن، إلا في موضع واحد، وهو قوله تعالى: ﴿ ۞إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم

بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١١١].

وأمَّا سائر المواضع فَقَدَّم فيها المال، نحو قوله تعالى: ﴿وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْۚ﴾ [الصف: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ [التوبة: ٢٠] وهو كثير. فما الحكمة في تقديم المال على النفس؟ وما الحكمة في تأخيره في هذا الموضع وحده؟.

وهذا لم يتعرض له السُّهيلي ـ رحمه الله ـ، فيقال:

أولاً: هذا دليل على وجوب الجهاد بالمال، كما يجب بالنفس، فإذا دَهَمَ العدوُّ؛ وجبَ على القادر الخروج بنفسه، فإن كان عاجزًا؛ وجبَ عليه أن يغزي[1] بماله، وهذا إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، والأدلَّة عليها أكثر من أَنْ تُذْكَر هنا.

ومن تأمَّل أحوالَ النبيِّ ﷺ وسيرته في أصحابه وأمرهم بإخراج أموالهم في الجهاد؛ قَطَعَ بصحَّة هذا القول.

والمقصود تقديم المال في الذكر، وأن ذلك مشعر بإنكارِ وَهْم من يتوهَّم أن العاجز بنفسه إذا كان قادرًا على أن يغزي بماله لا يجب عليه شيء، فحيث ذكر الجهاد قدم ذكر المال، فكيف يقال: لا يجب به!.

ولو قيل: إن وجوبه بالمال أعظم وأقوى من وجوبه بالنفس؛ لكان هذا القول أصح من قول من قال: لا يجب بالمال، وهذا بَيِّن، وعلى هذا فتظهر الفائدة في تقديمه في الذِّكْر.

وفائدة ثانية: ـ على تقدير عدم الوجوب ـ وهي: أَنَّ المال محبوب النفس ومعشوقها التي تبذل ذاتها في تحصيله، وترتكب الأخطار،

(١) (ظ و د): «يكتري».

وتعرَّض للموت في طلبه، وهذا يدل على أنه هو[1] محبوبها ومعشوقها، فندب الله تعالى محبِّيه المجاهدين في سبيله إلى بَذْل معشوقهم ومحبوبهم في مرضاته، فإنَّ المقصود أن يكون الله هو أحبّ شيءٍ إليهم، ولا يكون في الوجود شيء أحبّ إليهم منه، فإذا بذلوا محبوبَهم في حبه؛ نقلهم إلى مرتبة أخرىٰ أكمل منها وهي: بَذْل نفوسهم له، فهذا غاية الحبّ، فإنّ الإنسان لا شيءَ أحبّ إليه من نفسه، فإذا أحبّ شيئًا بذل له محبوبَه من نفعِه ومالِه، فإذا آل الأمر إلى بذل نفسه ضَنَّ بنفسه وآثرها على محبوبه، هذا هو الغالب، وهو مقتضى الطبيعة الحيوانية والإنسانية. ولهذا يدافع الرجل عن ماله وأهله وولده[2]، فإذا أحسَّ بالمغلوبية والوصول إلى مهجته ونفسه (ق/٣٠ب) فرَّ وتركهم، فلم يرضَ اللهُ من مُحبِّيه بهذا، بل أمرهم أن يبذلوا له نفوسهم بعد أن بذلوا له محبوباتها.

وأيضًا فبذل النفس آخر المراتب، فإنَّ العبدَ يبذل ماله أولاً يقي به نفسَه، فإذا لم يبق له مال بذل نفسه، فكان تقديم المال على النفس في الجهاد مطابقًا للواقع.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم﴾ [التوبة: ١١١]؛ فكان تقديم الأنفس (ظ/٢٢ب) هو الأولى؛ لأنها هي المشتراة بالحقيقة، وهي مورد العقد، وهي السلعة التي استامها ربها وطلب شراءها لنفسه، وجعل ثمن هذا العقد رضاه وجنَّتَه، فكانت هي المقصود بعَقْد الشراء، والأموال تبعٌ لها، فإذا مَلَكها مشتريها مَلَك مالَها، فإن العبد وما يملكه لسيده ليس له فيه

(١) ليست في (ق).

(٢) (ق): «عن نفسه وماله وولده».

شيءٌ، فالمالك الحقُّ إذا مَلَك النفس مَلَك أموالَها ومتعلَّقاتها، فَحَسُنَ تقديم النفس على المال في هذه الآية حُسْنًا لا مزيدَ عليه.

* فلنرجع إلى كلام السهيلي[1] ـ رحمه الله ـ: وأما ما ذكره من تقديم «الغفور» على «الرحيم»؛ فحسنٌ جدًّا، وأما تقديم «الرحيم» على «الغفور» في موضع واحد، وهو أول (سبأ)؛ ففيه معنًى غير ما ذكره يظهر لمن[2] تأمَّل سياقَ أوصافه العُلى وأسمائه الحسنى في أول السورة إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلرَّحِيمُ ٱلْغَفُورُ ۝٢﴾، فإنه ابتدأ ـ سبحانه ـ السورةَ بحمده الذي هو أَعمُّ المعارف وأوسع العلوم، وهو متضمِّن لجميع صفات كماله ونعوت جلاله مُسْتلزم لها، كما هو متضمن لحكمته في جميع أفعاله وأوامره، فهو المحمود على كلِّ حالة، وعلى كلِّ ما خلقه وشرعه، ثم عقَّب هذا الحمد بملكه الواسع المديد فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ١]، ثم عقَّبه بأنّ هذا الحمد ثابت له في الآخرة غير منقطع أبدًا، فإنه حَمْد يستحقّه لذاته وكمال أوصافه، وما يستحقه لذاته؛ دائم بدوامه لا يزول أبدًا، وقرن بين الملك والحمد على عادته ـ تعالى ـ في كلامه، فإن اقتران أحدهما بالآخر له كمال زائد على الكمال بكلِّ واحدٍ منهما، فله كمال من ملكه، وكمال من حمده، وكمال من اقتران أحدهما بالآخر، فإن الملك بلا حَمْد يستلزمُ نقصًا، والحمدُ بلا ملكٍ يستلزم عجزًا، والحمد مع الملك غاية الكمال.

ونظير هذا العِزَّة والرحمة، والعَفْو والقدرة، والغِنى والكرم، فوسَّط الملك بين الجملتين، فجعله محفوفًا بحمدٍ قبله وحمدٍ بعده،

---

(١) يعني: إلى نقده والتعليق عليه.

(٢) (ق): «مِن».

ثم عقَّب هذا الحمد والملك باسمَي[1] (الحكيم الخبير) الدَّالَّين على كمال الإرادة، وأنها لا تتعلق بمرادٍ[2] إلا لحكمة بالغة، وعلى كمال العلم، وأنه[3] كما يتعلَّق بظواهر المعلومات؛ فهو متعلّق ببواطنها التي لا تُدرَك إلا بخبرةٍ، فنسبةُ الحكمةِ إلى الإرادة كنسبة الخبرةِ إلى العلم، فالمراد ظاهر، والحكمة باطنة، والعلم ظاهر، والخبرة باطنة، **فكمال الإرادة**: أن تكون واقعة على وجه الحكمة، **وكمال العلم**: أن يكون كاشفًا عن الخبرة، **فالخبرة**: باطن العلم وكماله، **والحِكْمة**: باطن الإرادة وكمالها. فتضمَّنت الآية إثبات حمده وملكه، وحِكمته وعلمه، على أكمل الوجوه.

ثم ذكر (ق/٣١أ) تفاصيل علمه بما ظهر وما بطن في العالم العُلْوي والسُّفْلي، فقال تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَاۚ﴾ [سبأ: ٢].

ثم ختم الآية بصفتين تقتضيان غايةَ الإحسان إلى خَلْقه، وهما: الرحمة والمغفرة، فيجلب لهم الإحسان والنفع على أتمِّ الوجوه برحمته، ويعفو عن زلتهم[4] ويهب لهم ذنوبَهم ولا يؤاخذهم بها بمغفرته، فقال: ﴿وَهُوَ ٱلرَّحِيمُ ٱلْغَفُورُ ۝٢﴾ فتضمَّنت هذه الآية سَعَة علمه ورحمته وحِلْمه ومغفرته.

وهو سبحانه يَقْرن[5] بين سَعَة العلم والرحمة، كما يَقْرن بين

---

(١) (ظ): «باسم».
(٢) ليست في (ق).
(٣) (د): «ذاته».
(٤) (ق): «زللهم».
(٥) (ق): «يفرق» في الموضعين، وهو تحريف.

العلم والحلم[1]، فمن الأول: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧]، ومن الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ فما قُرِن شيءٌ إلى شيء أحسن من حلم إلى علم، ومن رحمة إلى علم.

وحَمَلة العرش أربعة[2]؛ اثنان يقولان: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، لك الحمد على حلمك بعد علمك، واثنان يقولان: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، لك الحمد على عفوك بعد قدرتك.

فاقتران العفو بالقدرة كاقتران الحلم والرحمة بالعلم؛ لأن العفو إنما يحسن عند القدرة، وكذلك الحلم والرحمة إنما يحسُن مع العلم.

وقدَّم «الرحيم» في هذا الموضع لتقدُّم صفة العلم، فحَسُن ذكر «الرحيم» بعده ليقترن به فيطابق قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

ثم ختم الآيةَ بذكر صفة المغفرة لتضمُّنها دفع الشر وتضمّن ما قبلها جلب الخير، ولما كان دفع الشر مقدَّمًا على جلب الخير، قدم اسم «الغفور» على «الرحيم» حيثُ وقع. ولما كان في هذا الموضع معارض يقتضي تقديم اسمه «الرحيم» لأجل ما قبله؛ قُدِّم على «الغفور».

* وأما قوله تعالى: ﴿يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [آل عمران: ٤٣]؛ فقد أبعد النُّجْعَة فيما تعسَّفه من فائدة التقديم، وأتى بما ينبو اللفظُ عنه.

---

(١) (ق): «الحكم» في كل المواضع بعدها حتى الآية، وما في (ظ ود) أصح.

(٢) كذا في الأصول، وفي عدد من كتب المؤلف؛ لكن الذي أخرجه أبو الشيخ في «العظمة» (٣/ ٩٥٤)، والذهبي في «العلو» (١/ ٥٧١) عن بعض السلف: أن حملةَ العرش ثمانية؛ أربعة يقولون كذا... وأربعة يقولون كذا...

وقال غيره: السجود كان في دينهم قبل الركوع (ظ/٣٣أ) وهذا قائل مالا علم له به!!.

والذي يظهر في الآية ـ والله أعلم بمراده من كلامه ـ: أنها اشتملت على مُطلق العبادة وتفصيلها، فذكر الأَعَمّ، ثم ما هو أخص منه، ثم ما هو أخص من الأخص، فذكر القنوت[١] أولاً، وهو الطاعة الدائمة، فيدخل فيه القيام والذكر والدعاء وأنواع الطاعة، ثم ذَكَر ما هو أخص منه، وهو السجود الذي يُشْرَع وحده؛ كسجود الشكر والتلاوة، ويُشْرَع في الصلاة؛ فهو أخص من مطلق القنوت، ثم ذكر الركوع الذي لا يُشْرَع إلا في الصلاة، فلا يُسَن الإتيان به منفردًا[٢]، فهو أخص مما قبله.

ففائدة الترتيب: النزول من الأعم، إلى الأخص، إلى[٣] أخص منه، وهما طريقتان معروفتان في الكلام: النزول من الأعم إلى الأخص، وعكسها وهو الترقِّي من الأخص، إلى ما هو أعم منه، إلى ما هو أعم[٤].

ونظيرها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، فذكرَ أربعةَ أشياء؛ أخصها الركوع، ثم السجود أعم منه، ثم العبادة أعم من السجود، ثم فعل الخير العام المتضمن لذلك كله.

---

(١) من قوله: «أنها اشتملت...» إلى هنا سقطت من (ق).
(٢) (ق): «متفرقًا».
(٣) «الأخص، إلى» ساقط من (ق).
(٤) «إلى ما هو أعم» ساقط من (ق).

والذي يزيد هذا وضوحًا: الكلامُ على ما ذكره بعد هذه الآية من قوله تعالى: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ (ق/ ٣١ب) وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥]، فإنه ذكر أخصَّ هذه الثلاثة، وهو الطواف الذي لا يُشْرَع إلا بالبيت خاصَّة، ثم انتقل منه إلى الاعتكاف، وهو القيام المذكور في الحج[١]، وهو أعم من الطواف؛ لأنه يكون في كلِّ مسجدٍ، ويختصّ بالمساجد لا يتعدَّاها، ثم ذكر الصلاة التي تعم سائر بقاع الأرض، سوى ما منع منه مانع أو اسْتُثْني شرعًا.

وإن شئتَ قلتَ: ذكر الطواف الذي هو أقرب العبادات بالبيت، ثم الاعتكاف الذي يكون في سائر المساجد، ثم الصلاة التي تكون في البلد كلِّه، بل في كلِّ بُقعة، فهذا تمام الكلام على ما ذكره من الأمثلة، وله ـ رحمه الله ـ مزيد السَّبْق وفَضْل التقدُّم.

وابنُ اللَّبُوْنِ إِذَا مَا لُزَّ في قَرَنٍ   لَمْ يَسْتَطِعْ صَوْلَةَ البُزْلِ القَنَاعِيْسِ[٢]

* * *

---

(١) آية: ٢٦.

(٢) البيت لجرير، «ديوانه»: (ص/ ٢٥٠).

[مسائل في المثنى والجمع][1]

الواو والألف في «يفعلون ويفعلان» أصل للواو والألف في «الزيدون والزيدان»، فإنما جعلنا ماهو في[2] الأفعال أصلاً لما هو في الأسماء؛ لأنها إذا كانت في الأفعال كانت اسمًا وعلامة جمع، وإذا كانت في الأسماء كانت علامة محضة لا أسماء[3]، وما يكون اسمًا وعلامة في حال هو الأصل لما يكون حرفًا في موضع آخر، إذا كان اللفظ واحدًا، نحو كاف الضمير وكاف المخاطبة في ذلك، وهذا أولى بِنَا من أن نجعل الحرف أصلاً والاسم فرعًا له، يدلُّك على هذا: أنهم لم يجمعوا بالواو والنون من الأسماء إلا ما كان فيه معنى الفعل كـ«المسلمون» و«الصالحون»، دون «رجلون» و«خيلون».

فإن قيل: فالأعلام ليس فيها معنى الفعل، وقد جمعوها كذلك؟.

قيل: الأسماء الأعلام لا تجمع هذا الجمع إلا وفيها الألف واللام، فلا يقال: جاءني زيدون و[4] عمرون، فدلَّ على أنهم أرادوا معنى الفعل، أي: الملقبون بهذا الاسم، والمعرفون بهذه العلامة، فعاد الأمر إلى ما ذكرنا.

وأما التثنية؛ فمن حيث قالوا في الفعل: «فَعَلا» و«صَنَعا» لمن

---

(١) انظر «نتائج الفكر»: (ص/١٠٧ ـ ١١١).
(٢) (ظ ود): «من».
(٣) «النتائج»: «كانت حرفًا علامة جمع».
(٤) (ق): «ولا».

يعقل وغيره، ولم يقولوا «صنعوا» إلا لمن يعقل، لم يجعلوا الواو علامةً للجمع في الأسماء إلا فيما يعقل؛ إذ كان فيه معنى الفعل، ومن حيث اتفق معنى التثنية ولم يختلف، اتفقَ لفظُها كذلك في جميع أحوالها ولم يختلف، واستوى فيها العاقل وغيره.

ومن حيث اختلفت[1] معاني الجموع بالكثرة والقلة اختلفت ألفاظها، ولما كان الإخبار عن جمع مالا يعقل يجري مجرى [الجُمَّة][2] والأمة والثُّلة، لا يقصد به في الغالب إلا الأعيان المجتمعة على التخصيص، لا كل منهما على التعيين، كان الإخبار عنها بالفعل كالإخبار عن الأسماء المؤنثة؛ إذ الجُمَّة والأمة وما هو في ذلك المعنى أسماء مؤنثة. ولذلك قالوا: «الجِمال ذَهَبت» و«الثياب بِيْعَت»؛ إذ لا يتعين في قصد الضمير كلّ واحد منها[3] في غالب الكلام والتفاهم بين الأنام.

ولما كان الإخبار عن جمع ما يعقل[4] بخلاف ذلك، وكان كلُّ واحد من الجمع يتعين غالبًا في القصد إليه والإشارة، وكان اجتماعهم في الغالب عن مَلإٍ منهم[5] وتدبير وأغراض (ظ/ ٢٣ب) عقلية، جُعِلَت لهم علامة تختص بهم تنبىء عن الجمع المعنوي، كما هي في (ق/ ٣٢أ) ذاتها جمع لفظي، وهي «الواو»؛ لأنها ضامَّة بين الشفتين

---

(١) في الأصول: «اختلف» والمثبت من «النتائج»، والموضع الآخر كذلك في (ظ ود).

(٢) في الأصول ومخطوطات النتائج: «الجملة» والصواب ما هو مثبت، نبّه عليه د/ البنا محقق «النتائج». والجُمَّة هي: الجماعة. وهذا التصويب يجري على الموضع الذي بعد هذا أيضًا.

(٣) (ظ ود): «منهما».

(٤) (ق): «ما لا يعقل»، وهو خطأ.

(٥) (ظ ود): «ملازمتهم»!.

وجامعة لهما، وكل محسوس يعبر [به] عن معقول، فينبغي أن يكون مُشاكِلاً له، فما خلق الله الأجساد في صفاتها المحسوسة إلا مطابقةً للأرواح في صفاتها المعقولة، ولا وضع الألفاظ في لسان آدم وذُرِّيته إلا موازنةً للمعاني التي هي أرواحها، وعلى نحو ذلك خُصَّت «الواو» بالعطف؛ لأنه جمع في معناه، وبالقَسَم؛ لأن واوه في معنى واو العطف.

وأما اختصاص «الألف» بالتثنية، فلقرب التثنية[1] من الواحد في المعنى، فوجب أن يَقْرُب لفظُها من لفظِه. وكذلك لا يتغيَّر بناء الواحد فيها كما لا يتغير في أكثر الجموع، وفعلُ الواحد مبني على الفتح، فوجبَ أن يكون فعل الاثنين كذلك، وذلك لا يمكن مع غير «الألف». فلما ثبت أن الألف بهذه العلة ضمير الاثنين كانت علامةً للاثنين في الأسماء، كما فعلوا في «الواو» حين كانت ضمير الجماعة في الفعل جُعِلَت علامةً للجمع في الأسماء.

وأما إلحاق «النون» بعد حرف المد في هذه الأفعال الخمسة، فحُمِلت على الأسماء التي في معناها المجموعة جمع السلامة والمثنَّاة، نحو «مسلمون» ومسلمان[2]، وهي في تثنية الأسماء وجمعها عِوَض مِن التنوين كما ذكروا، ثم شبَّهوا بها هذه الأمثلة الخمسة وألحقوا النون فيها في حال الرفع؛ لأنها إذا كانت مرفوعةً كانت واقعةً موقعَ الاسم، فاجتمعَ فيها وقوعُها موقعَ الاسم[3] ومضارعتُها له في اللفظ؛ لأن آخرها حرف مدٍّ ولِين، ومشاركتها له

---

(١) «فلقرب التثنية» سقطت من (ق).

(٢) (ظ ود): «مسلمات»!.

(٣) «فاجتمع. . .» سقط من (ق).

في المعنى، فألحق فيها النون عِوَضًا مِن حركة الإعراب حَمْلاً على الأسماء، كما حُمِلت الأسماءُ عليها، فجُمِعت بالواو والياء.

فالنون في تثنية الأسماء وجمعها أصل للنون في تثنية الأفعال وجمعها ـ أعني علامة الإعراب[1] ـ هي أصلٌ لحروفِ المدِّ[2] في تثنية الأسماء وجمعها، التي هي علامات إعراب، وحروف إعراب كما تقدم.

فإن قيل: فهلا أثبتوا هذه النون في حال النصب والجزم من الأمثلة الخمسة؟.

قلنا[3]: لعدم العلة المتقدمة، وهي وقوعها موقع الاسم، وأنت إذا أدخلت النواصب والجوازم لم تقع موقع الأسماء؛ لأنَّ الأسماء لا تكون بعد عوامل الأفعال، فبعدت عن الأسماء، ولم يبق فيها إلا مضارعتها لها في اتصال حروف المدِّ بها، مع الاشتراك في معنى الفعل.

فإن قيل: فأين الإعراب فيها في حال النصب والجزم؟.

قلنا: مقدَّر، كما هو في كل اسم وفعل آخره حرف مدّ ولِيْن، سواءٌ[4] كان حرف المد زائدًا أو أصليًا، ضميرًا أو حرفًا، كـ: يرمي والقاضي، وعصا ورَحَى وسَكْرىٰ وغُلامي، إلا أنه مع هذه الياء مقدَّر قبلها ـ أعني الإعراب ـ، وهو في: يرمي ويخشى ونحوه مقدَّر في

---

(١) في إحدى نسخ «النتائج»: «الإضمار».
(٢) (ظ ود): «الحروف والمد».
(٣) سقطت من (ظ).
(٤) (ظ ود): «سواء. وسواءٌ».

نفس الحرف لا قبله؛ لأنه لا يتقدَّر إعراب اسم في غيره.

وإذا ثبت ذلك فقولك: «لن تفعلوا» و«لن تفعلي»، إعرابه مقدر قبل الضمير في لام الفعل، كما هو كذلك في غلامي، وليس زوال النون وحذفها هو الإعراب، لأنه يستحيل[1] أن يَحُوْل (ق/ ٣٢ب) بين حرف الإعراب وبين إعرابه اسمٌ فاعلٌ أو غيرُ فاعلٍ، مع أن العدم ليس بشيءٍ، فيكون إعرابًا وعلامة لشيءٍ في أصل الكلام ومعقوله[2].

وأما فِعْل جماعة النساء؛ فكذلك ـ أيضًا ـ إعرابه مقدَّر قبل علامة الإضمار، كما هو مقدَّر قبل الياء من غلامي، فعلامة الإضمار[3] منعت من ظهوره لاتصالها بالفعل، وأنها كبعض حروفه، فلا يمكن تعاقب الحركات على لام الفعل معها، كما لم يُمكن ذلك مع ضمائر الفاعلين المذكورين، ولا مع الياء في[4] غلامي.

ولا يمكن أيضًا أن يكون[5] الإعراب في نفس النون؛ لأنها ضمير الفاعل فهي غير الفعل، ولا يكون إعرابُ شيءٍ في غيره، ولا يمكن ـ أيضًا ـ أن يكون بعدها؛ فإنه مستحيل في الحركات، وبعيد كلَّ البعد في غير الحركات أن يكون إعرابًا، وبينه وبين حرف الإعراب اسم أو[6] فعل، فثبت أنه مقدَّر كما هو في جميع الأسماء والأفعال المعربة التي لا يقدر على ظهور الإعراب فيها لمانع كما تقدم.

---

(١) (ق): «لا يستحيل».
(٢) (ظ ود): «ومفعوله».
(٣) (ق): «الإعراب».
(٤) (ظ ود): «مع».
(٥) (ق): «أن يكون بعدها...».
(٦) (ق): «و».

فإن قيل: فقد أثبتم أن فعل جماعة المؤنث معرب، وهذا خلاف لسيبويه ومن وافقه من النحويين، فإنهم زعموا أنه مبني، وإن اختلفوا في علة بنائه؟

قلنا: بل هو وِفاق لهم؛ لأنهم علَّمونا وأصَّلوا لنا أصلاً صحيحًا، فلا ينبغي لنا أن ننقضه ونكسره عليهم، وهو وجود (ظ/٢٤أ) المضارَعَة الموجبةِ للإعراب، وهي موجودة في «يَفْعَلْنَ» و«تَفْعَلْنَ»، فمتى وُجِدت الزوائدُ الأربع وُجِدت المضارعة، وإذا وُجدت المضارعة وُجد الإعراب.

فإن قيل: فهلاَّ عوَّضوا من حركة الإعراب في حال رفعه نونًا[1] كما فعلوا في «يفعلون»؛ لأنه ـ أيضًا ـ واقع موقع الاسم؟.

قلنا: قد تقدم ما في «يفعلون» و«يفعلان» من وجوه الشَّبه بينه وبين جمع السلامة في الأسماء، فمنها: الوقوع موقع الاسم، ومنها: المضارَعَة في اللفظ من جهة حروف المدِّ واللِّين، وهذا الشبه معدوم في «يَفْعَلْنَ» من جهة اللفظ؛ لأنه ليس مثل لفظ «فاعلين» ولا «فاعلات»، وإن كان واقعًا موقعه في حال الرفع.

فائدة[2]

لما كانت الأيام متماثلة لا يتميز يوم من يوم بصفة نفسية ولا معنوية؛ لم يبقَ تمييزها إلا بالأعداد، ولذلك جعلوا أسماء أيام الأسبوع مأخوذة من العدد، نحو: الاثنين والثلاثاء والأربعاء، أو بالأحداث الواقعة فيها؛ كيوم بُعَاث ويوم بدر ويوم الفتح، ومنه: يوم الجمعة، وفيه قولان:

---

(١) سقطت من (ظ ود).

(٢) بنحوه في «نتائج الفِكْر»: (ص/ ١١٣).

أحدهما: لاجتماع الناس فيه للصلاة.

والثاني: ـ وهو الصحيح ـ لأنَّه اليوم الذي جمع فيه الخلق وكمل، وهو اليوم الذي يجمع الله فيه الأولين والآخرين لفصل القضاء.

وأما يوم السبت: فمن القطع كما تُشْعِر به هذه المادة، ومنه[1] السُّبَات لانقطاع الحيوان فيه عن التحرُّك والمعاش. والنِّعال السبتية التي قُطِع عنها الشعر، وعِلَّة السُّبات التي تقطع العليل عن الحركة والنطق، ولم يكن يومًا من أيام تخليق العالم، بل ابتداء أيام التخليق (ق/١٣٣أ) الأحد، وخاتمتها الجمعة، وهذا أصحّ القولين، وعليه يدل القرآن وإجماعُ الأمةِ على أن أيامَ تخليقِ العالم[2] ستة، فلو كان أولها السبت لكانت سبعة.

وأما حديث أبي هريرة الذي رواه مسلم في «صحيحه»[3]: «**خَلَقَ اللهُ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ**»؛ فقد ذكرَ البخاريُّ في «تاريخه»[4]: أنه حديث مَعْلول، وأن الصحيح أنه قول كعب، وهو كما ذكر؛ لأنه يتضمَّن أن أيام التخليق سبعة، والقرآن يرده[5].

واعلم أنّ معرفة أيام الإسبوع لا يعرف بحسٍّ ولا عقل ولا وضع يتميز به الأسبوع عن غيره، وإنما يُعلم بالشرع، ولهذا لا يَعْرف أيامَ الأسبوع إلا أهل الشرائع، ومن تلقَّى ذلك عنهم وجاورهم، وأما

---

(١) (ق): «ومن اليوم...».

(٢) من قوله: «بل ابتداء...» إلى هنا ساقط من (د).

(٣) رقم (٢٧٨٩).

(٤) «التاريخ الكبير»: (١/ ٤١٣ ـ ٤١٤) وكعب هو: كعب الأحبار.

(٥) وانظر في الكلام على الحديث: «منهاج السنة»: (٧/ ٢١٥)، و«الأنوار الكاشفة»: (ص/ ١٨٨ ـ ١٩٣) للمعلمي، و«السلسلة الصحيحة» رقم (١٨٣٣).

الأمم التي لا تدين بشريعة ولا كتاب؛ فلا يتميز الأسبوع عندهم من غيره، ولا أيامه بعضها من بعض، وهذا بخلاف معرفة الشهر والعام، فإنه بأمرٍ محسوس.

فائدة[1]

في «اليوم» و«أمس» و«غد»، وسبب اختصاص كل لفظ بمعناه.

اعلم أن أقرب الأيام إليك يومك الذي أنت فيه، فيقال: «فعلت اليوم»، فذكر الاسم العام ثم عُرِف بأداة العهد، ولا شيءَ أعرفَ من يومك الحاضر، فانصرفَ إليه، ونظيره «الآن» من آن، و«الساعة» من ساعة، وأما «أمس» و«غد»؛ فلما كان كل واحد منهما متصلاً بيومك اشتُقَّ له اسم من أقرب ساعةٍ إليه، فاشْتُق لليوم الماضي أمس الملاقي للمساء، وهو أقرب إلى يومك من صاحبه، أعني: صباحَ غدٍ، فقالوا: أمس، وكذلك قالوا: «غد» اشْتُق له اسم[2] من الغدوِّ، وهو أقرب إلى يومك من مسائه، أعني: مساءَ غدٍ.

وتأمل كيف بنوا «أمس» وأعربوا «غدًا»؛ لأن «أمس» صِيْغ من فعل ماضٍ وهو أمسى، وذلك مبنيّ، فوضعوا أمس على وزن الأمر من[3] أمسى يُمسي، وأما «الغد» فإنه لم يؤخذ من مبنيّ إذ لا يمكن أن يقال: هو مأخوذ من «غدا»، كما[4] يمكن أن يقال «أمس» من «أَمسى»، بل أقصى ما يمكن فيه أن يكون من «الغدوِّ» و«الغُدْوة»،

---

(١) أصله في «النتائج»: (ص/ ١١٣ ـ ١١٦) مع تصرُّف كبير وإضافة.
(٢) (ظ): «وكذلك غد اشتق الاسم. . .».
(٣) من قوله: «وكذلك قالوا. . .» إلى هنا ساقط من (د).
(٤) (ق): «كما لا».

وليسا بمبنيين، وهذه العلة أحسن من علة النحاة أن «أمس» بُنِيَ لتضمنه معنى اللام، وأصله الأمس.

قالوا: لأنهم يقولون: «أمسِ الدابر» فيصفونه بذي اللام، فدل على أنه معرفة، ولا يمكن أن يكون معرفة إلا بتقدير اللام، وهذا أولاً منقوض بقولهم: «غدًا الآتي»، فيلزم على طرد علتهم أن يبنوا «غدًا».

وأيضًا: فإن «أمس» جرى مجرى الأعلام، وهو ـ والله أعلم ـ بمنزلة: «إصْمِت» «وأطْرِقا»[1] مما جاء منها بلفظ الأمر اسم علم لمكان، يقول الرجل لصاحبه فيه: «اصمت» إذا [جاوره]، فـ«اصمت» في المكان كـ«أمس» في الزمان، ولعله[2] أُخِذَ من قولهم (ظ/٢٤ب): «أمس بخير» و«أمس معنا» ونحوه، ولا يقال: كيف يدعى فيه العلمية مع شِياعه[3]، لأنا نقول: علميته ليست كعلمية «زيد» و«عمرو» بل كعلمية «أسامة» و«ذؤالة»، و«برة» و«فجار» (ق/٣٣ب) وبابه مما جعل الجنس فيه بمنزلة الشخص في العلم الشخصي.

فإن قيل: فما الفرق بينه وبين[4] اسم الجنس إذًا؟.

قيل: هذا مما أعضلَ على كثيرٍ من النُّحاة حتى جعلوا الفرق بينهما لفظيًّا فقط، وقالوا: يظهر تأثيره في منع[5] الصرف، ووصفه بالمعرفة، وانتصاب الحال عنه، ونحو ذلك، ولم يهتدوا لسرِّ الفرق

---

(١) اسما علم لمواضع، انظر «معجم البلدان»: (١/ ٢١٢، ٢١٨).
(٢) (ق): «وأصله».
(٣) كذا بالأصول.
(٤) (ظ): «وهو» و(د) ساقطة.
(٥) (ق): «معنى».

بين أنَّ موضعَ اللفظ لواحدٍ منهم منكر شائع في الجنس، ولمسمَّى الجنس المطلق، فهنا ثلاثة أمور تَتبعها ثلاثةُ أوضاع:

أحدها: واحد[1] معرف معين من الجنس له العلم الشخصي كـ«زيد».

والثاني: واحد منهم شائع في الجنس، غير معرف فله الاسم النكرة كـ«أسد» من الأسد.

الثالث: الجنس المتصوَّر في الذِّهن، المنطبق على كلِّ فردٍ من أفراده، وله عَلَم الجنس كـ«أُسامة»، فنظير هذا «أمس» في الزمان، ولهذا وُصِف بالمعرفة، **فاعْلَق بهذه الفائدة التي لا تجدها في شيءٍ من كتب القوم**، والحمد لله الواهب[2] المانّ بفضله.

فائدة[3]

المشهور[4] عند النحاة أن حذف لام «يد» و«دم» و«غد»، وبابه حذف اعتباطي لا سبب له؛ لأنهم لم يروه جاريًا على قياس الحذف، وقد يظهر فيه معنى لطيف وهو: أن الألفاظ جُعِلت قوالب للمعاني و[مكاسي][5] لها، تزيد بزيادتها، وتنقص بنقصانها، وهذه الألفاظ[6] أصلها المصادر الدالة على الأحداث، فأصل «غد» مصدر غَدَا

---

(١) ليست في (ظ ود).

(٢) (ظ): «الوهاب»، و(د): «الوهاب المنان».

(٣) بنحوه في «النتائج»: (ص/ ١١٥).

(٤) ليست في (د).

(٥) (ق): «مكاسل»! ولعل الصواب ما أثبت، وانظر ما سيأتي ص/ ١٨٩ السطر الثاني.

(٦) من قوله: «جُعِلت قوالب...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

يغدو غَدْوًا، بوزن رَمَى، وأصل «دم» دَمِيَ، بوزن فَرِحَ مصدر دَمِيَ يَدْمَى كبَقِيَ يَبْقَىٰ. وأصل «يد» كذلك «يَدِي» من يَدَيْتُ إليه يَدْيًا ثم حذفوا، فقالوا: يدًا، وكذلك «سم» أصله: «سمو» من: سما يَسْمو سموًّا، كعلم يعلم علمًا، فلما زُحْزِحت عن أصل موضوعاتها وبقي فيها من المعنى الأول ما يُعلم أنها مشتقة منه؛ حُذِفت منها لاماتها بإزاء ما نقص من معانيها، ليكون النقص في اللفظ موازيًا للنقص في المعنى، فلا يستوفي حروف الكلمة بأسرها إلا عند حصول المعنى بأَسْرِه.

فائدة[1]

دخول الزوائد على الحروف الأصلية مُنْبِئة [عن] معانٍ زائدة[2] على معنى الكلمة التي وضعت الحروف الأصلية عبارة عنه، فإن كان المعنى الزائد آخرًا كانت الزيادة آخرًا، كنحو «التاء» في «فعلت»؛ لأنها تُنبىء عما رُتْبته بعد الفعل، وإن كان المعنى الزائد أولاً، كانت الزيادة الدالة عليه سابقة على حروف الكلمة، كالزوائد الأربع، فإنها تُنبىء أن الفعل لم يحصل بَعْدُ لفاعله، وأن بينه وبين تحصيله جزءًا من الزمان، وكان الحرف الزائد السابق لِلَّفظ مشيرًا[3] في اللسان إلى [ذلك] الجزء من الزمان، مُرتَّبًا في البيان على حسب ترتب المعنى في الجَنَان، وكذلك حكم جميع ما يَرِد عليك في كلامهم.

فإن قيل: فهلاَّ كانت الياء مكان «التاء» و«الهمزة».

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ١١٧).

(٢) (ق): «مبنية معنى زائد».

(٣) (ق): «متيسّرًا» و(د): «ميسر»!.

قيل: أصل هذه الزوائد «الياء»؛ بدليل كونها في الموضع الذي لا يحتاج فيه إلى الفرق بين مذكَّر ومؤنَّث، وهو فعل جماعة النساء، فإنك إذا قلت: النسوة يقمن، (ق/ ٣٤أ) فالفرق حاصل بالنون.

وأيضًا: فأصل الزيادة لحروف المدِّ واللين، والواو لا تزاد أولاً لئلا يشتبه بـ«واو» العطف، والألف يتعذَّر أولاً لسكونها، فلم يبق إلا «الياء» فهي الأصل، فلما أريد الفرق كانت الهمزة للمتكلم أولى؛ لإشعارها بالضمير المستتر في الفعل؛ إذ هي أول حروف ذلك الضمير إذا برز، فلتكن مشيرة إليه إذا خَفِيَ. وكانت النون لفعل المتكلم أولى لوجودها في أول لفظ الضمير الكامن في الفعل إذا ظهر، فلتكن دالة عليه إذا خفي واستتر، وكانت «التاء» من «تفعل» للمخاطب لكونها في الضمير المستتر فيه، وإن لم تكن في أول اللفظ ـ أعني «أنت» ـ ولكنها في آخره، ولم يخصّوا بالدلالة[1] عليه ما هو في أول لفظه ـ أعني الهمزة ـ لمشاركته للمتكلم فيها وفي «النون»، فلم يبق من لفظ الضمير إلا «التاء» فجعلوها في أول الفعل عَلَمًا عليه وإيماءً إليه[2].

فإن قيل: فكان يلزم على هذا أن تكون الزيادة في فعل الغائب هاء، لوجودها في لفظ ضمير الغائب إذا برز؟.

قيل: لا ضمير في الغائب[3] في أصل الكلام وأكثر موضوعه؛ لأن الاسم الظاهر يُغني عنه، ولا يستتر ضمير الغائب حتى يتقدَّمه

---

(١) (ق): «في الدلالة».

(٢) ليست في (ق).

(٣) من قوله: «هاء، لوجودها...» إلى هنا ساقط من (ق).

مذكور يعود عليه، وليس كذلك فعل المتكلم والمخاطب والمخبرين عن أنفسهم، فإنه لا يخلو أبدًا عن ضمير، ولا يجيء بعده اسم ظاهر يكون فاعلاً به[1] ولا مضمرًا أيضًا، إلا أن يكون توكيدًا للمضمر المنطوي عليه الفعل.

ومن هٰهنا (ظ/٢٥أ) ضارعت الأسماء حتى أُعْرِبت، وَجَرت مجراها في دخول[2] لام التوكيد وغير ذلك؛ لأنها ضُمِّنت معنى الأسماء بالحروف التي في أوائلها، فهي من حيث دلَّت على الحدث والزمان فعلٌ محض، ومن حيثُ دلَّت بأوائلها على المتكلم والمخاطب وغير ذلك متضمِّنةً معنى الاسم، فاستحقت الإعراب الذي هو من خواصِّ الاسم، كما استحق الاسم المتضمِّن معنى الحرفِ البناءَ.

فائدة[3]

فعل الحال لا يكون مستقبلاً وإن حَسُن فيه «غَدٌ» كما لا يكون المستقبل حالاً أبدًا ولا الحال ماضيًا، وأما «جاءني زيد يسافر غدًا»، فعلى تقدير الحكاية له إذا وقع، وهي حال مقدرة. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟﴾ [الأنعام: ٣٠] والوقوف مستقبل لا محالة، ولكن جاء بلفظ الماضي حكاية لحال يوم الحساب فيه؛ لأنه[4] يترتب على وقوف قد ثبت، وكذلك[5]: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ﴾ [القَصَص: ٦٣] ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ فِى ٱلنَّارِ﴾ [غافر: ٤٩] وهو كثير، الوقت مستقبل والفعل

---

(١) (ظ ود): «علامة».

(٢) سقطت من (ق).

(٣) «نتائج الفِكْر»: (ص/ ١٢٠).

(٤) (ظ ود): «لا»!.

(٥) (ق): «ولذلك قال تعالى».

بلفظ الماضي، ونحوه: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ﴾ [القصص: ١٥] وهذا[١] حكاية للحال فكذلك: «يقوم زيد غدًا»، هو على التقدير والتصوير لهيئته إذا وقع، وهذا لأنَّ الأصل أن لا يُحكم للفظين متغايرَيْن بمعنى واحد إلا بدليل، ولا للفظ واحد بمعنيين إلا بدليل.

فائدة[٢]

حروف المضارعة ـ وإن كانت زوائد ـ فقد صارت كأنها من أنفس الكلم، وليست كذلك «السين» و«سوف»، وإن كانوا قد شبهوهما بحروف المضارعة والحروف (ق/ ٣٤ب) الملحقة بالأصول، ولذلك تقول: «غدًا يقوم زيد»، فتقدم الظرف على الفعل، كما تفعل ذلك في الماضي الذي لا زيادة فيه، نحو: «أمس قام زيد»، ولا يستقيم هذا في المقرون بـ«السين»، و«سوف»، لا تقول: «غدًا سيقوم[٣] زيد»؛ لوجوه:

منها: أن «السين» تُنْبِىء عن معنى الاستئناف والاستقبال للفعل، وإنما يكون مستقبلاً بالإضافة إلى ما قبله، فإن كان[٤] قبله ظرف أخرجته «السين» عن الوقوع في الظرف، فبقي الظرف لا عامل فيه، فبطل الكلام. فإذا قلتَ: «سيقوم غدًا»، دلَّت السينُ على أن الفعل مستقبل بالإضافة إلى ما قبله، وليس قبله إلا حالة المتكلم، ودلّ لفظ «غدًا» على استقبال اليوم فتطابقا، وصارا ظرفًا له.

---

(١) ليست في (ظ ود).
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٢١).
(٣) (ق): «سيقدم».
(٤) سقطت من (ظ ود).

الثاني: أن «السين» و«سوف» من حروف المعاني الداخلة على الجمل، ومعناها في نفس المتكلم وإليه يسند لا إلى الاسم المخبَرِ عنه، فوجب أن يكون له صدر الكلام، كحروف الاستفهام والنفي والنهي[1] وغير ذلك، ولذلك قَبُح: «زيدًا سأضرب» و«زيدٌ سيقوم»، مع أنَّ الخبرَ عن زيد إنما هو بالفعل لا بالمعنى الذي دلت عليه «السين»؛ فإن ذلك[2] المعنى مستند إلى المتكلم لا إلى زيد؛ فلا يجوز أن يخلط بالخبر عن زيد، فتقول: زيد سيفعل.

فإن أدخلت[3] «إن» على الاسم المبتدأ جاز دخول «السين» في الخبر لاعتماد الاسم على «إن» ومضارعتها للفعل، فصارت في اللفظ مع اسمها كالجملة التامة، فصلح دخول «السين» فيما بعدها، وأما مع عدم «إن» فيقْبُح ذلك، وهذا مذهب أبي [الحسين][4] شيخ السهيلي.

قال السهيلي[5]: فقلتُ له: أليس قد قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ﴾؟ [النساء: ٥٧ و١٢٢] فقال لي: اقرأ ما قبل الآية، فقرأت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ الآية، فضحكَ وقال: قد كنت أفزعتني، أليست هذه «إن» في الجملة المتقدمة، وهذه الأخرى معطوفة بالواو عليها، والواو تنوب مناب تكرار[6] العامل

---

(١) «النتائج»: «والتمني».
(٢) (ق): «فإن كان ذلك».
(٣) (ظ ود): «فإذا دخلت».
(٤) في الأصول: «أبي الحسن» والتصويب من «النتائج» ومصادر الترجمة، وقد تقدمت ترجمته ص/ ٥١.
(٥) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٢٢).
(٦) (ظ ود): «نياب تكرار» و(ق): «تكرير».

فسلَّمتُ له وسكتُّ[1].

قال: ونظير هذه المسألة مسألة «اللام» في «إن»، تقول: «إن زيدًا لقائم»، ولا تقول: «زيد لقائم»، والمصحِّح لتقديم الظرف على الفعل الماضي: أن معنى المُضِيِّ مستفاد من لفظه، لا من حرف زائدٍ على الجملة منفصل عن الفعل كـ«السين»، و«قد»، وأما فِعْل الحال فزوائده ملحقة بالأصل، فإن أدخلت[2] على الماضي «قد» التي للتوقع؛ كانت بمنزلة «السين» التي للاستئناف، وقَبُحَ حِينئذ: «أمس قد قام زيد»، كما قَبُح: «غدًا [سيقوم][3] زيد»، والعلة كالعِلَّة حَذْو النعل بالنعل[4].

فائدة[5]

«السين» تشبه حروف المضارعة ونُقرِّر قبل ذلك مقدمة، وهي لِمَ لَمْ تعمل في الفعل وقد اختصَّت به؟.

والجواب: أنها فاصِلَة لهذا الفعل عن فعل الحال، كما فَصَلت الزوائد الأربع فعلَ الحال عن الماضي فاشبهتها، (ق/٣٥أ) وإن لم تكن مثلها في اتصالها ولحوقها بالأصل، كما أشبهت لام التعريف العَلَمية في اتصالها وتعرُّف الاسم بها، وإن لم تكن مُلْحقة بحروف

---

(١) انظر كتاب: «دراسات لأساليب القرآن»: (٢/ ١٩١ ـ ١٩٢ · حالق عضيمة، فقد تعقَّب هذا الموضع بأن اقتران جملة الخبر بعلامة الاستقبال دون أن تسبقها إن وقع كثيرًا في القرآن.

(٢) (ظ): «فإذا دخلت».

(٣) في الأصول: «يقوم»، وكذا في مخطوطات «النتائج»، وصوَّبها المحقق؛ لأنه قد تقدم جواز «غدًا يقوم زيد».

(٤) تحرفت العبارة في (ظ ود).

(٥) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٢٣).

الأصل، فلمَّا لم تعمل تلك (ظ/ ٢٥ب) اللام في الأسماء مع اختصاصها بها، لم تعمل هذه في الأفعال مع استبدادها بها، هذا تعليل الفارسي[(١)] في بعض كتبه، وابن السرَّاج والسُّهيلي، وهو يحتاج إلى بيان وإيضاح.

وتقريرُه: أن الحرف إذا نُزِّل منزلةَ الجزء من الكلمة لم يعمل فيها؛ لأن أجزاء الكلمة لا يعمل بعضُها في بعضٍ، ولام التعريف مع المعرف بمنزلة اسم علم فنزِّلت منزلة جُزئِه.

و«قد» مع الماضي بمنزلة فعل الحال؛ فنزِّلت منزلة جُزْئه، وأما الزوائد الأربع؛ فهي فاصلة لفعل الحال عن الماضي، فصارت مع الفعل بمنزلة كلمة واحدة دالة على فعل الحال.

وكذلك «السين» مع الفعل فاصلة للمستقبل عن الحال، فصارت مع الفعل بمنزلة كلمة واحدة[(٢)]، دالة على[(٣)] فعل الاستقبال، وهذا المعنى موجود في «سوف» أيضًا، فاختصاص الحرف شرط عمله، ونزوله منزلةَ الجزءِ مانعٌ من العمل.

فإن قيل: فهذا ينتقض عليكم بـ«أن» المصدرية فإنها مُنَزَّلة منزلة الجزء[(٤)] من الكلمة، ولهذا يصيرُ الفعلُ بها في تأويل كلمةٍ مفردة، ومع هذا فهي عاملة.

قيل: هذا لا ينقض ما أصَّلناه؛ لأن هذا الحرف لم يُنزَّل منزلةَ

---

(١) هو: أبو علي الحسن بن أحمد بن عبدالغفار بن سليمان النحوي ت(٣٧٧). انظر: «إنباه الرواة»: (١/ ٣٠٨)، و«بغية الوعاة»: (١/ ٤٩٦).

(٢) ليست في (ق).

(٣) من قوله: «الحال. وكذلك...» ساقط من (د).

(٤) من قوله: «مانع من العمل...» ساقط من (ق).

الجزء من الفعل، وإنما صار به الفعل في تأويل الاسم، فلم ينتقض ما ذكرناه.

وعلَّل السهيلي[1] بطلان عمل «سوف» بعلة أخرى، فقال: وأما «سوف» فحرف، ولكنه على لفظ السَّوف الذي هو الشَّمُّ لرائحة ما ليس بحاضر، وقد وُجِدت رائحته، كما أن «سوف» هذه تدلُّ على أن ما بعدها ليس بحاضر، وقد علم وقوعه وٱنْتُظِر [إبَّانُه][2]، ولا غَرْو أن يتقارب معنى الحرف من معنى الاسم المشتق المتمكن في الكلام.

فهذه «ثم» حرف عطف، ولفظها كلفظ «الثم» وهو: رمُّ الشيء بعضه إلى بعض، كما قال: «كنا أهل ثُمِّه ورُمِّه»[3]، وأصله من: ثممتُ البيتَ إذا كانت فيه فرج فسُدد بالثُّمام، والمعنى الذي في «ثم» العاطفة قريب من هذا؛ لأنه ضمُّ شيء إلى شيء بينهما مهلة، كما أن ثَمَّ البيت: ضمٌّ بين شيئين بينهما[4] فرجة، ومن تأمل هذا المعنى في الحروف والأسماء المضارعة لها، ألفاه كثيرًا.

فائدة بديعة[5]

في دخول «أن» على الفعل دون الاكتفاء بالمصدر ثلاث فوائد:

أحدها: أن المصدر قد يكون فيما مضى، وفيما هو آتٍ، وليس

---

(١) في «نتائج الفكر»: (ص/ ١٢٤).

(٢) في الأصول: «إيابه»، والتصويب من «النتائج».

(٣) هو من قول أخوال أُحَيْحة بن الجُلاح فيه... في حديث عروة، أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٨٦٨)، وانظر «النهاية»: (١/ ٢٢٣)، وأهل الحديث يروونها بالضم، وصحح أبو عبيد الفتح «ثَمِّه ورَمِّه».

(٤) من قوله: «مهله، كما...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٥) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٢٦).

في صيغته ما يدل عليه، فجاءوا بلفظ الفعل المشتق منه مع «أن» ليجتمع لهم الإخبار عن الحدث مع الدلالة على الزمان.

الثانية: أنَّ «أَنْ» تدلُّ على إمكان الفعل، دون الوجوب والاستحالة.

الثالثة: أنها تدل على مجرَّد معنى الحدث، دون احتمال معنًى زائد عليه، ففيها تحصين للمعنى[1] (ق/ ٣٥ب) من الإشكال، وتخليص له من شوائب الاحتمال[2].

بيانُه: أنك إذا قلت: «كرهتُ خروجك» أو «أعجبني قدومك»، احتمل الكلام معاني:

منها: أن يكون نفس القدوم هو المعجب لك، دون صفة من صفاته وهيآته، وإن كان لا يوصف في الحقيقة بصفات، ولكنها عبارة عن الكيفيات.

واحتمل ـ أيضًا ـ أنك تريد أنه أعجبك سرعته أو بطؤه أو حالة من حالاته، فإذا قلتَ: «أعجبني أن قدمت»، كانت «أن» على الفعل بمنزلة الطابع والعنوان[3] من عوارض الاحتمالات المتصورة في الأذهان، ولذلك[4] زادوا «أن» بعد «لما» في قولهم: «لما أن جاء زيد أكرمتك»، ولم يزيدوها بعد[5] ظرف سوى «لما»، وذلك أن «لما» ليست في الحقيقة ظرف زمان، ولكنه حرف يدل على ارتباط

---

(١) «للمعنى» سقطت من (ظ ود).
(٢) (ظ ود): «الإجمال» والموضع بعده: «الإجمالات».
(٣) (ظ ود): «الطبائع والصواب»!.
(٤) (ظ ود): «وكذلك».
(٥) (ظ ود): «بغير».

الفعل الثاني بالأول، وأن أحدهما كالعلة للآخر، بخلاف الظرف إذا قلت: «حين قام زيد قام عَمْرو»، فجعلت أحدهما وقتًا للآخر على اتفاقٍ لا على ارتباط، فلذلك زادوا «أنْ» بعدها صيانةً لهذا المعنى، وتخليصًا له من الاحتمال العارض في الظرف؛ إذ ليس الظرف من الزمان بحرف، فيكون قد جاء لمعنى كما جاءت «لما».

وقد زعم الفارسي أنها مركبة من «لم» و«ما». قال السُّهيلي[1]: ولا أدري ما وجه قوله، وهي عندي من الحروف التي في لفظها شَبَه من الاشتقاق، وإشارة إلى مادة هي مأخوذة منها، نحو ما تقدم في «سوف» و«ثم»؛ لأنك تقول: «لممتُ الشيءَ لمًّا[2]»: إذا ضممتَ بعضَه إلى بعض، وهذا نحوٌ من هذا المعنى الذي سيقت إليه؛ لأنه ربط فعل بفعل على جهة التسبيب أو التعقيب، فإذا كان التسبيب حَسُن إدخال «أن» بعدها زائدة (ظ/٢٦أ) إشعارًا بمعنى المفعول من أجله، وإن لم يكن مفعولاً من أجله، نحو قوله: ﴿ وَلَمَّآ أَن جَآءَتۡ رُسُلُنَا لُوطًا﴾ [العنكبوت: ٣٣]، و﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلۡبَشِيرُ﴾ [يوسف: ٩٦] ونحوه.

وإذا كان التعقيب مجردًا من التسبيب، لم يحسن زيادة «أن» بعد «لما»[3] وتأمَّله في القرآن.

وأما «أن» التي للتفسير؛ فليست مع ما بعدها بتأويل المصدر، ولكنها تشارك «أن» التي تقدَّم ذكرُها في بعض معانيها؛ لأنها تحصينٌ[4] لما بعدها من الاحتمالات، وتفسير لما قبلها من المصادر المُجْمَلات،

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٢٧).
(٢) سقطت من (ق).
(٣) (ظ ود): «بعدها».
(٤) سقطت من (ق).

التي في معنى المقالات والإشارات، فلا يكون تفسيرًا إلا لفعل في معنى التراجم الخمس الكاشفة عن كلام النفس؛ لأنَّ الكلام القائمُ في النفس والغائب عن الحواس في الأفئدة يكشفه للمخاطبين خمسةُ أشياء: اللفظ، والخط، والإشارة، والعقد[1]، والنصبة[2]، وهي لسان الحال، وهي أصدق من لسان المقال، فلا تكون «أن» المفسرة إلا تفسيرًا لما أُجمل من هذه الأشياء، كقولك: «كتبت إليه أن اُخرج»، و«أشرت إليه أن اذهب» و﴿ نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ﴾ [النمل: ٨]، و«أوصيته أن اشكر». و«عقدتُ في يدي أن قد أخذت خمسين». و«زربت[3] على حائطي أن لا يدخلوه»، ومنه قول الله عزَّ وجل (ق/ ١٣٦أ): ﴿ وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي ٱلْمِيزَانِ ﴿٨﴾﴾ [الرحمن: ٧ ـ ٨] هي هٰهنا لتفسير النصبة التي هي لسان الحال.

وإذا كان الأمر فيها كذلك، فهي بعينها التي تقدم ذكرها؛ لأنها إذا كانت تفسيرًا فإنما تفسر[4] الكلام، والكلام مصدر، فهي إذًا في تأويل مصدر، إلا أنك أوقعت بعدها الفعل بلفظ الأمر والنهي، وذلك مزيد فائدة، ومزيد الفائدة لا تُخْرج الفعلَ عن كونه فعلاً، فلذلك لا تخرج عن كونها مصدرية، كما لا[5] يخرجها عن ذلك صيغة المُضِيّ والاستقبال بعدها، إذا قلت: «يعجبني أن تقوم» و«أن قمت»، فكأنهم إنما قصدوا إلى ماهية الحدث مُخْبَرًا [به] عن الفاعل لا

---

(١) هو: الحِساب بعقد الأصابع.
(٢) في «النتائج»: «النصب»، والنصب هو العَلَم.
(٣) الزرب: البناء.
(٤) (ق): «فإنها تفسير».
(٥) سقطت من (ق).

الحدث مطلقًا، ولذلك لا تكون مبتدأة وخبرها في[1] ظرف أو مجرور؛ لأن المجرور لا يتعلق بالمعنى الذي تدل عليه «أن»، ولا الذي من أجله صِيْغ الفعل واشْتُق من المصدر، وإنما يتعلق المجرور بالمصدر نفسه مجردًا من هذا المعنى، كما تقدَّم، فلا يكون خبرًا عن «أن» المتقدمة، وإن كانت في تأويل اسم، وكذلك ـ أيضًا ـ لا يخبر عنها بشيءٍ مما هو صفة للمصدر، كقولك: «[قيامك][2] سريع أو بطيء» ونحوه، لا يكون مثل هذا خبرًا عن المصدر.

فإن قلت: «حَسَن أن تقوم» و«قبيحٌ أن تفعل»، جاز ذلك؛ لأنك تريد بها معنى المفعول، كأنك تقول: «أستحسن هذا أو أستقبحه»، وكذلك إذا قلت: «لأن تقوم خير من أن تقعد»، جاز؛ لأنه ترجيح وتفضيل، فكأنك تأمره بأن يفعل ولست بمخبر عن الحدث، بدليل امتناع ذلك في المضيِّ، فإنك لا تقول فيه[3]: «أن قمتَ خير من أن قعدت»، ولا: «أَن قام زيدٌ خير من أن قعد»، وامتناع هذا دليل على ما قدمناه من أن الحدث هو الذي يخبر عنه.

وأما «أن» وما بعدها فإنها ـ وإن كانت في تأويل المصدر ـ فإن لها معنًى زائدًا لا يجوز الإخبار عنه، ولكنه يراد ويلزم[4] ويُؤمر به، فإن وجدتها مبتدأة ولها خبر، فليس الكلام على ظاهره، لما تقدم.

---

(١) كذا بالأصول والنتائج، والأولى حذف «في».
(٢) تحرّفت في الأصول، والمثبت من «النتائج».
(٣) من (ق).
(٤) (ق): «ويكره».

وأما «لن»[1] فهي عند الخليل مركبة من «لا» و«أن»[2]، ولا يلزم ما اعترض عليه سيبويه من تقديم المفعول عليها؛ لأنه يجوز في المركبات مالا يجوز في البسائط. واحتج الخليلُ بقول جابر [الطائي][3]، وهو من شعراء الجاهلية:

فإن أُمْسِك فإنَّ العيشَ حُلْوٌ ... إليَّ كأنَّه عَسَلٌ مَشُوبُ

يُرجِّي المرءُ ما لا أن يُلاقي ... وتعرضُ دونَ أَبعدِهِ خُطُوبُ[4]

فإذا ثبت ذلك فمعناها نفي الإمكان بـ«أن» كما تقدم.

وكان ينبغي أن تكون جازمة كـ«لم»؛ لأنها حرف نفي مختص بالفعل، فوجب أن يكون عمله الجزم الذي هو نفي الحركة وانقطاع الصوت ليتطابق اللفظ والمعنى، وقد فعل ذلك بعض العرب، فجزم بها حين لحَظَ هذا الأسلوب، ولكن أكثرهم ينصب (ق/٣٦ب) بها مراعاة لـ«أن» المركبة فيها مع «لا»؛ إذ هي من جهة الفعل وأقرب إلى لفظه، فهي أحق بالمراعاة من معنى النفي، فرب نفي لا يجزم الأفعال، وذلك إذا لم يختص بها دون الأسماء، والنفي في هذا الحرف إنما جاءه من قبل «لا»، وهي (ظ/٢٦ب) غير عاملة لعدم اختصاصها، فلذلك كان النصب بها أولى من الجزم. على أنها قد ضارعت «لم» لتقارب المعنى واللفظ، حتى قُدِّم عليها معمول فعلها،

---

(١) (ظ): «أن».

(٢) (ق): «لن».

(٣) في الأصول: «الأنصاري»، والتصويب من المصادر.

(٤) وقع في البيتين تحريف ونقص في الأصول، والتصويب من المصادر، وهما لجابر بن رألان الطائي، وفي رواية الثاني منهما اختلاف. انظر «النوادر»: (ص/ ٢٦٤ ـ الشروق)، لأبي زيد، و«خزانة الأدب»: (٨/ ٤٤٠) للبغدادي.

فقالوا: «زيدًا لن أضرب»، كما قالوا: «زيدًا لم أضرب».

ومن خواصِّها تخليصها الفعل للاستقبال، بعد أن كان محتملاً للحال، فأغنت عن «السين» و«سوف»، وجُلُّ هذه النواصب تخلِّص الفعل للاستقبال[١].

ومن خواصِّها: أنها تنفي ما قرب ولا يمتد معنى النفي فيها كامتداد معنى النفي في حرف «لا» إذا قلت: «لا يقوم زيد أبدًا»، وقد قدمنا أن الألفاظ مشاكلة[٢] للمعاني التي هي[٣] أرواحها، يتفرَّس الفطن فيها حقيقة المعنى، بطبعه وحسه، كما يتعرَّفُ الصادق الفراسةِ صفاتَ الأرواح في الأجساد من قوالبها بفطنته.

وقلت يومًا لشيخنا أبي العباس ابن تيمية ـ قدس الله روحه ـ: قال ابن جنِّي[٤]: مكثت بُرْهةً إذا ورد عليَّ لفظ آخذ معناه من نفس حروفه وصفاتها وجَرْسه وكيفية تركيبه، ثم أكشفه، فإذا هو كما ظننته أو قريبًا منه، فقال لي رحمه الله: «وهذا كثيرًا ما يقع لي».

وتأمل حرف «لا» كيف تجدها: لامًا بعدها ألف، يمتدُّ بها الصوت مالم يقطعه ضيق النفس، فآذن امتداد لفظها بامتداد معناها، و«لن» بعكس ذلك، فتأمله، فإنه معنًى بديع.

---

(١) من قوله: «بعد أن كان. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) (ق): «مشاركة». وانظر (ص/ ٧٠) فيما تقدم.

(٣) سقطت من (ظ ود).

(٤) هو: أبو الفتح عثمان بن جِنِّي الموصلي النحوي، من أئمة العربية خاصة التصريف ت(٣٩٢). انظر: «إنباه الرواة»: (٢/ ٣٣٥)، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ٢٤٦). وقد ذكر المؤلف نحو هذا عن شيخه في «جلاء الأفهام» (ص/ ١٤٧).

وانظر كيف جاء في أفصح الكلام كلام الله: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًا﴾ [الجمعة: ٧] بحرف «لا» في الموضع الذي اقترن به حرف الشرط بالفعل، فصار من صيغ العموم، فانسحب[1] على جميع الأزمنة، وهو قوله عز وجل: ﴿إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ﴾ [الجمعة: ٦] كأنه يقول: متى زعموا ذلك لوقتٍ من الأوقات أو زمنٍ من الأزمان، وقيل لهم: «تمنوا الموت»، فلا يتمنونه أبدًا. وحرف الشرط دلَّ على هذا المعنى، وحرف «لا» في الجواب بإزاء صيغة العموم، لاتِّساع معنى النفي فيها.

وقال في سورة البقرة: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ فقصَّر[2] من سَعَة النفي وقرَّب، لأن قبله: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ﴾؛ لأن «إن» و«كان» هنا ليست من صِيَغ العموم؛ لأن «كان» ليست بدالَّةٍ على حدث، وإنما هي داخلة على المبتدأ، والخبر عبارة عن مُضِيِّ الزمان الذي كان فيه ذلك الحدث، فكأنه يقول عز وجل: إن كان قد وجبت لكم الدار الآخرة، وثبتت لكم في علم الله؛ فتمنوا الموت الآن، ثم قال في الجواب: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ (ق/١٣٧أ)، فانتظم معنى الجواب بمعنى الخطاب في الآيتين جميعًا.

وليس في قوله: ﴿أَبَدًا﴾ ما يناقض ما قلناه، فقد تكون «أبدًا» بعد فعل الحال؛ تقول: «زيد يقوم أبدًا».

ومن أجلِ ما تقدم من قصور معنى النفي في «لن»، وطوله في «لا» يعلمُ الموفقُ قصور المعتزلة في فهم كلام الله حيث جعلوا «لن»

(١) (ق): «ما انسحب».
(٢) (ق): «فقضى».

تدل على النفي على الدوام. واحتجوا بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وعلمت بهذا أن بدعتهم الخبيثة حالت بينهم وبين فهم كلام الله كما ينبغي، وهكذا كلُّ صاحب بدعة تجده محجوبًا عن فهم القرآن!.

وتأمل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] كيف نفى فعل الإدراك بـ«لا» الدالة على طول النفي ودوامه، فإنه لا يُدْرَك أبدًا، وإن رآه المؤمنون فأبصارُهم[1] لا تدركه، تعالى عن أن يحيط به مخلوق؛ وكيف نفى الرؤية بـ«لن» فقال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾؛ لأن النفي بها لا يتأبّد. وقد أكذبهم الله في قولهم بتأبيد النفي بـ«لن» صريحًا بقوله: ﴿وَنَادَوْا۟ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧] فهذا تمنٍّ للموت، فلو اقتضت «لن» دوام النفي تناقض الكلام كيف وهي مقرونةٌ بالتأبيد بقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا﴾ [البقرة: ٩٥] ولكن ذلك لا ينافي تمنيه في النار؛ لأن التأبيد قد يُرَاد به التأبيد المقيد والتأبيد المطلق، فالمقيد كالتأبيد بمدة الحياة[2]، كقولك: «والله لا أكلمه أبدًا»، والمطلق كقولك: «والله لا أكفر بربي أبدًا». وإذا كان كذلك فالآية إنما اقتضت نفي تمنِّي الموت أبدَ الحياة الدنيا، ولم يتعرض للآخرةِ أصلاً، وذلك لأنهم لحبهم الحياة وكراهتهم للجزاء لا يتمنون الموت، وهذا منتفٍ في الآخرة.

فهكذا ينبغي أن يُفهَم كلام الله لا كفَهْمِ المحرِّفين له عن مواضعه.

قال أبو القاسم السُّهيلي[3]: على أني أقول: إن العرب إنما تنفي بـ«لن» ما كان مُمكنًا عند المخاطب مظنونًا أنْ سيكون؛ فتقول له:

---

(١) (ق): «بأبصارهم».

(٢) (ق) زيادة: «مقيد».

(٣) في «نتائج الفكر»: (ص/ ١٣٣).

«لن[1] يكون»، لما (ظ/١٢٧أ) ظُنَّ أن يكون؛ لأن «لن» فيها معنى «أن»[2]، وإذا كان الأمر عندهم على الشك لا على الظن، كأنه يقول: أيكون أم لا؟ قلت في النفي: [لا][3] يكون، وهذا كله مقوٍّ لتركيبها من «لا» و«أن»، وتبيَّن لك وجه اختصاصها في القرآن بالمواضعِ التي وقعت فيها دون «لا».

فائدة[4]

قولهم: «إذن أُكرمك»، قال السهيلي: هي عندي «إذا» الظرفية الشرطية، خُلِع منها معنى الاسمية كما فعلوا ذلك بـ«إذْ»، وبـ«كاف» الخطاب وبالضمائر المنفصلة، وكذلك فعلوا بـ«إذا» إلا أنهم زادوا فيها التنوين، فذهبت الألف، والقياس إذا وقفتَ عليها أن ترجع الألف لزوال العلَّة، وإنما نوَّنوها لما فصلوها عن الإضافة؛ إذ التنوين علامةُ الانفصال، كما فعلوا بـ«إذ» حين[5] فصلوها عن الإضافة إلى الجملة فقالوا: يومئذٍ[6]، فصار التنوين مُعَاقبًا للجملة. إلا أن «إذ» في ذلك الموضع لم تخرج عن الاسمية [بدليل إضافة «يوم» و«حين» إليها، وإنما أخرجوها عن الاسميَّة][7] في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الزخرف: ٣٩] جعلها سيبويه هـٰهنا حرفًا بمنزلة «أن».

---

(١) في الأصول: «أن لن» والمثبت من «النتائج».

(٢) سقطت من (ق).

(٣) في الأصول: «لن»، والتصويب من «النتائج».

(٤) «نتائج الفِكْر»: (ص/ ١٣٤).

(٥) «فعلوا بـ«إذ» حين» بياض في (ظ) وساقطة من (د).

(٦) مكان «فقالوا: يومئذٍ» في (ظ ود): «فيه».

(٧) ما بين المعكوفين مستدرك من «النتائج» ساقط من الأصول.

فإن قيل: ليس شيءٌ من هذه الأشياء التي صُيِّرت حروفًا بعد أن كانت أسماء إلاَّ وقد بقي فيها معنًى من (ق/٣٧ب) معانيها، كما بقي في «كاف» الخطاب معنى الخطاب، وفي «على» معنى الاستعلاء فما بقي في «إذ» و«إذن» من معانيهما[1] في حال الاسمية؟.

فالجواب: أنك إذا قلتَ: «سأفعل كذا إذا خرج زيد»، ففعلك مرتبط بالخروج مشروط به، وكذلك إذا قال لك القائل: «قد أكرمتُك» فقلت: «إذن أُحْسِن إليك»، ربطتَ إحسانَكَ بإكرامه وجعلتَه جزاءً له؛ فقد بقي فيها طرفٌ من معنى الجزاء و[2] هي حرف، كما كان فيها معنى الجزاء وهي[3] اسم.

وأما «إذ» من قوله تعالى: ﴿إِذ ظَّلَمْتُمْ﴾ ففيها معنى الاقتران بين الفعلين، كما كان فيها ذلك في حال الظرفية؛ تقول: «لأضربن زيدًا إذ شتمني»، فهي ـ وإن لم تكن ظرفًا ـ ففيها معنى الظرف، كأنك تُنَبِّهُهُ على أنك تجازيه على ما كان منه وقت الشتم، فإن لم يكن الضرب واقعًا في حال الشتم، فله ردّ إليه وتنبيه عليه، فقد لاحَ لكَ قربُ ما بينها وبين «أنْ» التي هي للمفعول من أجله، ولذلك شبهها سيبويه بها في سَوَادِ كتابه[4].

وعجبًا للفارسي حيث[5] غاب ذلك عنه وجعلها ظرفًا! ثم تحيَّل

---

(١) العبارة في الأصول: «في إذا إذًا من معانيها» والمثبت من «النتائج».
(٢) (ق): «أو».
(٣) (ظ ود): «وهو».
(٤) ذكر محقق «النتائج» أنه لم يعثر على هذا القول في «كتاب سيبويه». وقد نسبه السهيليُّ لسيبويه ـ أيضًا ـ في كتابه «الروض الأُنف»: (١/ ٢٨٦).
(٥) (ق): «كيف».

في إيقاع الفعل الذي هو النفع فيها وسوقه إليها.

وأما «إذ»؛ فإذا كانت منونّة فإنها لا تكون إلا مضافًا إليها ما قبلها، لتعتمد على الظرف المضاف إليها، فلا يزول عنها معنى الظرفية، كما زال عن أختها حين نوّنوها وفصلوها عن الفعل الذي كانت تضاف إليه. والأصل في هذا: أن «إذ» و«إذا» في غاية من الإبهام والبعد عن شبه الأسماء، والقرب من الحروف؛ لعدم الاشتقاق، وقِلَّة حروف اللفظ، وعدم التمكن، وغير ذلك، فلولا إضافتهما[1] إلى الفعل الذي يبنى للزمان ويفتقر إلى الظروف، لما عُرِف فيهما معنى الاسم أبدًا؛ إذ لا تدلُّ واحدةٌ منهما على معنًى في نفسها، إنما جاءت لمعنًى في غيرها، فإذا قطعت عن ذلك المعنى تمحَّض معنى الحرف فيها، إلا أن «إذ»[2] لما ذكرنا من إضافة ما قبلها من الظرف إليها، لم يفارقها معنى الاسم، وليست الإضافة إليها في الحقيقة، ولكن إلى الجملة التي عاقبها التنوين.

وأما «إذن» فلما لم يكن فيها بعد فصلها عن الإضافة ما يعضد معنى الاسمية فيها؛ صارت حرفًا لقربها من حروف الشرط في المعنى، ولما صارت حرفًا مختصًّا بالفعل مخلصًا له للاستقبال كسائر النواصب للأفعال، نَصَبُوا الفعل بعده؛ إذ ليس واقعًا موقع الاسم فيستحق الرفع، ولا هو[3] غير واجب فيستحق الجزم، فلم يبقَ إلا النصب، ولما لم يكن العمل فيها أصليًّا لم تقوَ قوَّةَ أخواتها، فأُلغيت تارةً وأُعْمِلَت أخرى، وضَعُفَت عن عوامل الأفعال.

---

(١) (ق): «إضافتها».

(٢) (ق): «إذا» وهو خطأ.

(٣) سقطت من (ظ ود).

فإن قيل: فهلا فعلوا بها ما فعلوا بـ«إذ»[1] حين نوَّنوها، وحذفوا الجملة بعدها، فيضيفوا إليها ظروف الزمان كما يضيفونها إلى «إذ» في نحو: «يومئذٍ»؛ لأن الإضافة في المعنى إلى الجملة التي عاقبها التنوين؟.

فالجواب: أن «إذ» قد اسْتُعمِلت مضافةً إلى الفعل [المستقبل][2] في المعنى على وجهِ الحكاية للحال، كما قال (ق/١٣٨أ) تعالى: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ (ظ/٢٧ب) إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾ [البقرة: ١٦٥] ولم يستعملوا «إذا» مضافة إلى الماضي بوجهٍ ولا على حال، فلذلك استغنوا بإضافة الظروف إلى «إذ» وهم يريدون الجملة بعدها عن إضافتها إلى «إذا»، مع أن «إذ» في الأصل حرفان، و«إذا» ثلاثة أحرف، فكان ما هو أقل حروفًا في اللفظ أولى بالزيادة فيه، وإضافة الأوقات إليه زيادة فيه؛ لأن المضاف والمضاف إليه بمنزلة اسم واحد. وأقوى من هذا أن «إذن» فيها معنى الجزاء، وليس في «إذ» منه رائحة، فامتنع إضافة ظرف الزمان إلى «إذن»؛ لأن ذلك يُبْطِل ما فيها من معنى الجزاء؛ لأن المضاف والمضاف إليه كالشيء الواحد، فلو أُضِيْفَ «اليوم»[3] و«الحين» إليها لغلبَ عليهما حكمه لضعفها[4] عن درجة حرف الجزاء، فتأمله.

فائدة بديعة[5]

«لام كي والجحود» حرفان ناصِبانِ بإضمار «أن»، إلا أن «لام

---

(١) (ق): «إن».
(٢) من «النتائج».
(٣) (ظ ود): «إليه».
(٤) في الأصول بضمير المثنَّى في الجميع، والتصحيح من «النتائج».
(٥) «نتائج الفِكْر»: (ص/١٣٨).

كي» هي لام العلة، فلا يقع قبلها[1] إلا فعل يكون علة لما بعدها، فإن كان ذلك الفعل منفيًّا لم يخرجها عن أن تكون «لام كي»، كما ذهب إليه الصَّيْمَرِي[2]؛ لأن معنى العلة فيها باقٍ، وإنما الفرق بين «لام الجحود» و«لام كي» وذلك من ستة أوجه:

أحدها: أن لام الجحود يكون قبلها كَوْنٌ منفيٌّ بشرط المضي؛ إما «ما كان» أو «لم يكن»، لا مستقبلاً، فلا تقول: «ما أكون لأزورك»[3]، وتكون زمانية ناقصة لا تامة، ولا يقع بعد اسمها ظرف ولا مجرور، لا تقول: «ما كان زيد عندك ليذهب» ولا: «... أمس ليخرج». **فهذه أربعة فروق**.

والذي يكشف لك قناع المعنى ويهجم بك على الغرض: أن «كان» الزمانية عبارة عن زمانٍ ماضٍ، فلا تكون عِلّةً لحادث[4]، ولا تتعدَّى إلى المفعول من أجله، ولا إلى الحال وظروف المكان، وفي تعدِّيها إلى ظروف الزمان نظر، فهذا الذي منعها أن تقع قبلها لام العلة، أو يقع بعدها المجرور أو الظرف.

وأما الفرق الخامس بين اللامين فهو: أنَّ الفعل بعد «لام الجحود» لا يكون فاعله إلا عائدًا على اسم «كان»؛ لأن الفعل بعدها في موضع الخبر، فلا تقول: «ما كان زيدٌ ليذهب عَمْرو»، كما

---

(١) (ظ ود): «فيها».

(٢) هو: عبدالله بن علي بن إسحاق الصَّيْمري النحوي، له كتاب «التبصرة» اعتنى به أهل المغرب، وترجمته في المصادر مقتضبة جدًّا، ولم يعرف له تاريخ وفاة. انظر: «إنباه الرواة»: (٢/ ١٢٣)، و«إشارة التعيين»: (ص/ ١٦٨).

(٣) (ق): «لأزيدك».

(٤) (ق): «لما حدث».

تقول: «يا[1] زيد ليذهب عَمْرو أو لتذهب أنت»، ولكن تقول: «ما كان ليذهب» و«ما كنت لأفعل».

والفرق السادس: جواز إظهار «أن» بعد «لام كي»، ولا يجوز إظهارها بعد لام الجحود؛ لأنها جَرَت في كلامهم نفيًا للفعل المستقبل بـ«السين» أو «سوف»، فصارت لام الجحود بإزائهما فلم يظهر بعدها ما لا يكون بعدهما[2].

وفي هذه النكتة مَطْلع على فوائد من كتاب الله، ومرقاة إلى تدبُّره، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال: ٣٣] فجاء بلام الجحد حيث كان نفيًا لأمر متوقع، وسبب مخوف في المستقبل، ثم قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ۝٣٣﴾ [الأنفال: ٣٣] فجاء باسم الفاعل الذي لا يختص بزمان حيث أراد نفي وقوع العذاب بالمستغفرين على العموم في الأحوال[3] لا يخص مُضِيًّا من استقبال. (ق/٣٨ب) ومثله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ﴾ [هود: ١١٧] ثم قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ﴾ [القصص: ٥٩] فالحظ هذه الآية من مطلع الأخرى تجدها كذلك.

وأما «لام العاقبة» ويسمونها: «لام الصيرورة» في نحو: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ [القصص: ٨]، فهي في الحقيقة «لام كي»، ولكنها لم تتعلق بالخبر لقصد المخبر عنه وإرادته، ولكنها تعلقت بإرادة فاعل الفعل على الحقيقة، وهو الله سبحانه، أي: فعل الله ذلك ليكون كذا

---

(١) كذا في الأصول، وفي «النتائج»: «جاء».
(٢) في الأصول بضمير المفرد، والمثبت من «النتائج».
(٣) (ظ ود): «الأقوال».

وكذا. وكذلك قولهم: «أَعْنق ليموت»[1]، لم يُعْنق لقصد الموت، ولم يتعلق اللام بالفعل، وإنما المعنى: قَدَّر اللهُ أنه يُعْنق ليموت، فهي متعلقة بالقدر[2] وفِعْل الله. ونظيره: «إنِّي أَنْسَىٰ لأَسُنَّ»[3]، ومن رواه: «أُنَسَّىٰ» بالتشديد فقد كشف قناع المعنى.

وسمعتُ شيخَنا أبا العباس ابن تيمية يقول: يستحيل دخول «لام العاقبة» في فعل الله، فإنها حيث وردت في الكلام؛ فهي لجهل الفاعل بعاقبة فعله، كالتقاط آلِ فرعون لموسى، فإنهم لم يعلموا عاقبته، أو لعجز الفاعل عن دفع العاقبة (ظ/١٢٨أ) نحو: «لِدُوا للمَوتِ وابْنُوا لِلْخَرَابِ»[4].

فأمَّا في فعل من لا يَعْزُبُ عنه مثقال ذرة، ومن هو على كل شيءٍ قدير؛ فلا يكون قط إلا «لام كي» وهي لام التعليل.

ولمثل هذه الفوائدِ التي لا تكادُ توجدُ في الكتب يُحْتَاج إلى مجالسةِ الشيوخ والعلماء!!.

---

(١) قاله النبي ﷺ للمنذر بن عمرو، كما في «طبقات ابن سعد»: ٣/ ٥٦٧، و«الإصابة»: ٦/ ٢١٧.

(٢) (ظ ود): «بالمقدور».

(٣) رواه مالك في «الموطأ»: (١/ ١٠٠) بلاغًا.

(٤) قطعة من حديث أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان»، من حديث مؤمّل بن إسماعيل، عن حماد بن سلمة، عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة، عن عبدالرحمن بن أبي عَمْرة، عن أبي هريرة، رَفَعَه.. الحديث، وفيه: «وإن مَلَكًا بباب آخر ينادي: يا بني آدم لِدُوا للموت وأبنوا للخراب».
قال السخاوي في «المقاصد الحسنة»: (ص/ ٣٣٢): «وهو عند أحمد والنسائي في «الكبرى» بدون الشاهد منه، وصححه ابنُ حِبان، ثم شيخُنا» اهـ.
ثم ذكر له شواهد ضِعَافًا، وأخذه الشعراء فنظموا منه أبياتًا، ولأبي العتاهية قصيدة في «ديوانه»: (ص/ ٤٢ ـ ٤٣) مطلعها:
لِدوا للموتِ وأبنوا للخرابِ فكُلُّكُمُ يَصِيْرُ إلى ذَهابِ

فائدة[1]

كما أن «لن» لنفي المستقبل كان الأصل أن يكون «لا» لنفي الماضي، وقد اسْتُعْمِلت فيه نحو: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ١١] ونحوه:

وَأَيُّ عَبْدٍ لَكَ لاَ أَلَمَّا[2].

ولكن عدلوا في الأكثر إلى نفي الماضي بـ«لم» لوجوه:

منها: أنهم قد خصُّوا المستقبل بلن[3]، فأرادوا أن يخصوا الماضي بحرف، و«لا» لا تخص ماضيًا من مستقبل، ولا فعلاً من اسم؛ فخصُّوا نفيَ الماضي بـ«لم».

ومنها: أن «لا» يتوهم انفصالها مما بعدها، إذ قد تكون نافية لما قبلها، ويكون ما بعدها في حكم الوجوب، مثل: ﴿لَآ أُقْسِمُ﴾ [البلد: ١]، حتى لقد قيل في قول عمر: (لا، نقضي ما تجانفنا لإثم)[4]. إن «لا»

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٤١).

(٢) اختلف في قائله؛ فقيل: لأبي خِراش الهذلي، وقيل: لأمية بن أبي الصلت، وتمامه:

إنْ تغفرِ اللهمَّ تَغْفِرْ جمًّا وأيُّ عبدٍ لكَ لا ألمَّا

انظر: «المغني» شاهد رقم (٤٠٣)، و«اللسان»: (١٢/ ٥٥٣).

(٣) (ق): «بأن».

(٤) أخرجه عبدالرزاق في «المصنّف»: (٤/ ١٧٩)، وابن أبي شيبة: (٢/ ٢٨٧)، والبيهقي في «الكبرى»: (٤/ ٢١٧).

كلهم من طرقٍ عن الأعمش، عن زيد بن وهب... في قصةٍ وفيها قول عمر: «والله لا نقضيه، وما تجانفنا لإثمٍ».

وأشار البيهقي إلى أن هذه الرواية مما نُقِم على زيد بن وهب، وأنه قد أخطأ فيها، وأن المحفوظ من قول عمر هو القضاء.

ردعٌ لما قبلها، و«نقضي» واجب لا منفي.

وقال بعض الناس في قوله ﷺ: «لا، تَرَآى نَارَاهما»[1]: إن «لا» ردعٌ وما بعدها واجب، وهذا خطأ في الأمرين وتلبيس لا يجوز حمل النصوص عليه. وكذلك ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۝١﴾ [القيامة: ١] أيضًا، بل القولُ فيها أحد قولين: إما أن يقال: نفي للقسم وهو ضعيف، وإما أن يقال: أُقْحِمت أول القسم إيذانًا بنفي المقسم عليه وتوكيدًا لنفيه، كقول الصِّدِّيق ـ رضي الله عنه ـ: «لاهَا اللهِ، لا يَعْمِدُ إلى أَسَدٍ مِن أُسْدِ اللهِ»[2] الحديث.

ومما يدل على حرصهم على إيصال حرف النفي بما بعده، قطعًا لهذا التوهُّم: أنهم قلبوا لفظ الفعل الماضي بعد «لم» إلى لفظ المضارع؛ حِرْصًا على الاتصال[3]، وصرفًا للوهم عن ملاحظة الانفصال.

فإن قيل: وأي شيءٍ في لفظ (ق/٣٩أ) المضارع مما يؤكد هذا

= وقوّى شيخ الإسلام في «الفتاوى»: (٢٠/ ٥٧٢) ثبوت قول عمر، ورجَّحه على الأمر بالقضاء. والتأويل المذكور فيه بُعد، ولم أجد في مصادر الأثر اللفظ المذكور.

(١) أخرجه أبو داود رقم (٢٦٤٥)، والترمذي رقم (١٦٠٤) وغيرهم من طريق أبي معاوية، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس، عن جرير بن عبدالله ـ رضي الله عنه ـ مرفوعًا.

وأخرجه النسائي: (٨/ ٣٦) وغيره عن خالد الواسطي ومَعْمر وهُشَيم، عن إسماعيل، عن قيسٍ مرسلاً لم يذكر جريرًا.

وصحح الطريقَ المرسلةَ البخاريُّ ـ فيما نقله عنه الترمذي ـ وأبو حاتم ـ كما في «العلل»: ١/ ٣١٥ ـ والترمذيُّ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٤٣٢١)، ومسلم رقم (١٧٥١)، من حديث أبي قتادة ـ رضي الله عنه ـ في قصة غزوة حُنين.

(٣) (ق) زيادة: «وحرصًا على النهي» وليست في (ظ ود والنتائج).

المعنى؟ أَوَ ليسا سواء هو والماضي؟.

قلنا: لا سواء، فاعلم أن الأفعالَ مضارعةٌ للحروف، من حيثُ كانت عوامل في الأسماء كـ«هي»، ومن هناك استحقت البناء، وحقُّ العامل أن لا يكون مُهَيَّئًا لدخول عامل آخر عليه، قطعًا للتسلسل الباطل[1]، والفعل الماضي بهذه الصورة وهو على أصله من البناء ومضارعة الحروف العوامل في الأسماء، فليس يذهب الوهمُ عند النطقِ به، إلا إلى انقطاعه عما قبله، إلا بدليل يربطه، وقرينة تجمعه إليه، ولا يكون في موضع الحال ألبتَّةَ إلا مصاحبًا لقيد، ليجعلَ هذا الفعل في موضع[2] الحال.

فإن قلت: فقد يكون في موضع الصفة من[3] النكرة نحو: «مررت برجل ذهبَ»؟.

قيل: افتقارُ النكرة إلى الوصف، وفَرط احتياجها إلى التخصيص تكملة لفائدة الخبر، هو الرابط بين الفعل وبينها، بخلاف الحال فإنها تجيء بعد استغناء الكلام وتمامه. وأما كونه خبرًا للمبتدأ؛ فلشدة احتياج المبتدأ إلى خبره، جاز ذلك، حتى إنك إذا أدخلت «إن» على المبتدأ بطل أن يكون الماضي في موضع الخبر، إذا[4] كان في خبرها اللام، لما في اللام من معنى الابتداء والاستئناف لما بعدها[5]،

---

(١) (ظ ود): «الباطن»! وفي «النتائج»: «التسلسل المستحيل عقلاً وأصلاً». وهو بمعنى الباطل.

(٢) (ق): «بمنزلة».

(٣) (ظ ود): «الصفتين».

(٤) (ظ ود): «إذ قد كان»، و«ق»: «إذ» والمثبت من «النتائج».

(٥) (ق): «قبلها».

فاجتمع ذلك مع صيغة المضي، وتعاونا على منع الفعل الماضي من أن يكون خبرًا لما قبلها، وليس ذلك في المضارع.

وليس المضارع كالماضي؛ لأن مضارعته للاسم هيَّأته لدخول العوامل عليه، والتصرف بوجوه الإعراب كالاسم، وأخرجته عن شبه العوامل التي لها صدر الكلام، وصيَّرته كالأسماء المعمول فيها، فوقع موقع الحال والوصف وموقع خبر المبتدأ و«إنَّ» [و] لم يقطعه دخول «اللام» عن أن يكون خبرًا في باب «إنَّ»، كما قطع الماضي؛ من حيث كانت صيغة الماضي لها صدر الكلام، كما تقدم.

فإن قيل: فما وجه مضارعة الفعل المستقبل والحال؟.

قيل: (ظ/٢٨ب) دخول الزوائد عليه[١] ملحقة بالحروف الأصلية متضمنة لمعاني الأسماء كالمتكلم والمخاطب؛ فما تضمن معنى الاسم أعرب، كما بني من الأسماء ما تضمن معنى الحرف. ومع هذا فإن الأصل في دخول الزوائد شبه[٢] الأسماء، وصلح فيها من الوجوه مالا يصلح في الماضي.

فائدة بديعة[٣]

«لام» الأمر، و«لا» في النهي، وحروف المجازاة: داخلة على المستقبل، فحقُّها أن لا يقع بعدها لفظ الماضي، ثم قد[٤] يوجد ذلك لحكمة، أما حرف النهي فلا يكون فيه ذلك؛ كيلا يلتبس بالنفي

---

(١) من (ق).

(٢) في «النتائج»: «أشبه».

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٤٥).

(٤) (ظ ود): «لم» وهو خطأ.

لعدم الجزم، ولكن إذا كانت «لا» في معنى الدعاء؛ جاز وقوع الفعل بعدها بلفظ الماضي، ثم قد يوجد بعد ذلك لوجوهٍ:

منها: أنهم أرادوا أن يجمعوا التفاؤل (ق/٣٩ب) مع الدعاء في لفظ واحد، فجاءوا بلفظ الفعل الحاصل في مَعْرِض الدعاء تفاؤلاً بالإجابة، فقالوا: «لا خَيَّبك الله».

وأيضًا: فالداعي قد يُضَمِّن دعاءَه القصد إلى إعلام السامع وإخبار المخاطب بأنه داعٍ، فجاءوا بلفظ الخبر، إشعارًا بما تضمنه من معنى الإخبار، نحو: «أعزَّك اللهُ وأكرمك»، و«لا رحم فلانًا»، جمعتَ بين الدعاء والإخبار بأنك[1] داعٍ.

ويوضح ذلك أنك لا تقول ذلك في حال مناجاتك الله ودعائك لنفسك، لا تقول: «رحمتني ربِّ» و«رزقتني» و«غفرت لي»، كما تقول للمخاطَبِ: «رحمكَ اللهُ ورزقكَ وغفرَ لك»، إذ لا أحد في حال مناجاتك يقصد إخباره وإعلامه، وإنما أنت داعٍ وسائل محض.

فإن قيل: وكيف لم يخافوا اللبس كما خافوه في النهي؟.

قلنا: للدعاء هيئة ترفع الالتباس، وذِكْر الله مع الفعل ليس بمنزلة ذكر الناس، فتأَمَّله فإنه بديعٌ في النظر والقياس، فقد جاءت أشياء بلفظ الخبر وهي في معنى الأمر والنهي. منها قول عمر ـ رضي الله عنه ـ: «صلى رجل في كذا وكذا من اللباس»[2]، وقولهم: «أَنْجَزَ حُرٌّ مَا وَعَد»[3].

---

(١) (ظ ود): «فإنك».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٦٥).

(٣) يقال: أول من قالها: الحارثُ بن عَمْرو آكل المرار، ولها قصة. انظر: «مجمع الأمثال»: (٣/ ٣٧١).

وقولهم: «اتقَىٰ اللهَ أمرؤٌ»[1]. وهو كثير، فجاء بلفظ الخبر الحاصل تحقيقًا لثبوته، وأنه مما ينبغي أن يكون واقعًا ولابد، فلا يطلب من المخاطب إيجاده، بل يخبر عنه[2] لتحقّقه خبرًا صِرْفًا، كالإخبار عن سائر الموجودات.

وفيه طريقة أخرى وهي أفقه معنًى من هذه، وهو: أَنَّ هذا إخبار محض عن وجوب ذلك واستقرار حسنه في العقل والشريعة والفطرة، وكأنهم يريدون بقولهم: «أنجزَ حُرٌّ ما وَعَد»، أي: ثبتَ ذلك في المروءة واستقرَّ في الفِطَر. وقول عمر ـ رضي الله عنه ـ: «صلَّى رجلٌ في إزار ورداء...» الحديث[3]، أي: هذا مما وجب في الديانة وظهر وتحقَّق من الشريعة، فالإشارة إلى هذه المعاني حَسَّنت صرفَه إلى صورة الخبر، وإن كان أمرًا، وهذا[4] لا يكاد يجيء الاسم بعده إلا نكرة، لعمومِ هذا الحكم وشيوع النكرة في جنسها، فلو جعلت مكان النكرة في هذه الأفعال أسماء مُعَرَّفة تمحَّضَ فيها معنى الخبر وزال معنى الأمر، فقلت: «اتقى اللهَ زيدٌ» و«أنجزَ عَمْرو ما وعد»، فصار خبرًا لا أمرًا.

وهذا موضع المسألة المشهورة وهي: مجيء الخبر بمعنى الأمر في القرآن في نحو قوله تعالى: ﴿۞وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، و﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ونظائره، فمن سلك المسلكَ

---

(١) قاله الحارث بن هشام المخزومي. انظر: «الاستيعاب ـ بهامش الإصابة»: (١/ ٣١١).

(٢) (ظ ود): «عنه به».

(٣) تقدم.

(٤) (ظ ود): «زائدًا».

الأول؛ جعلَه خبرًا بمعنى الأمر، ومن سلك المسلك الثاني؛ قال: بل هو خبر حقيقة غير مصروف عن جهة الخبرية، ولكن هو خبر عن حُكْم الله وشرعه ودينه ليس خبرًا عن الواقع، ليلزم ما ذكروه من الإشكال، وهو احتمال عدم وقوع مخبره، فإن هذا إنما (ق/٤٠أ) يلزم من الخبر عن الواقع، وأما الخبر عن الحكم والشرع فهو حقٌّ (ظ/٢٩ب) مطابق لخبره لا يقع خلافه أصلاً.

وضد هذا مجيء الأمر بمعنى الخبر نحو قوله: «**إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ**»[1]، فإن هذا صورته صورة الأمر، ومعناه معنى الخبر المحض، أي: من كان لا يستحي فإنه يصنع ما يشتهي، ولكنه صرف عن جهة الخبرية إلى صورة الأمر لفائدة بديعة، وهي: أن العبد له من حيائه آمر يأمره بالحَسَن وزاجر يزجره عن القبيح، ومن لم يكن له[2] من نفسه هذا الآمر لم تنفعه الأوامر، وهذا هو واعظ اللهِ في قلب العبد المؤمن الذي أشار إليه النبي[3] ﷺ، ولا تنفع المواعظ الخارجة إن لم تصادف هذا الواعظ الباطن، فمن لم يكن له من نفسه

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٤٨٣) وغيره من حديث أبي مسعود البدري ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) من (ق).

(٣) وذلك في حديث النواس بن سمعان ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: «ضرب الله مثلاً صراطًا مستقيمًا...» وفيه: «وداعٍ يدعو من جوف الصراط...» وفَسَّر هذا الداعي بأنه: «واعظ اللهِ في قلبِ كلِّ مسلم».

أخرجه أحمد: (٤/ ١٨٢ ـ ١٨٣)، والترمذي رقم (٢٨٥٩)، والنسائي في «الكبرى»: (٦/ ٣٦١) وغيرهم.

وحسنه الترمذي، وصححه الحاكم على شرط مسلم في «المستدرك»: (١/ ٧٣)، وابنُ كثير في «التفسير»: (١/ ٢٩ ـ ٣٠). وللحافظ ابن رجب رسالة مطبوعة في شرح هذا الحديث.

واعظ لم تنفعه المواعظ، فإذا فقد هذا الآمر الناهي بفقد الحياء، فهو مطيع لا محالةَ لداعي الغيِّ والشهوة طاعةً لا انفكاك له منها، فنُزِّل منزلة المأمور، وكأنه يقول: إذا لم تأتمر لأمر الحياء؛ فأنت مؤتمر لأمر الغي والسَّفَهِ، وأنت مطيعه لا محالة، وصانع ما شئت لا محالة، فأتى بصيغة الأمر تنبيهًا على هذا المعنى، ولو أنه عدل عنها إلى صيغة الخبر المحض، فقيل: «إذا لم تَسْتح صنعتَ ما شئتَ»، لم يفهم منها هذا المعنى اللطيف، فتأمَّله وإياك **والوقوف مع كثافة الذهن وغلظ الطباع، فإنها تدعوك إلى إنكار هذه اللطائف وأمثالها فلا تأتمر لها.**

وأما وقوع الفعل المستقبل بلفظ الأمر في باب الشرط، نحو «قم أُكرمك»، أي: إن تقم أكرمك، فقيل: حكمته أن صيغة الأمر تدل على الاستقبال، فعَدَلوا إليها إيثارًا للخِفَّة، وليست هذه العلة مطَّرِدة؛ فإن الأفعال المختصة بالمستقبل لا يحسن إقامة لفظ الأمر مقامَ أكثرِها، نحو: «سيقوم، وسوف يقوم، ولن يقوم، ولا تقوم[1]، وأريد أن يقوم»، ولكن أحسن مما ذكروه أن يقال في قوله: «قم أكرمك» فائدتان ومطلوبان[2]، أحدهما: جعل القيام سببًا للإكرام ومقتضيًا له اقتضاءَ الأسباب لمسبباتها، والثاني: كونه مطلوبًا[3] للآمر مرادًا له، وهذه الفائدة لا يدل عليها الفعل المستقبل، فعدلَ عنه إلى لفظ الأمر تحقيقًا له، وهذا واضح جدًّا.

وأَما وقوع المستقبل بعد حرف الجزاء بلفظ الماضي، مع أنَّ

---

(١) من (ق).

(٢) (ظ ود): «ومطلوبًا في».

(٣) (ظ ود): «مطلق لها».

الموضع للمستقبل؛ فقد عُلِّل بنحو هذه العلة، وأن الأداة تدل[1] على الاستقبال فعدلوا إلى الماضي؛ لأنه أخفُّ، وهي ـ أيضًا ـ غير مُطَّردة ولا مستقلَّة، ولو لم ينقض عليهم إلا بسائر الأدوات التي لا يكون الفعل بعدها إلا مستقبلاً، ومع ذلك لا يقع[2] بلفظ الماضي.

وأحسن مما ذكروه أن يقال: عَدَل عن المستقبل هنا إلى صيغة الماضي، إشارة إلى (ق/٤٠ب) نكتة بديعة، وهي: تنزيل الشرط بالنسبة إلى الجزاء منزلةَ الفعل الماضي، فإن الشرط لا يكون إلاَّ[3] سابقًا للجزاء متقدِّمًا عليه، فهو ماضٍ بالإضافة إليه.

ألا ترى أنك إذا قلت: «إن اتقيتَ اللهَ أدخلكَ جنته»، فلا تكون إلا سابقة على دخول الجنة، فهو ماض بالإضافة[4] إلى الجزاء، فأتوا بلفظ الماضي تأكيدًا للجزاء وتحقيقًا؛ لأن الثاني لا يقع إلا بعد تحقق الأول ودخوله في الوجود، وأنه لا يُكتفى فيه بمجرد العزم وتوطين النفس عليه الذي يكون[5] في المستقبل، بل لا سبيلَ إلى نيلِ الجزاء إلا بتقدُّم الشرط عليه وسَبْقِهِ له، فأتى بالماضي لهذه النكتة البديعة مع أَمْنهم اللبسَ بتحصين أداة الشرط لمعنى الاستقبال فيهما.

يبقى أن يُقَال: فهذا تقرير حَسَن في فعل[6] الشرط، فما الذي حَسَّن وقوعَ الجزاء المستقبل من كلِّ وجهٍ بلفظ الماضي إذا قلت:

---

(١) (ظ ود): «وأن الإرادة. . .» و(ظ ود): «ولا تدل».

(٢) بعده في (ق): «إلا».

(٣) من (ق).

(٤) (ق): «فهي ماضٍ بالنسبة».

(٥) من (ق).

(٦) (ق): «معنى»!.

«إن قمتَ قمتُ»؟.

قيل: هذا سؤالٌ حسن (ظ/٢٩ب)، وجوابه: أنهم لما أبرموا[١] تلك الفائدة في فعل الشرط؛ قصدوا معها تحسين اللفظ، ومشاكلة أوله لآخره وازدواجِه واعتدال أجزائه، فأتوا بالجزاء ماضيًا لهذه الحكمة، فإن لفظتي الشرط والجزاء كالأخوين الشقيقين، وأنت تراهم يغيرون اللفظ عن جهته وما يستحقه لأجل المعادلة والمشاكلة، فيقولون: «أتيته بالغَدَايا والعَشَايا»؛ و«مأزورات غير مأجورات»[٢]، ونظائره، ألا ترى كيف حَسُن: «إن تَزُرْني أَزُرْك»، و«إن زُرْتني زُرْتُك»، وقَبُحَ: «إن تَزُرْني زُرْتُك»، وتوسط: «إن[٣] زُرْتَني أَزُرْك»، فَحَسُنَ الأوَّلان للمشاكلة، وقَبُح الثالث للمنافرة، حتى منع منه[٤] أكثرُ النحاة وأجازه جماعة، منهم: أبو عبدالله بن مالك وغيره، وهو الصواب؛ لكثرة شواهده وصِحَّة قياسه على الصورة الواقعة، وادَّعى أنه أولى بالجواز منها، قال: لأن المستقبل في هذا الباب هو الأصل والماضي فرع عليه، فإذا أجزتم أن يكون الماضي أولاً والمستقبل بعده فجواز الإتيان بالمستقبل الذي هو الأصل أولى والماضي بعده أَوْلى.

والتقرير الذي قدمناه من كون الشرط سابقًا على الجزاء فهو ماض بالنسبة إليه يدل على ترجيح قولهم: «وإن زرتني أَزُرْك»، أولى

---

(١) (ق): «أعربوا».

(٢) جاء في حديث أخرجه ابن ماجه رقم (١٥٧٨)، والبيهقي في «الكبرى»: (٤/ ٧٧) وغيرهم من حديث علي ـ رضي الله عنه ـ في نساء تبعن جنازة، وفي سنده ضعف، وانظر «مصباح الزجاجة»: (١/ ١٨٠)، و«كشف الخفاء»: (١/ ١١٧).

(٣) سقطت من (ظ ود).

(٤) سقطت من (ق).

بالجواز من: «إن تَزُرْني زُرْتُك»، والتقرير الذي قرره من كون[1] المستقبل هو الأصل في هذا الباب والماضي دخيل عليه، فإذا قُدِّم الأصل كان أولى بالجواز يرجّح ما ذكره، فالترجيحان حق، ولا فرق بين الصورتين وكلاهما جائز، هذا هو الإنصاف في المسألة، والله أعلم.

ولكن هنا دقيقة تشير إلى ترجيح قول الجماعة، وهي: أن الفعل الواقع بعد حرف الشرط تارة يكون القصد إليه والاعتماد عليه، فيكون هو مطلوب المعلق، وجعل الجزاء باعثاً ووسيلة إلى تحصيله، وفي هذا الموضع يتأكد أو يتعين الإتيان فيه (ق/١٤١أ) بلفظ المضارع الدال على أن المقصود منه أن يأتي به فيوقعه، وظهور القصد المعنوي إليه أوجَبَ تأثير العمل اللفظي فيه، ليطابق المعنى اللفظ، فيجتمع التأثيران[2]؛ اللفظي والمعنوي. والذي يدلُّ على هذا: أنهم قلبوا لفظ الفعل الماضي إلى المستقبل في الشرط لهذا المعنى، حتى يظهر تأثير الشرط فيه واقتضاؤه له.

وإذا كان الكلام معتمدًا على الجزاء والقصد إليه، والشرط جُعِل تابعًا ووسيلة إليه؛ كان الإتيان فيه بلفظ الماضي حسنًا أو أحسن من المستقبل، فزِنْ بهذه القاعدة ما يَرِدُ عليك من هذا الباب.

فمنه: قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] فانظر كيف جعل فعل الشرط ماضيًا والجزاء مستقبلاً؛ لأن القصد كان إلى دخولهم المسجد الحرام، وعنايتهم كلها مصروفة إليه[3]،

---

(١) (ظ): «جوّز» و(د): «جواز»!.

(٢) (ق): «التأثيرات فيه».

(٣) (ظ ود): «إليهم» وصوّبت في هامش (د).

وهممهم معلقة به، دون وقوع الأفعال بمشيئة الله، فإنهم لم يكونوا يشكُّون في ذلك ولا يرتابون.

وأكد هذا المعنى تقديم الجزاء على الشرط، وهو إما نفس الجزاء على أصح القولين دليلاً ـ كما تقدم تقريره ـ وإما دال على الجزاء، وهو محذوف مقدَّر تأخيره، وعلى القولين فتقديم الجزاء أو تقديم ما يدل عليه اعتناء بأمره وتجريدًا للقصد إليه.

ويدل عليه ـ أيضًا ـ: تأكيده باللام المؤدية بالقسم المُضْمَر، كأنه قيل: «والله لتدخلن المسجد الحرام»، فهذا كله يدلك على أنه هو المقصود المعني به، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧] ونحوه: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ (ظ/ ٣٠أ) بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: ٨٦] ومثله: ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨] وهذا أصل غير مُنْخَرِم، وفيه نكتة حسنة وهي: اعتماد الكلام في هذا النوع على القَسَم كما رأيت، فحَسُنَ الإتيان بلفظ الماضي، إذ القسم أولى به لتحققه، ولا يكون الإلغاء مُسْتشنَعًا فيه؛ لأنه مبني.

ولما كان الفعل بعد حرف الجزاء يقع[1] بلفظ الماضي لِمَا ذكرناه من الفائدة؛ حَسُن وقوع المستقبل المنفي بـ«لم» بعدها نحو: ﴿وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا﴾ [المائدة: ٧٣] وهما جازمتانِ ولا يجتمع جازمان كما لا يجتمع في شيء من الكلام عاملان من جنس واحد، ولكن لما كان الفعل بعدها ماضيًا في المعنى، وكانت متصلةً به حتى كأن صيغتَه صيغةُ الماضي، لقوَّة الدلالة عليه بـ«لم» جاز وقوعه بعد «إن» وكان

---

(١) العبارة في (ق): «ولما كان الجزاء تبع...».

العمل والجزم بحرف «لم»؛ لأنها أقرب إلى الفعل وألصق به، وكان المعنى في الاستقبال لحرف «إن»؛ لأنها أولى وأسبق، فكان اعتبارها في المعنى واعتبار «لم» في الجزم، ولا ينكر [إلغاء][1] «إن» هنا؛ لأن ما بعدها في حكم صيغة الفعل الماضي، كما لا ينكر إلغاؤها قبله.

وقد أجازوا في «إن» النافية من وقوع المستقبل بعدها بلفظ الماضي ما أجازوا في «إن» التي (ق/٤١ب) للشرط، كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾ [فاطر: ٤١] ولو جعلت مكان «إن» هـٰهنا غيرها من حروف النفي؛ لم يحسن فيه مثل هذا؛ لأن الشرطية أصل للنافية، كأنَّ[2] المجتهد في النفي إذا أراد توكيده يقول: «إن كان كذا وكذا فعَلَيَّ كذا، أو: فأنا كذا»، ثم كَثُر هذا في كلامهم حتى حُذِف الجواب وفُهِم المقصد فدخلت «إن» في باب النفي، والأصل ما ذكرناه، والله أعلم.

فائدة بديعة

في ذكر المفرد والجمع، وأسباب اختلاف العلامات الدالة على الجمع، واختصاص كلِّ محل بعلامته، ووقوع المفرد موقع الجمع[3] وعكسه، وأين يحسن مراعاة الأصل وأين يحسن العدول عنه؟ وهذا فصلٌ نافعٌ جدًّا يُطلعك على سرٍّ هذه اللغة العظيمة القدر، المفضَّلة على سائر لغات الأمم.

---

(١) في الأصول: «الإلغاء» والمثبت من «النتائج».
(٢) (ق): «فإن».
(٣) (ظ ود): «الجملة».

اعلم أن الأصل هو المعنى المفرد، وأن يكون اللفظ الدال عليه مفردًا؛ لأنَّ اللفظ قالب المعنى ولباسه يحتذي حذوه، والمناسبة الحقيقية ثابتة[1] بين اللفظ والمعنى طولاً وقصرًا، وخِفَّة وثقلاً، وكثرةً وقِلَّة، وحركةً وسكونًا، وشدَّةً ولينًا، فإن كان المعنى مفردًا أفردوا لفظه، وإن كان مركبًا ركبوا اللفظ، وإن كان طويلاً طوَّلوه، كـ«العنطنط» و«العشنَّق» للطويل، فانظر إلى طول هذا اللفظ لطول معناه، وانظر إلى لفظ «بُحْتُر» وما فيه من الضم والاجتماع لما كان مسماه القصير المجتمع الخلق، وكذلك لفظة «الحديد» و«الحجر» و«الشدة» و«القوة» ونحوها تجد في ألفاظها ما يناسب مسمياتها، وكذلك لفظا «الحركة» و«السكون» مناسبتهما لمُسَمَّيَيْهِما معلومة بالحس، وكذلك لفظ «الدوران» و«النزوان» و«الغليان» وبابه في لفظها من تتابع الحركة ما يدل على تتابع حركة مسماها؛ وكذلك «الدجال» و«الجرَّاح» و«الضرَّاب» و«الأفَّاك» في تكرر الحرف المضاعَف منها ما يدل على تكرر المعنى. وكذلك «الغضبان» و«الظمآن» و«الحيران» وبابه، صِيْغ على هذا البناء الذي[2] يتسع النطق به ويمتلىء الفم بلفظه لامتلاء حامله من هذه المعاني، فكان الغضبان هو الممتلىء غضبًا، الذي قد اتسع غضبُه حتى ملأ قلبَه وجوارِحَه، (ظ/ ٣٠ب) وكذلك بقيتها.

ولا يتسع المقام لبسط هذا فإنه يطول ويَدِق جدًّا حتى تَكِعّ[3] عنه أكثر الأفهام وتنبو عنه للطافته، فإنه ينشأ من جوهر الحرف تارةً،

---

(١) في هامش (ظ): «معتبرة».

(٢) سقطت من (ق).

(٣) أي: تضعف وتجبن، وانظر ص/ ٣٢٥ السطر التاسع.

ومن صفته، ومن اقترانه بما يناسبه، ومن تكرُّره، ومن حركته وسكونه، ومن تقديمه وتأخيره، ومن إثباته وحذفه، ومن قلبه وإعلاله، إلى غير ذلك من الموازنة بين الحركات، وتعديل الحروف، وتوخي المشاكَلَة والمخالفة، والخفة والثقل، والفصل والوصل، وهذا باب يقوم من تتبعه سِفْرٌ ضَخْم، وعسى الله أن يساعد على إبرازه بحوله وقوّته.

ورأيت لشيخنا أبي العباس ابن تيمية فيه فهمًا عجيبًا، كان إذا انبعث فيه (ق/٤٢أ) أتى بكلِّ غريبة، ولكن كان[1] حاله فيه كما كان كثيرًا يتمثَّل:

تألَّقَ البَرْقُ نَجْدِيًّا فقلتُ لَهُ يَا أَيُّها البَرْقُ إنِّي عَنْكَ مَشْغُوْلُ[2]

ولنذكر من هذا الباب مسألة واحدة وهي: حال اللفظ في إفراده وتغييره عند زيادة معناه بالتثنية والجمع دون سائر تغيراته.

فنقول: لما كان المفرد هو الأصل، والتثنية والجمع تابعان له، جعل لهما في الاسم علامة تدل عليهما، وجعلت آخره قضاءً لحق الأصالة فيه والتبعية فيهما والفرعية، فالتزموا هذا في التثنية ولم ينخرم عليهم.

وأما الجمع فإنهم ذهبوا به كلَّ مذهب وصرفوه كل مصرف، فمرة جعلوه على حدِّ التثنية وهو قياس الباب، كالتثنية والنسب والتأنيث وغيرها، وتارة[3] اجتلبوا له علامةً في وسطه كالألف في «جَعَافر»، والياء في «عَبِيد»، والواو في «فُلُوس»؛ وتارة جعلوا اختصار بعض حروفه وإسقاطها علامة عليه، نحو: «عنكبوت وعَنَاكِب»،

---

(١) ليست في (ق).
(٢) لم أعرف قائله، وقد ذكره المؤلف أيضًا في «مدارج السالكين»: (٢/ ٥٠٨).
(٣) من (ظ).

فإنه لما ثَقُل عليهم المفرد، وطالت حروفه، وازداد ثقلاً بالجمع خفَّفوه بحذف[1] بعض حروفه؛ لئلا يجمعوا بين ثقلين، ولا يناقض هذا ما أصَّلوه من طول اللفظ لطول المعنى وقصره لقصره، فإن هذا بابٌ آخر من المعادلة والموازنة عارَضَ ذلك الأصل، ومنع من طَرْدِه.

ومنه[2] جمعهم «فعيل وفعول وفَعَال» على «فُعُل» كـ«رَغِيْف وعَمُوْد وقَذَال» على «رُغُف وعُمُد وقُذُل» لثقل المفرد بالمدة؛ فإن كان في واحِدِه تاء التأنيث فإنها تحذف في الجمع، فكرهوا أن يحذفوا المَدَّة فيجمعوا عليه بين نَقْصَين[3] فقلبوا المَدَّةَ ولم يحذفوها، كـ«رسالة ورسائل» و«صحيفة وصحائف»، فجبروا النقص بالفرق لا أنهم تناقضوا.

وتارة يقتصرون على تغيير[4] بعض حركاته فيجعلونها علامة لجمعه، كـ«فَلَك وفُلْك» و«عَبْد وعُبُد»؛ وتارة يجتلبون له لفظًا مستقلاًّ من غير لفظ واحِدِه، كـ«خيل» و«أنام» و«قوم» و«رهط» ونحوه؛ وتارة يجعلون العلامة في التقدير والنية لا في اللفظ، كـ«فلك» للواحد والجمع، فإن ضمة الواحد في النية كضمة «قفل»[5] وضمة الجمع كضمة «رسل»، وكذلك: «هِجَان ودِلاص وأسْمال وأعْشَار» مع أن غالب هذا الباب إنما يأتي في الصفات[6] لحصول التمييز والعلامة بموصوفاتها، فلا يقع لبس، ولا يكاد يجيء في غير

---

(١) (ق): «فحذفوا».

(٢) (ظ ود): «ومنهم».

(٣) (ظ ود): «نقيضين».

(٤) ليست في (ق).

(٥) (ق ود): «فعل».

(٦) (ظ ود): «في الباب».

الصفات إلا نادرًا جدًّا، ومع هذا فلابد أن يكون لمفرده[1] لفظ يُغَاير جمعه، ويكون فيه لغتان؛ لأنهم علموا أنه يثقل عليهم، أما في الجر والنصب؛ فلتوالي الكَسَرات، وأما في الرفع؛ فَلِثِقَل[2] الخروج من الكسرة إلى الضمَّة، فعدلوا إلى جمع تكسيره، ولا يرد هذا عليهم في «راحمين وراحمون» لفصل الألف الساكنة ومنعها من توالي الحركات، فهو كـ«مسلمين وقائمين»، وكذلك عَدَلوا عن جمع فعل المضاعف (ق/ ٤٢ب) من صفات العقلاء كـ«فظّ» و«برّ»، فلم يجمعوه جمع سلامة، ويقولوا: «برون» و«فظون»؛ لئلا يشتبه بـ«كلُّوب» و«سفُّود»؛ لأنه بزِنَته فكسروه وقالوا: «أبرار»، فلما جاؤوا إلى غير المضاعف كـ«صَعْب» جمعوه جمع تصحيح ولم يخافوا (ظ/ ٣١أ) التباسًا؛ إذ ليس في الكلام «فَعْلول»، و«صَعْفوق» نادِر. فتأمل هذا التفريق وهذا التصور الدال على أن أذهانهم قد فاقت أذهانَ الأمم، كما فاقت لغتُهم لغاتِهِم.

وتأمل كيف لم يجمعوا «شاعرًا» جَمْع سلامة مع استيفائه شروطه بل كسروه، فقالوا: «شعراء» إيذانًا منهم بأن واحِدَه على زِنَةِ «فَعِيل»، فجمعوه جَمْعَه كـ«رحيم ورُحَماء» لما كان مقصودهم المبالغة في وصفهم بالشعور[3].

ثم انظر كيف لم ينطقوا بهذا الوجه[4] المقدَّر كراهيةً منهم لمجيئه بلفظ «شعير» وهو الحبُّ المعروف، فأتوا «بفاعل»[5]، ولما لم يكن

(١) (ق): «لمفرده جمع».
(٢) (ظ ود): «فينتقل»!.
(٣) (ق): «بالشعر».
(٤) (ق): «الواحد».
(٥) (ق): «بلفظ فاعل».

هذا المانع في الجمع قالوا: «شعراء».

فأما التثنية[1] فإنهم ألزموها حالاً واحدًا، فالتزموا فيها لفظ المفرد، ثم زادوا عليه علامة التثنية، وقد قدَّمنا أن ألف التثنية في الأسماء أصلها ألف الاثنين في «فعلا»، وذكرنا الدليل على ذلك، فجاءت الألف في التثنية في الأسماء كما كانت في «فعلا» علامة الاثنين، وكذلك الواو في جمع المذكر السالم علامة الجمع نظير «واو» فعلوا، وتقدم أنك لا تجد «الواو» علامةً للرفع في جميع الأسماء إلا في الأسماء المشتقة من الأفعال، أو ما هو في حكمها. ولما كانت الألف علامة الاثنين في ضمير مَنْ يعقل وغيره كانت علامة التثنية في العاقل وغيره، وكانت الألف أولى بضمير الاثنين لقرب التثنية من الواحد، وأرادوا أن لا يغيروا الفعل عن البناء على الفتح في الاثنين، كما كان ذلك في الواحد؛ للقرب المذكور.

ولما كانت «الواو» ضمير العاقلين خاصة في «فعلوا» خصوها بجمع العقلاء في نحو: «هم مسلمون» و«قائمون»[2]، ولما كان في الواو من الضم والجمع ما ليس في غيرها؛ خصُّوها بالدَّلالة على الجمع دون الألف.

وسرُّ المسألة: أَنك إذا جمعت وكان القصد إلى تعيين آحاد المجموع، وأنت معتمد الإخبار عن كل واحد منهم، سلم لفظ بناء الواحد في الجمع كما سلم معناه في القصد إليه، فقلت: «فعلوا» و«هم فاعلون»، وأكثر ما يكون هذا فيمن يعقل؛ لأن جميع ما لا

---

(١) انظر: «نتائج الفِكْر»: (ص/ ١٥٢ ـ فما بعدها) بتصرف، وما تقدم (ص/ ١٤٥).
(٢) (ق): «ونائمون».

يعقل من الأجناس يجري مجرى الأسماء المؤنثة المفردة، كالثُّلَّة والأُمَّة و[الجُمَّة][(١)]، فلذلك تقول: «الثياب بيعت»، ولا تقول: «بيعوا». و«الجمال ذهبت»، ولا تقول: «ذهبوا»[(٢)]؛ لأنك تشير إلى الجملة من غير تعيين آحادها. هذا هو الغالب فيما لا يعقل إلا ما أُجْري منه[(٣)] مجرى العاقل.

وجاءت جموع التكسير مُغيَّرًا[(٤)] فيها بناء الواحد، جارية (ق/١٤٣أ) في الإعراب مجراه حيث ضعفَ الاعتماد على كل واحد بعينه، وصار الخبر كأنه عن الجنس الكثير الجاري في لفظه مَجْرى الواحد؛ ولذلك جمعوا ما قلَّ عدده من المؤنَّث جمع السلامة، وإن كان مما لا[(٥)] يعقل نحو: «الثمرات والسمرات»؛ إلا أنهم لم يجمعوا المذكر منه ـ وإن قل عدده ـ إلا جمع تكسير؛ لأنهم في المؤنث لم يزيدوا غير «ألف» فرقًا بينه وبين الواحد، وأما «التاء» فقد كانت موجودة[(٦)] في الواحدة وفي وصفها، وإن كثر جَمَعُوه جمع تكسير كالمذكر، فإذا كانوا في الجمع القليل يسلمون لفظ الواحد من أجل الاعتماد في إسناد الخبر على أفراده، فما ظنك به في الاثنين إذا ساغ لهم ذلك في الجمع الذي هو على حدها، لقربه منها، فلهذا لا تجد التثنية في

---

(١) في الأصول: «الجملة» والتصويب من «النتائج»، وقد تقدم نحو هذا التحريف وتصويبه (ص/١٤٤). والجمة: الجماعة.

(٢) العبارة في (ظ ود): «الثياب بيعت وذهبت» ولا تقول: «بيعوا وذهبوا» ».

(٣) من (ق).

(٤) (ظ ود): «معتبرًا».

(٥) (ظ ود): «مالا».

(٦) ليست في (ق).

العاقل وغيره إلا على حدٍّ واحد، وكذلك ضمير الاثنين في الفعل.

وإذا عُلِم هذا؛ فحق العلامة في تثنية الأسماء أن تكون على حدها في علامة الإضمار، وأن تكون ألفًا في كلِّ الأحوال.

وكذلك فعلت طوائفُ من العرب، وهم: خَثْعم وطي وبنو الحارث بن كعب، وعليه جاء في قول مُحَققي النحاة: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه:٦٣]، وأما أكثر العرب فإنهم كرهوا أن يجعلوه كالاسم المبني والمقصور من حيث كان الإعراب قد ثبت في الواحد، والتثنية طارئة على الإفراد، وكرهوا زوال الألف؛ لاستحقاق التثنية لها، فتمسَّكوا بالأمرين، فجعلوا «الياء» علامة الجر وشركوا النصب معه لما علمت من تعليل النحاة، فكان الرفع أجدر بالألف، لا سيما وهي في (ظ/٣١ب) الأصل علامة إضمار الفاعل، وهي في تثنية الأسماء علامة رفع الفاعل أو ما ضارعه وقام مقامه.

وأما «الواو» فقد فهمت اختصاصها بالجمع واستحقاق الرفع لها مما[1] قررناه في «الألف»؛ ولكنهم حولوها إلى «الياء» في الجر؛ لما ذكرنا في ألف التثنية. ومتى انقلبت الواو ياء، أو [الياء واوًا]، فكأنها هي[2]؛ إذ لم يفارقها المد واللين، فكأنهما حرف واحد، والانقلاب فيهما تغير[3] حال لا تبديل، ولهذا تجدهم يعبرون عن هذا المعنى بالقلب لا بالإبدال، ويقولون في «تاء» تُراث وتُخمة وتُجاه: إنها بدل من «الواو».

---

(١) (ظ ود): «ما».

(٢) العبارة في (ظ ود): «ومتى انقلبت الواو ياء فكأنها إذ...»، وتكررت في (ق): «أو الواو ياء» والصواب ما أثبت.

(٣) (ظ): «تعتبر»، و«النتائج»: «تغيير».

فإن قيل: فإذا كان بعض العرب قد جعل التثنية بالألف في كل حال، فهلاَّ جعلوا الجمع بالواو في جميع أحواله؟.

قيل: إن الألف منفردة في كثير من أحكامها عن الواو والياء، والياءُ[1] والواو أختان، فكأنهم لما قلبوها ياءً في النصب لم يبعدوا عن الواو، بخلاف الألف فإنهم إذا قلبوها ياءً بَعُدوا عنها.

فإن قيل: فما بال «سنين» و«مئين» وبابها جُمع على حدِّ التثنية، وليس من صفات العاقلين ولا أسمائهم؟.

قيل: إن هذا (ق/٤٣ب) الجمع لا يوجد إلا فيما كَمُلت فيه أربعة شروط.

أحدها: أن يكون معتل اللام.

الثاني: أن لا يكون المحذوف منه غير حرف مد ولين.

الثالث: أن يكون مؤنثًا.

الرابع: أن لا يكون له مذكر.

فخرج من هذا الضابط: «شَفَة» لأن محذوفها «هاء»، وكذا «شاة وعضة»، وخرج منه: «أَمة»؛ لأن لها مذكرًا[2] ـ وإن لم يكن على لفظها ـ فقالوا في جمعها: «إِمْوَان» ولم يجمعوه جمع سِنِين؛ كيلا يظن أنه جمع المذكر إذ كان له مذكر، فجمعوا هذا الباب جمع سلامة من أجل أنه مؤنث، والمؤنث يجمع جمع سلامة وإن لم يكن على هذا اللفظ، فلما حصل فيه جمع السلامة بالقياس الصحيح

---

(١) ليست في (ق).
(٢) في جميع الأصول: «مذكر».

ـ وكانت عادَتُهم ردَّ اللام المحذوفة في[1] الجموع، وكانت اللام المحذوفة واوًا أو ياءً ـ أُظْهِرَ في الجمع السالم لها ياء أو واو لم يكن[2] في الواحد، وساق القياس إليها سَوْقًا لطيفًا حتى حَصَلت له بعد أخذها منه، فما أشبه حال هذا الاسم بحال من أخذ اللهُ منه شيئًا وعوَّضه خيرًا منه، وأين الواو والياء الدالة على جمع أُولي العلم من ياءٍ أو واوٍ لا تدل على معنًى ألبتةَ؟!.

فتأمل هذا النحو ما ألطفه وأغربه وأعزه في الكتب والألسنة!!.

ثم انظر كيف كسروا السين من «سِنين»؛ لئلا يلتبس بما هو على وزن «فعول» من أوزان المبالغة، فلو قالوا: «سَنون» ـ بفتح السين ـ لالتبس بفعول من سَنَّ يسُنُّ، فكان كسر السين تحقيقًا للجمع؛ إذ ليس في الكلام اسم مفرد على وزن «فِعِيْل» و«فِعُول»[3] ـ بكسر الفاء ـ.

فإن قيل: فما أنت صانع في الأَرَضين؟.

قيل: ليست الأرض في الأصل كأسماء الأجناس، مثل: «ماء» و«حجر» و«تمر»، ولكنها لفظة جارية مجرى المصدر، فهي بمنزلة السُّفل والتَّحت، وبمنزلة ما يقابلها كالفوق والعُلو، ولكنها وُصِفَ بها هذا المكان المحسوس فجرت مجرى[4]: «امرأة زَوْر وضيف». ويدل على هذا قول الراجز:

---

(١) (ق): «على».
(٢) العبارة في (ق): «أو واوًا أو لم يكن»، وفي (د): «. . . ولم . . .».
(٣) (ق): «فعيل».
(٤) من قوله: «مجرى» إلى هنا مكرر في (ظ).

* ولم يُقَلِّب أَرْضَهَا البَيْطَارُ[1] *

يصف قوائم الفرس، فأفرد اللفظ وإن كان يريد ما هو جمع في المعنى.

فإذا كانت بهذه[2] المنزلة؛ فلا معنى لجمعها، كما لا يجمع «الفوق والتحت والعُلو والسُّفل»، فإن قَصَد المخبر إلى جزء من هذه الأرض الموطوءة وعَيَّن قطعة محدودة منها، خرجت عن معنى «السُّفل» الذي هو في مقابلة «العُلو» حيث عين جزءًا محسوسًا منها، فجاز على هذا أن يُثَنى إذا ضممت إليه جزءًا آخر، فتقول: «رأيت أَرَضين»، ولا تقول للواحدة: «أَرْضَة»، كما تقول في واحد التَّمْر: «تَمْرة»؛ لأن الأرض ليسَ باسم جنسٍ كما تقدم.

ولا يقال أيضًا: (ق/ ١٤٤أ) أرضة من حيث قلت: ضَرْبة وخَرْجة، لأنها في[3] الأصل تجري مجرى السُّفل والتحت، ولا يتصور في العقول أن يقال: سفلة وتحتة، كما يتصور ذلك في بعض المصادر، فلما لم يمكنهم أن يجمعوا: أرضًا على أرضات، من حيث رفضوا: أَرْضَة، ولا أمكنهم أن يقولوا: آرُض، ولا: آراض من حيث لم يكن مثل أسماء الأجناس، كـ«صخر وكلب»، وكانوا قد عينوا جُزءًا[4] محدودًا، فقالوا فيه: أرض، وفي تثنيته: أرضان، لم يُنكروا إذا أضافوا

(١) ذكره ابن السكيت في «إصلاح المنطق»: (ص/ ٧٣) لحُمَيد الأرقط، وابن قتيبة في «أدب الكاتب»: (ص/ ٥١) بلا نسبة وانظر حاشية المحقق. وتمامه: * ولا لِحَبْلَيْه بِها حَبَارُ *.

(٢) (ق): «عنده».

(٣) (ق): «هي».

(٤) (ظ ود): «مجزوءًا».

إلى الجزءين ثالثًا[١] (ظ/٣٢أ) ورابعًا أن يجمعوه على حدِّ التثنية، فقد تقدم السر في الجمع الذي على حدِّ التثنية، وأنه مقصود إلى آحاده على التعيين، فإن أرادوا الكثرة والجمع الذي لا يتعين آحاده؛ كأسماء الأجناس لم يحتاجوا إلى الجمع، فإن لفظ: «أرض» يأتي على ذلك كلِّه؛ لأنها كلها بالإضافة إلى «السماء» تحت وسفل، فعبر عنها بهذا اللفظ الجاري مجرى المصدر لفظًا ومعنى، وكأنه وصف لذاتها، لا عبارة عن عينها وحقيقتها؛ إذ يصلح أن يُعَبر به عن كلِّ ماله فوق، وهو بالإضافة إلى ما يقابله سُفل كما تقدم، فسماءُ كلِّ شيءٍ أعلاه، وأرضه أسفله، وتأمل كيف جاءت مجموعةً في قول النبي ﷺ: «طُوِّقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرَضِيْن»[٢] لما اعتمد الكلام على ذات الأرضين وأنفسها على التفصيل والتعيين لآحادها، دون الوصف لها بتحتٍ أو سُفل في مقابلة: «فوق وعُلوّ» فتأمله.

فإن قلت: فلمَ جمعوا السماء فقالوا: سموات، وهلاَّ راعَوا فيها ما راعَوا في الأرض فإنها مقابلتها[٣]؟ فما الفرق بينهما؟.

قيل: بينهما فرقان؛ فرقٌ لفظي وفرقٌ معنوي.

أما اللفظي: فإن «الأرض» على وزن ألفاظ المصادر الثلاثية[٤]، وهو فَعْل كضَرْب، وأما «السماء» وإن كان نظيرُها في المصادر العلاء والجلاء فهي بأبنية الأسماء أَشْبه، وإنما الذي يماثل «الأرضَ» في

---

(١) (ظ): «بالياء»!.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٤٥٢)، ومسلم رقم (١٦١٠) من حديث سعيد بن زيد ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) (ظ): «مقابلة».

(٤) (ظ ود): «الثلاثة».

معناها ووزنها السُّفل والتَّحْت، وهما لا يثنَّيان ولا يُجْمَعان، وفي مقابلتهما: الفَوْق والعُلو، وهما كذلك لا يجمعان، على أنه قد قيل: إن السموات ليس جمع سماء، وإنما هي جمع سماوة، وسماوةُ كلِّ شيء أعلاه، وأما جمع سماء فقياسُه: أَسْمِيَة، كأكْسِيَة وأَغْطِيَة، أو [سَماءَات في المسلَّم][1].

وليس هذا بشيء، فإن السماوة[2] هي: أعلى الشيء خاصة، ليست باسمٍ لشيءٍ عالٍ، وإنما هي اسم لجزئه العالي، وأما السماء: فاسم لهذا السقف الرفيع بجملته، فالسموات جمعه لا جمع أجزاءٍ عالية منه، على أنه كله[3] عال.

وأحسن من هذا الفرق أن يُقال: لو جمعوا أرضًا على قياس جموع التكسير، لقالوا: «آرُض» كـ«أَفْلُس»، أو آرَاض كـأجْمال، أو أُرُوْض كفُلُوس، فاستثقلوا (ق/٤٤ب) هذا اللفظ؛ إذ ليس فيه من الفصاحة[4] والحُسْن والعذوبة ما في لفظ السموات، وأنت تجد السمع يَنْبو عنه بقدر ما يستحسن لفظ السموات، ولفظ السموات يَلِج في السمع بغير استئذان لنصاعته وعذوبته. ولفظ الأراضي لا يأذن له السمع إلا على كره، ولهذا تفادوا من جمعه إذا أرادوه بثلاثةِ ألفاظ تدلُّ على التعدد كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢] كلُّ هذا تفاديًا من أن يُقَال: أَرَاضٍ وآرُض.

وأما الفرق المعنوي: فإن الكلام متى اعتمد به على السماء

---

(١) (ظ ود): «سماوات» والمثبت من «النتائج».

(٢) (ق): «السماء».

(٣) (ظ ود): «كل».

(٤) (ق): «الصناعة».

المحسوسة التي هي السقف، وقصد به إلى ذاتها دون معنى الوصف، صحَّ جمعُها جمع السلامة؛ لأنَّ العدد قليل، وجمع السلامة بالقليل أولى؛ لما تقدَّم من قربه من التثنية القريبة من الواحد، ومتى اعتمد الكلام على الوصف ومعنى العلاء والرفعة، جرى اللفظ مجرى المصدر الموصوف به في قولك: «قوم عَدْل[1] وزَوْر».

وأما الأرض فأكثر ما تجيء مقصودًا بها معنى التحت والسفل، دون أن يقصد ذواتها وأعدادها، وحيث جاءت مقصودًا بها الذات والعدد أتى بلفظ يدل على التعدد[2]، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢].

وفرق ثانٍ: وهو أن الأرض لا نسبة لها إلى السموات وسعتها، بل هي بالنسبة إليها كحصاة في صحراء، فهي وإن تعددت وتكررت[3] فهي بالنسبة إلى السماء كالواحد القليل، فاختير لها اسم الجنس.

وفرق ثالث: أن الأرض هي دار الدنيا التي بالإضافة إلى الآخرة، كما يُدخِل الإنسان إصبعه في اليمِّ، فما تعلق بها هو مثال الدنيا من الآخرة، والله ـ سبحانه ـ لم يذكر الدنيا إلا مقللاً لها محقِّرًا لشأنها.

وأما السموات: فليست من الدنيا، هذا على أحد القولين في الدنيا فإنها اسم للمكان، فإن السموات مقر ملائكة الرب تعالى، ومحل دار جزائه، ومهبط ملائكته ووحيه، فإذا اعتمد التعبير عنها، عبر عنها بلفظ الجمع؛ إذ المقصود ذواتها لا مجرد العلو والفوق،

---

(١) (ظ ود): «عدول».

(٢) (ظ ود): «البعد»!.

(٣) (ظ ود): «وتكبرت»!.

وأما إذا أُريد الوصف الشامل للسموات (ظ/٣٢ب)، وهو معنى العلو والفوق أُفْرِد ذلك بحسب ما يتصل به من الكلام والسياق، فتأمل قولَه تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝١٦ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ﴾ [الملك: ١٦ ـ ١٧] كيف أُفْرِدت هنا لما كان المراد الوصف الشامل والفوق المطلق، ولم يُرِد سماءً معينةً مخصوصة، ولما لم تفهم الجهميةُ هذا المعنى أخذوا في تحريف الآية عن مواضعها.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [يونس: ٦١] بخلاف قوله في سبأ: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ (ق/ ٤٥أ) عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سبأ: ٣] فإن قبلها ذكر سبحانه سعة ملكه وأن له ما في السمٰوات وما في الأرض، فاقتضى السياق أن يذكر معه علمه وتعلّقه بمعلومات مُلكه[1] ومحله، وهو السموات كلها والأرض[2]، ولما لم يكن في سورة يونس ما يقتضي ذلك أفردها إرادةً للجنس.

وتأمل كيف أتت مجموعةً في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ﴾ [الأنعام: ٣] فإنها أتت مجموعةً هنا لحكمةٍ ظاهرة، وهي: تعلُّق الظرف بما في اسمه تبارك وتعالى من معنى إلـٰهيته، فالمعنى: وهو الإلـٰه وهو المعبود في كل واحدةٍ واحدةٍ من السموات، ففي كل واحدة من هذا الجنس هو المألوه المعبود، فَذِكْر الجمع هنا أبلغ وأحسن من الاقتصار على لفظ الجنس الواحد.

ولما عزب هذا المعنى عن فهم بعض المتسنِّنَة فسَّر الآيَةَ بما

---

(١) من قوله: «وأن له. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) ليست في (ق).

لا يليق بها[1]، فقال: الوَقْف التام على ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾، ثم يبتدىء بقوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ﴾، وغلِطَ في فَهْم الآية، وإنما معناها ما أخبرتُكَ به، وهو قول محقِّقي أهل التفسير[2].

وتأمل كيف جاءت مفردة في قوله: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾ [الذاريات: ٢٣] إرادةً لهٰذين الجنسين، أي: رب كل ما علا وكل ما سَفل، فلما كان المراد عموم ربوبيته أتى بالاسم العام[3] الشامل لكلِّ ما يسمى سماءً، وكل ما يسمى أرضًا، وهو أمر حقيقيٌّ لا يتبدَّل ولا يتغير، وإن تبدلت عين[4] السماء والأرض، فانظر كيف جاءت مجموعةً في قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١] في جميع السور، لمَّا كان المراد الإخبار عن تسبيح سُكَّانها على كثرتهم وتباين مراتبهم لم[5] يكن بُدٌّ من جمع محلهم.

ونظير هذا جمعها في قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الأنبياء: ١٩] وكذلك جاءت في قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ﴾ [الإسراء: ٤٤] مجموعةً إخبارًا بأنها تسبِّح له بذواتها وأنفُسِها على اختلاف عددها، وأكَّد هذا المعنى بوصفها بالعدد، ولم يقتصر على السموات فقط، بل قال: السبع.

---

(١) هذا اختيار ابن جرير في تفسيره (٥/ ١٤٨)، وانظر ابن كثير (٣/ ١٢٨٤).
(٢) انظر: «الجامع لأحكام القرآن»: (٦/ ٢٥١)، و«مجموع الفتاوى»: (٢/ ٤٠٤)، و«أضواء البيان»: (٢/ ١٦٢ ـ ١٦٣).
(٣) ليست في (ظ ود).
(٤) (ق): «بين».
(٥) (ق): «إن لم».

وانظر كيف جاءت مفردةً في قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ ٢٢﴾ [الذاريات: ٢٢] فالرزق: المطر، وما وُعِدْنا به: الجنة، وكلاهما في هذه الجهة، لا أنهما في كل واحدةٍ واحدةٍ من السموات، فكان لفظ الإفراد أَلْيَق بها.

ثم تأمَّل كيف جاءت مجموعة في قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [النمل: ٦٥] لمَّا كان المراد نفي علم الغيب عن كلِّ مَن[1] هو في واحدةٍ واحدةٍ من السموات، أتى بها مجموعة.

وتأمَّل كيف لم يجيء في سياق الإخبار بنزول الماء منها (ق/ ٤٥ب) إلا مفردة حيث وقعت، لما لم يكن المراد نزوله من ذاتِ السماء بنفسها بل المراد الوصف.

وهذا بابٌ قد فتحه اللهُ لي ولك؛ فَلِجْهُ، وانظر إلى أسرار الكتاب وعجائبه وموارد ألفاظه؛ جمعًا وإفرادًا، وتقديمًا وتأخيرًا، إلى غير ذلك من أسراره، فلله الحمد والمنة لا يُحصي أحدٌ من خلقه ثناءً عليه.

فإن قيل: فهل يظهر فرق بين قوله تعالى في سورة يونس: ﴿قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أَمَّن يَمۡلِكُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ [يونس: ٣١] وبين قوله في سورة[2] سبأ: ﴿۞قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُلِ ٱللَّهُۖ﴾؟ [سبأ: ٢٤].

قيل: هذا من أدق هذه المواضع، وأغمضها[3]، وألطفها فرقًا،

---

(١) (ق): «شيء».

(٢) من قوله: «سورة يونس...» إلى هنا ساقط من (د).

(٣) (ق): «وأغمضها سورة».

فتدبر السياق تجده مقتضيًا[1] لما وقع، فإن الآيات التي في سورة يونس سيقت مساقَ الاحتجاج عليهم بما أقرُّوا به (ظ/١٣٣أ) ولم يمكنهم إنكاره[2]؛ من كون الرَّب ـ تعالى ـ هو رزاقهم ومالك أسماعهم وأبصارهم، ومدبِّر أُمورهم وغيرها، ومخرج الحيِّ من الميت ومخرج الميتِ من الحي، فلما كانوا مقرين بهذا كلِّه حَسُن الاحتجاج به عليهم: إنَّ فاعل هذا[3] هو الله الذي لا إلـٰه غيره، فكيف يعبدون معه غيره ويجعلون له[4] شركاء لا يملكون شيئًا من هذا، ولا يستطيعون فِعْلَ شيءٍ منه؟! ولهذا قال ـ بعد أن ذكر ذلك من شأنه تعالى ـ: ﴿فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ﴾، أي: لابدَّ أنهم يقرون بذلك ولا يجحدونه، فلابدَّ أن يكون المذكور مما يقرون به.

والمخاطَبُون المحتجُّ عليهم بهذه الآية إنما كانوا مقرين بنزول الرزق من قِبَل هذه السماء التي يشاهدونها بالحس، ولم يكونوا مقرين ولا عالمين بنزول الرزق من[5] سماءٍ إلى سماءٍ حتى تنتهي إليهم، ولم يَصِل علمهم إلى هذا؛ فأُفرِدَت لفظ السماء هنا، فإنهم لا يمكنهم إنكار مجيءُ الرزقِ منها، لاسيما والرزق هـٰهنا إن كان هو المطر؛ فمجيئه من السماء التي هي السحاب، فإنه يُسَمَّى سماءً لعلوِّه.

وقد أخبر سبحانه أنه يبسط السحابَ في السماءِ بقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُۥ فِى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [الروم: ٤٨]، والسحاب

---

(١) (ظ ود): «نقيضًا».

(٢) سقطت من (ق).

(٣) (د): «ذلك».

(٤) سقطت من (ظ ود).

(٥) من قوله: «قبل هذه...» إلى هنا ساقط من (د).

إنما هو مبسوط في جهة العلوِّ لا في نفس الفلك، وهذا معلوم بالحس فلا يُلتفت إلى غيره، فلما انتظم هذا السياق[1] بذكر الاحتجاج عليهم؛ لم يصلح فيه إلا إفراد السماء؛ لأنهم لا يقرون بما ينزل من فوق ذلك من الأرزاق العظيمة للقلوب والأرواح والأبدان[2]، من الوحي الذي به[3] الحياة الحقيقية الأبدية، وهو أولى باسم الرزق من المطر الذي به الحياة الفانية المنقضية، فما ينزل من فوق ذلك من الوحي والرحمة والألطاف (ق/٤٦أ) والموارد الربانية والتنزلات الإلـهية، وما به قوام العالم العلوي والسفلي من أعظم أنواع الرِّزق، ولكن القوم لم يكونوا مقرِّين به، فخُوطِبوا بما هو أقرب الأشياء إليهم بحيث لا يمكنهم إنكاره.

وأما الآية التي في سبأ؛ فإنه لم ينتظم بها ذكر إقرارهم بما ينزل من السموات؛ ولهذا أمرَ رسولَه بأن يتولَّى الجوابَ فيها، ولم يذكر عنهم أنهم هم المجيبون المقرون، فقال تعالى: ﴿۞قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ﴾ [سبأ: ٢٤] ولم يقل سيقولون الله، فأمر تعالى نبيه ﷺ بأن يجيب: بأن ذلك هو الله وحده الذي ينزل رزقه، على اختلاف أنواعِه ومنافعه من السموات السبع، وأما الأرض؛ فلم يدع السياق إلى جمعها في واحدة من الآيتين، إذ يقر به كلُّ أحدٍ؛ مؤمن وكافر، وبر وفاجر.

ومن هذا الباب ذكر الرياح في القرآن جمعًا ومفردة؛ فحيث كانت في سياق الرحمة أتت[4] مجموعةً، وحيث وقعت في سياق

---

(١) ليست في (ظ ود).
(٢) (ظ ود): «ولابُدّ»!.
(٣) (ق): «فيه».
(٤) (ق): «جاءت».

العذاب أتت مفردةً، وسرُّ ذلك: أنَّ رياح الرحمة[1] مختلفة الصِّفات والمهابِّ والمنافع، وإذا هاجت منها ريحٌ أنشأ لها ما يقابلها ما يكسر سَوْرتها ويصدم حِدَّتها، فينشأ من بينهما ريحٌ لطيفة تنفع الحيوان والنبات، فكل ريح منها في مقابلها ما يعدلها ويردّ سَوْرتها، فكانت في الرحمة رياحًا[2]. وأما في العذاب: فإنها تأتي من وجهٍ واحد وصِمام[3] واحد، لا يقوم لها شيء ولا يعارضها غيرُها، حتى تنتهي إلى حيث أُمِرَت (ظ/٣٣ب)، لا يرد سَوْرتها ولا يكسر شِرَّتها، فتمتثل ما أُمِرَت به وتصيب ما أُرسلت إليه. ولهذا وصف ـ سبحانه ـ الريحَ التي أرسلها على عادٍ بأنها عقيم، فقال تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ﴾ [الذاريات: ٤١]، وهي التي[4] لا تُلْقِح ولا خير فيها، والتي تُعْقِم ما مَرَّت عليه.

ثم تأمل كيف اطرد هذا إلا في قوله تعالى في سورة يونس: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ﴾ [يونس: ٢٢]، فذكر ريح الرحمة الطيبة بلفظ الإفراد؛ لأن تمام الرحمة هناك إنما تحصل بوحدة الريح لا باختلافها، فإن السفينة لا تسير إلا بريحٍ واحدة من وجه واحد تسيرها، فإذا اختلفت عليها الرياح وتصادمت وتقابلت؛ فهو سبب الهلاك، فالمطلوب هناك ريح واحدة لا رياح، وأكَّدَ هذا المعنى بوصفها بالطِّيْبِ دفعًا لتوهُّمِ أن تكون ريحًا عاصفة، بل هي مما يُفرح بها لِطِيْبها، فلينزِّه الفَطِنُ بصيرتَه في هذه الرياض المونقة المعجبة

---

(١) سقطت من (ق)، ومن قوله: «أتت مجموعة...» إلى هنا ساقط من (د).

(٢) (ظ): «ريحًا».

(٣) (ظ ود): «حمام»!.

(٤) ليست في (ق).

التي ترقص القلوب (ق/٤٦ب) لها فرحًا، ويغتذي بها عن الطعام والشراب، فالحمد لله الفتَّاح العليم. فمثل هذا الفصل يُعَض عليه بالنواجذ وتُثْنى عليه الخناصر، فإنه يشرف بك على أسرار وعجائب تجتنيها من كلام الله، والله الموفق للصواب.

ومما يدخل في هذا الباب: جمع الظلمات وإفراد النور، وجمع سُبُل الباطل وإفراد سبيل الحق، وجمع الشمائل وإفراد اليمين.

أما الأول: فكقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١].

وأما الثاني: فكقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وأما الثالث: فكقوله تعالى: ﴿يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا﴾ [النحل: ٤٨].

والجواب عنها يخرج من مشكاة واحدة، وسرُّ ذلك ـ والله أعلم ـ: أن طريق الحق واحد، وهو على الواحد الأحد كما قال تعالى: ﴿هَٰذَا صِرَٰطٌ عَلَىَّ مُسْتَقِيمٌ ﴿٤١﴾﴾ [الحجر: ٤١]، قال مجاهد: الحق طريقه على الله ويرجع إليه[1]، كما يقال: طريقك عليَّ، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩] القصد[2] في أصح القولين، أي: السبيلُ القَصْدُ الذي[3] يوصل إلى الله، وهي طريقٌ عليه، قال الشاعر:

---

(١) أخرجه ابن جرير: (٧/ ٥١٧)، وابن أبي حاتم: (٧/ ٢٢٦٤)، وابن المنذر ـ كما في «الدر المنثور»: (٤/ ١٨٤) ـ.
(٢) سقطت من (ظ ود).
(٣) سقطت من (ق).

فهـنَّ المنَـايَـا أيُّ وادٍ سَلَكْنَـهُ عَلَيْها طَرِيْقي أو عَلَيَّ طَرِيْقُهَا[1]

وقد قررتُ هذا المعنى وبينتُ شواهدَه من القرآن، وسرَّ كون الصراط المستقيم[2] على الله، وكونه تعالى على الصراط المستقيم كما في قول هود: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٦﴾ [هود: ٥٦] في كتاب: «التحفة المكية»[3].

والمقصودُ أن طريقَ الحق واحد إذ مرَدُّه إلى الله الملك الحق، وطرق الباطل متشعِّبة متعددة[4]، فإنها لا ترجع إلى شيءٍ موجود ولا غايةَ لها توصل إليها، بل هي بمنزلة بُنَيَّات الطريق، وطريق الحق بمنزلة الطريق الموْصِل إلى المقصود، فهي وإن تنوَّعت؛ فأصلها طريق واحد.

ولما كانت الظلمة بمنزلة طرق[5] الباطل، والنور بمنزلة طريق الحق، بل هما هما؛ أُفرد النورُ وجُمعت الظلماتُ، وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ﴾ [البقرة: ٢٥٧] (ظ/٣٤أ) فوحَّد وليَّ الذين آمنوا وهو الله الواحد الأحد، وجَمع أولياء[6] الذين كفروا

---

(١) لم أعرف قائله.

(٢) ليست في (ق).

(٣) أشار المؤلف إلى كتابه هذا في عدة مواضع من هذا الكتاب، وفي كتاب «طريق الهجرتين»: (ص/٣٧٨)، وانظر: «ابن القيم حياته وآثاره»: (ص/٢٢٨)، ولا يُعلم من خبره شيء، لكن يبدو من إحالات المؤلف عليه أنه كتاب كبير كثير الفوائد.

(٤) (ق): «متعددة متسعة».

(٥) (ق): «الطريق».

(٦) سقطت من (ظ ود).

لتعددهم وكثرتهم. وجَمع الظلمات وهي طرق الضلال والغي لكثرتها واختلافها، ووحَّد النورَ وهو دينه الحق وطريقه المستقيم الذي لا طريق إليه سواه.

ولما كانت اليمين جهة الخير والفلاح وأهلها هم الناجون؛ أُفردت، ولما كانت الشمال (ق/٤٧أ) جهة أهل الباطل ـ وهم أصحاب الشمال ـ جمعت في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا﴾ [النحل: ٤٨].

فإن قيل: فهلاَّ جاءت[١] كذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴿٤١﴾﴾ [الواقعة: ٤١]، وما بالها جاءت مفردة[٢]؟.

قيل: جاءت مفردة؛ لأن المراد أهل هذه الجهة، ومصيرهم ومآلهم إلى جهة واحدة وهي: جِهَة الشِّمال مستقرُّ أهل النار، والنار من[٣] جهة الشِّمال، فلا يحسن مجيئها مجموعةً؛ لأن الطرق الباطلة ـ وإن تعددت ـ فغايتها المردُّ إلى طريق الجحيم وهي جهة الشمال، وكذلك مجيئها مفردة في قوله تعالى: ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾﴾، لما كان المراد: أن لكلِّ عبد قعيدين، قعيدًا عن يمينه وقعيدًا عن شماله، يحصيان عليه الخيرَ والشرَّ، فلكل عبد من يختص بيمينه وشماله من الحَفَظَة، فلا معنى للجمع هاهنا، وهذا بخلاف قوله تعالى حكايةً عن إبليس: ﴿ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧] فإن الجمعَ هنا في مقابلة كثرة من يريد إغواءَهم، فكأنه أقسم أن يأتي كلَّ واحد واحد من بين يديه ومن

---

(١) سقطت من (ظ ود).
(٢) سقطت من (ق).
(٣) (ق): «هي».

خلفه وعن يمينه وعن شماله، ولا يحسُنُ هنا: «وعن يمينهم وعن شمالهم» بل الجمع هٰهنا من[1] مقابلة الجملة بالجملة المقتضي توزيع الأفراد على الأفراد[2]، ونظيره: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

وقد قال بعض الناس: إن الشمائل إنما جُمعت في الظِّلال، وأُفرد اليمين؛ لأن الظل حين ينشأ أول النهار يكون في غاية الطول، ثم يبدو كذلك ظِلاًّ واحدًا من جهة اليمين، ثم يأخذ في النقصان، وأما إذا أخذ في جهة الشمال فإنه يتزايد شيئًا فشيئًا، والثاني منه غير الأول، فكلما[3] زاد منه شيءٌ فهو غير ما كان قبله، فصار كلُّ جزءٍ منه كأنه ظلٌّ، فحَسُن جمع الشمائل في مقابلة تعدُّد الظلال، وهذا معنًى حسن.

ومن هذا المعنى[4] مجيء المشرق والمغرب في القرآن تارةً مجموعَيْن، وتارة مثنَّيين، وتارة مفردين؛ لاختصاصِ كلِّ محلٍّ بما يقتضيه من ذلك، فالأول: كقوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِرَبِّ ٱلْمَشَٰرِقِ وَٱلْمَغَٰرِبِ﴾ [المعارج: ٤٠] والثاني: كقوله تعالى: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ ۝١٧ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝١٨﴾ [الرحمن: ١٧ ـ ١٨] والثالث: كقوله تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [المزمل: ٩]، فتأمَّلْ هذه الحكمةِ البالغة في تغاير هذه المواضع في الإفراد والجمع والتثنية بحسب مواردها يُطْلِعُك على عظمة القرآن وجلالته، وأنه تنزيلٌ من حكيم حميد.

---

(١) (ق): «في الجمع هٰهنا في...»، وفي (د): «في».
(٢) «على الإفراد» سقطت من (ظ ود).
(٣) (ظ ود): «فلما زاد منه شيئًا».
(٤) (ق): «الباب».

فحيث جُمِعَت؛ كان المراد بها مشارق الشمس ومغاربها (ق/٤٧ب) في أيَّام السنة، وهي متعددة، وحيث أُفْرِدا؛ كان المراد أفقي المشرق والمغرب، وحيث ثُنِّيا؛ كان المراد مشرقَي صعودها وهبوطها ومغربَيْهما[١]، فإنها تبتدىء صاعدةً حتى تنتهي إلى غايةِ أَوْجها وارتفاعها، فهذا مشرق صعودها وارتفاعها[٢]، وينشأ منه فصلا الربيع والصيف، ثم ترجع هابطة حتى ترجع إلى غاية حضيضها وانخفاضها، وهذا غاية هبوطها، وينشأ منه فصلا[٣] الخريف والشتاء، فجعل مشرق صعودها بجملته مشرقًا واحدًا، ومشرق هبوطها بجملته مشرقًا (ظ/٣٤ب) واحدًا، ويقابلها مغرباها. فهذا وجه اختلاف هذه الألفاظ[٤] في الإفراد والتثنية والجمع.

وأما وَجْه اختصاص كلِّ موضع بما وقع فيه؛ **فلم أرَ أحدًا تعرض له ولا فتح بابه**، وهو بحمد الله بَيِّن من السياق، فتأمل وروده مثنًّى في سورة الرحمن، لما كان مَسَاق السورة مَسَاق المثاني المزدوجات، فذكر أولاً نوعَي الإيجاد وهما: الخلق والتعليم[٥]، ثم ذكر سِرَاجَي العالم ومظهر نوره، وهما: الشمس والقمر، ثم ذكر نوعَي النبات؛ ما قام منه على ساق، وما انبسط منه على وجه الأرض، وهما: النجم والشجر، ثم ذكر نوعَي السماء المرفوعة والأرض [الموضوعة][٦]،

(١) (ق): «ومغربها».
(٢) من (ق).
(٣) من قوله: «الربيع والصيف...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٤) من (ق).
(٥) (ظ ود): «التعظيم»!.
(٦) (ق): «نوعَي السماء والأرض»، و«الموضوعة» ليست في (ظ ود) واستدركناها من «المنيرية».

وأخبر أنه رفع هذه ووضع هذه، ووسَّط بينهما ذكر الميزان، ثم ذكر العدلَ والظلمَ في الميزان، فأمر بالعدل ونهى عن الظلم، ثم ذكر نوعي الخارج من الأرض وهما: الحبوب والثمار، ثم ذكر خلق نوعَي المكلفين وهما: نوع الانسان ونوع الجانّ، ثم ذكر نوعَي المشرقَيْن ونوعَي المغربَيْن، ثم ذكر بعد ذلك البحرين الملح والعذب.

فتأمل حُسْن تثنية المشرق والمغرب في هذه السورة وجلالة وروده كذلك، وقدِّر موضعهما اللفظَ مفردًا ومجموعًا تجدِ السمعَ ينبو عنه ويشهد العقل بمنافرته للنظم.

ثم تأمل ورودهما مفردين في سورة المزمل لما تقدمهما ذكر الليل والنهار، فأمر رسوله ﷺ بقيام الليل، ثم أخبره أن له في النهار سَبْحًا طويلاً، فلما تقدم ذِكْر الليل وما أُمِرَ به فيه، وذِكْر النهار وما يكون منه فيه؛ عَقَّب ذلك بذكر المشرق والمغرب اللَّذَين هما مظهر الليل والنهار، فكان ورودهما مفرَدَيْن في هذا السياق أحسن من التثنية والجمع؛ لأن ظهور الليل والنهار بهما واحد، فالنهار أبدًا يظهر من المشرق، والليل أبدًا يظهر من المغرب، ثم تأمل مجيئهما مجموعَيْن في سورة المعارج في قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِرَبِّ ٱلْمَشَٰرِقِ وَٱلْمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ ﴿٤٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٤١﴾﴾ [المعارج: ٤٠ ـ ٤١]، لما كان هذا القَسَم في سياق سَعَة ربوبيته وإحاطة قدرته، والمقسم (ق/٤٨أ) عليه هو: إذهاب[١] هؤلاء والإتيان بخير منهم: ذَكَر المشارقَ والمغاربَ لتضمنهما انتقال الشمس التي هي أحد آياته العظيمة الكبيرة، ونقله سبحانه لها وتصريفها كل يوم في مشرق ومغرب، فمن فعل هذا كيف

---

(١) (ظ ود): «أرباب»!.

يُعْجِزه أن يبدِّل هؤلاء، وينقل إلى أمكنتهم خيرًا منهم؟!.

وأيضًا: فإن تأثير مشارق الشمس ومغاربها في اختلاف أحوال النبات والحيوان أمر مشهود، وقد جعل الله ـ تعالى ـ ذلك بحكمته سببًا لتبدُّل أجسامِ النبات وأحوالِ الحيوانات، وانتقالها من حالٍ إلى غيره، وتبدُّل الحَر بالبرد والبرد بالحر، والصيف بالشتاء والشتاء بالصيف، إلى سائر تبدلُّ أحوال الحيوان والنبات[1] والرياح والأمطار والثلوج، وغير ذلك من التبدلات والتغيرات الواقعة في العالم بسبب اختلاف مشارق الشمس ومغاربها، كل[2] ذلك تقدير العزيز العليم، فكيف لا يقدر ـ مع ما يشهدونه من ذلك ـ على أن يبدل خيرًا منهم!! وأكد هذا المعنى[3] بقوله تعالى: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٤١﴾﴾ [المعارج: ٤١] فلا يليق بهذا الموضع سوى لفظ[4] الجمع.

ثم تأمل كيف جاءت ـ أيضًا ـ في سورة الصافات مجموعةً في قوله تعالى: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ ٱلْمَشَٰرِقِ ﴿٥﴾﴾ [الصافات: ٥] لما جاءت (ظ/٣٥أ) مع جملة المربوبات المتعددة، وهي السموات والأرض وما بينهما؛ كان الأحسن مجيئها مجموعةً لينتظم مع ما تقدَّم من الجمع والتعدد. ثم تأمل كيف اقتصر على المشارق دون المغارب لاقتضاء الحال لذلك، فإن المشارق مظهر الأنوار، وأسباب انتشار الحيوان وحياته وتصرفه[5] ومعاشه وانبساطه، فهو

---

(١) (ق): «من النبات».

(٢) (ظ ود): «كان».

(٣) ليست في (ق).

(٤) (ظ ود): «لفظته».

(٥) (ق): «في».

إنشاء مشهود فقدمه بين يدي الرد على منكري البعث. ثم ذكر تعجُّبَ نبيه من تكذيبهم واستبعادهم البعثَ بعد الموت، ثم قرَّر البعث[1] وحالهم فيه، فكان الاقتصار على ذكر المشارق هٰهنا في غاية المناسبة للغرض المطلوب، والله أعلم.

فائدة[2]

إنما ظهرت علامة التثنية والجمع في الفعل دون علامة الواحد؛ لأن الفعلَ يدل على فاعل مطلق، ولا يدل على تثنيةٍ ولا جمعٍ؛ لأنهما طارئان على الإفراد وهو الأصل، ففعل الواحد مستغنٍ عن علامة الإضمار لعلم السامع أن له فاعلاً، ولا كذلك في التثنية والجمع؛ لأن السامع لا يعلم أن الفاعل مثنًى ولا مجموع[3].

فإن قيل: فما معنى استتار الضمير في الفعل وهو حروف مركبة من حركات اللسان، فكيف يستتر فيها شيء أو يظهر؟.

قيل: أكثر ألفاظ النحاة محمول على الاستعارة والتشبيه والتسامح؛ إذ مقصودهم (ق/٤٨ب) التقريب على المتعلمين.

والتحقيق: أن الفاعل مضمر في نفس المتكلم، ولفظ الفعل متضمِّن له دالٌّ عليه، واستغنى عن إظهاره لتقدم ذكره، وعُبِّر عنه بلفظِ مضمر ولم يُعبَّر عنه بمحذوف؛ لأن المضمر هو المستتر[4]، فهو مضمر في النية مُخْفًى في الخَلَد، والإضمار هو الإخفاء.

---

(١) (ظ ود): «قدر الموت»، والمثبت من (ق) وهو الأصح.

(٢) انظر: «نتائج الفِكْر»: (ص/ ١٦٤).

(٣) في «النتائج» زيادة: «إلا بدليل».

(٤) تحرفت في (ظ ود) إلى «المستمر».

فإن قيل: فهلا سموا ما حذفوه لفظًا وأرادوه نيَّةً: مضمرًا، مثل العائد في قولك: «الذي رأيت زيدٌ»، وما الفرق بينهما وبين: «زيد قام»؟.

قيل: الضميرُ في: «زيد قام» لم ينطق به ثم حُذِف، ولكنه مضمر في الإرادة، ولا كذلك الضمير المحذوف للعلم به؛ لأنه قد لُفِظ به في النطق ثم حُذِف تخفيفًا، فلما كان قد لفظ به ثم قطع من اللفظ تخفيفًا عبر عنه بالحذف، والحذف هو: القطع من الشيء. فهذا هو الفرق بينهما.

فائدة بديعة[1]

لحاق علامة التثنية[2] والجمع للفعل مُقَدمًا، جاء في لغة قوم من العرب حرصًا على البيان وتوكيدًا للمعنى؛ إذ كانوا يسمون بالتثنية والجمع نحو: فلسطين وقِنّسْرين، وحمدان وسلمان، مما يُشبه لفظه لفظ المثنى والجمع، فهذا ونحوه دعاهم إلى تقديم العلامة في قولهم: «أكلوني البراغيث»، وقد ورد في الحديث: «يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلاَئِكَةٌ»[3]، وكما أن هذه العلامة ليست للفعل إنما هي للفاعلين، وكذلك التاء في: «قامت هِند» ليست للفعل. [إذ الفعل] إنما هو حَدَث مذكَّر[4] لا يلحقه تأنيث إلا في نحو: «ضَرْبَة وقَتْلَة»، والفعل لم يشتق من

---

(١) انظر: «نتائج الفِكْر»: (ص/١٦٦).

(٢) تصحفت في (ق) إلى «التأنيث».

(٣) أخرجه البخاري رقم (٥٥٥)، ومسلم رقم (٦٣٢) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

وانظر المسألة في «البحر المحيط»: (٣/ ٣٤)، و«فتح الباري»: (٢/ ٤٢).

(٤) (ظ ود): «إذ هو حيث يذكر»!.

المصدر [محدودًا][1] وإنما يدل عليه مطلقًا، فالتاء إذًا بمنزلة علامة التثنية والجمع، إلا أنها أَلْزم للفعل منها.

وقد ذكر النحاة في ذلك فروقًا وعللاً مشهورة فراجعها، ولكن ينبغي أن تتنبه لأمور تجب مراعاتها.

منها: أنهم قالوا: إن الاسم المؤنث إذا كان تأنيثه حقيقيًّا؛ فلابد من لحوق تاء التأنيث في الفعل، وإن كان مجازيًا كنتَ بالخيار، وزعموا أن التاء في: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ﴾ [الحجرات: ١٤] (ظ/٣٥ب) ونحوه؛ لتأنيثِ الجماعة وهو غير حقيقي، وقد كان على هذا لحوق التاء في: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ﴾ [يوسف: ٣٠] أولى؛ لأن تأنيثهن حقيقي. واتفقوا أن الفعلَ إذا تأخر عن فاعله المؤنث، فلابدَّ من إثبات التاء، وإن لم يكن التأنيثُ حقيقيًّا، ولم يذكروا فرقًا بين تقدُّم الفعل وتأخُّره.

ومما يقال لهم: إذا[2] لحقت التاء لتأنيث الجماعة، فلِمَ لا يجوز في جمع السلامة المذكر كما جازت في جمع التكسير؟.

ومما يُقال لهم أيضًا: إذا كان لفظ الجماعة مؤنثًا، فلفظ الجمع مذكر، فلِمَ روعي لفظ التأنيث دون لفظ التذكير؟.

فإن قلتم: أنت مخيَّر، فإن راعيتَ لفظ التأنيث أنَّثتَ، وإن راعيت لفظ (ق/٤٩أ) التذكير ذكَّرتَ.

قيل لهم: هذا باطل، فإن أحدًا من العرب لم يقل: الهنداتُ ذهبَ، [ولا: الجِمالُ انطلقَ، ولا: الأعرابُ تكلَّم][3]، مراعاةً للفظ

---

(١) (ظ ود وق): «محددًا» والمثبت من «النتائج».

(٢) (ظ ود): «إذ».

(٣) (ق وظ ود): «ولا الأعراب انطلق»، وكذا في المنيرية، والمثبت من «النتائج».

الجمع، فبطلت العلة.

فهذه عللهم قد انتقضت كما ترى. فاسمع الآن سرَّ المسألة وكَشْفَ قناعها: الأصل في هذا الباب أن الفعل متى اتصل بفاعله، ولم يحجز[1] بينهما حاجز، لحقت العلامة، ولا نبالي أكان التأنيث حقيقيًّا أم مجازيًّا. فتقول: «طابت الثمرة» و«جاءت هند»، إلا أن يكون الاسم المؤنث في معنى اسمٍ آخر مذكَّر، كالحوادث والحدثان، والأرض والمكان[2]، فلذلك جاء:

* فإنَّ الحوادثَ أَودى بها[3] *

فإن الحوادث في معنى الحدثان، وجاء:

* ولا أَرض أَبْقَل إبقالها[4] *

فإنه في معنى: ولا مكان أَبْقَل إبقالها.

وإذا فصلت الفعلَ عن فاعله، فكلما بَعُد عنه قَوِيَ حذف العلامة، وكلما قَرُبَ قَوِيَ إثباتها، وإن توسَّط توسط، فـ«حضرَ القاضيَ اليومَ امرأةٌ» أحسنُ مِن «حَضَرَت». وفي القرآن: ﴿وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلصَّيْحَةُ﴾ [هود: ٦٧].

---

(١) (ظ ود): «يَجْز».

(٢) (ظ ود): «الملكان».

(٣) عجز بيت للأعشى. «ديوانه»: (ص/ ٢٢١)، والرواية فيه:

فإن تعهديني ولي لمة فإن الحوادث ألوى بها

(٤) عجز بيت لعامر الطائي، انظر: «الخصائص»: (٢/ ٤١١) وغيره، وصدره:

* فلا مُزنة ودقت وَدْقها *

ووقع في (ظ): «والأرض»!.

ومن هنا كان إذا تأخر الفعلُ عن الفاعل وجبَ ثبوت «التاء» طال الكلام أم قَصُر؛ لأن الفعل إذا تأخر كان فاعله مضمرًا متصلاً به اتصال الجزءِ بالكلِّ، فلم يكن بُدٌّ من ثبوت التاء لِفَرْط الاتصال، وإذا تقدَّم الفعلُ متصلاً بفاعله الظاهر، فليس مؤخر الاتصال كـ«هو» مع المضمر؛ لأن الفاعل الظاهر كلمة، والفعل كلمة أخرى، والفاعل المضمر والفعل كلمة واحدة؛ فكان[1] حذف «التاء» في «قامت[2] هند» و«طابت الثمرة» أقرب إلى الجواز منه في قولك: «الثمرة[3] طابت».

فإن حَجَز بين الفعل وفاعله حاجز، كان حذف «التاء» حسنًا، وكلما كثرت الحواجز كان[4] حذفها أحسن.

فإن كان الفاعل جمعًا مكسَّرًا دخلت التاء لتأنيث الجماعة[5]، وحُذِفت لتذكير اللفظ؛ لأنه بمنزلة الواحد في أن إعرابه كإعرابه، ومجراه في[6] كثير من الكلام مجرى اسم الجنس.

فإن كان الجمع مسلمًا فلابد من التذكير لسلامة لفظ الواحد، فلا تقول: قالت الكافرون، كما لا تقول: قالت الكافر[7]؛ لأن اللفظ بحاله لم يتغير بطروء الجمع عليه.

---

(١) من قوله: «والفاعل المضمر...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) تحرفت في (ظ) إلى: «تأنيث»، وفي (د): «كان حذف التاء في تأنيث».

(٣) سقطت من (ق).

(٤) (ق): «ولما كثرت الحواجز فإن...».

(٥) سقطت من (ظ ود).

(٦) (ق): «في مجرى كثير».

(٧) «كما لا تقول: قالت الكافر» ساقط من (د).

فإن قيل: فلم [لا][(١)] تقول: «الأعراب قال»، كما تقوله مُقدَّمًا؟.

قيل: ثبوت «التاء» إنما كان مراعاة لمعنى الجماعة؛ فإذا أردت ذلك المعنى أَثْبَتَّ «التاء»، وإن تأخر الفعل لم يجز حذفه لاتصال الضمير، وإن لم تُرِدْ معنى الجماعة حَذَفتَ «التاء» إذا تقدم الفعل، واحتيج[(٢)] إليها إذا تأخر؛ لأن ضمير الفاعلين لجماعة في المعنى وليسوا جمعًا؛ لأن الجمع مصدر جمعتُ أَجْمع، فمن قال: إن التذكير في: «ذهبَ الرجال» و«قامَ الهنداتُ» مراعاة لمعنى الجمع فقد أخطأ.

وأما حذف التاء[(٣)] من: ﴿ ۞وَقَالَ نِسْوَةٌ ﴾؛ فلأنه اسم جمع كرَهْط وقَوْم، ولولا أن فيه تاء (ظ/٣٦أ) التأنيث لقَبُحَت[(٤)] التاء في فعله. ولكنه قد يجوز أن تقول: «قالت نِسوة» كما تقول: قالت فِتْيَة وصِبْيَة[(٥)].

فإن قلت: «النسوة» باللام كان دخول «التاء» في الفعل أحسن، كما كان ذلك في: ﴿ ۞قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ﴾؛ لأن اللام للعهد، فكأنَّ الاسم قد تقدم ذكره، فأشبهت حال الفعل حاله إذا كان فيه ضمير يعود إلى مذكور، من أجل الألف واللام، فإنها ترد (ق/٤٩ب) على[(٦)] معهود.

فإن قلت: فإذا استوى ذكر «التاء» وتركها في الفعل المتقدم، وفاعله مؤنث غير حقيقي، فما الحكمة في اختصاصها في قصة

---

(١) مستدرك من «النتائج».

(٢) في الأصول و«النتائج»: «ولم يحتج» واستفدنا التصحيح من محقق النتائج.

(٣) من قوله: «إذا تقدم الفعل...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) في الأصول و«النتائج» و«لفتحت» والتصحيح من محقق النتائج.

(٥) تحرفت في (ظ ود) إلى: «قبيلة ونِسوة».

(٦) (ظ ود): «إلى».

شعيب[1] بالفعل، وحَذْفها في قصة صالح من قوله تعالى: ﴿وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلصَّيْحَةُ﴾ [هود: ٦٧].

قلت: الصيحة في قصة صالح في معنى العذاب والخزي؛ إذ كانت منتظمةً بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْعَزِيزُ ۝٦٦﴾ [هود: ٦٦] فصارت الصيحة عبارة عن ذلك الخزي وعن[2] العذاب المذكور في الآية، فقوِيَ التذكير، بخلاف قصة شعيب؛ فإنه لم يذكر فيها ذلك، هذا جواب السُّهيلي[3].

وعندي فيه جواب أحسن من هذا إن شاء الله، وهو: أنَّ الصيحة يُراد بها المصدر، بمعنى: الصِّياح، فيحسُن فيها التذكير، ويُراد بها الواحدة من المصدر، فيكون التأنيث أحسن.

وقد أخبر تعالى عن العذاب الذي أصاب به قوم شعيب بثلاثة أمور كلها مؤنثة اللفظ.

أحدها: الرجفة في قوله في الأعراف: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دَارِهِمْ جَٰثِمِينَ ۝٧٨﴾ [الأعراف: ٧٨].

الثاني: الظلة بقوله: ﴿فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ ٱلظُّلَّةِ﴾ [الشعراء: ١٨٩].

الثالث: الصيحة في قوله تعالى: ﴿وَأَخَذَتِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلصَّيْحَةُ﴾ [هود: ٩٤]، وجمع لهم بين الثلاثة، فإن الرَّجفةَ بدأت بهم، فأصْحَروا إلى الفضاء خوفًا من سقوط الأبنية عليهم، فصهرتهم[4] الشمسُ بِحرِّها

(١) في قوله تعالى: ﴿وَأَخَذَتِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلصَّيْحَةُ﴾ [هود/ ٩٤].
(٢) (ق): «وذلك».
(٣) في «نتائج الفكر»: (ص/ ١٧٠).
(٤) (ق): «فضربتهم».

ورفعت لهم الظُّلَّة، فأُهْرِعُوا إليها يستظلون بها من الشمس، فنزل عليهم منها العذاب، وفيه الصيحة فكان ذِكْر الصيحة مع الرجفة والظلة أحسن من ذكر الصِّياح، وكان ذكر التاء أحسن[(١)]، والله أعلم.

فإن قيل[(٢)]: فلم قلتم: إن «التاء» حرف ولم تجعلوها بمنزلة الواو والألف في: «قاما وقاموا»؟.

قيل: لإجماع العرب على قولها: «الهندان قامتا» بالتاء والضمير، ولا يجوز أن يكون للفعل ضميران فاعلان.

فإن قيل: فما الفرق بين قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [النحل: ٣٦] وبين قوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف: ٣٠].

قيل: الفرق من وجهين: لفظيّ ومعنويّ، أما اللفظي فهو: أن الحروف الحواجز بين الفعل والفاعل في قوله تعالى: ﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ أكثر منها في قوله تعالى: ﴿حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾، وقد تقدَّم أن الحذف مع كثرة الحواجز أحسن.

وأما المعنوي: فإن «مَن»[(٣)] في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ واقعة على الأمة والجماعة، وهي مؤنثة لفظًا ألا تراه يقول: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ [النحل: ٣٦] ثم قال: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [النحل: ٣٦] أي من تلك الأمم أمم[(٤)] حقَّت

---

(١) سقطت من (ظ ود).
(٢) «النتائج»: (ص/ ١٧١).
(٣) سقطت من (ق).
(٤) سقطت من (ق).

عليه الضلالة، ولو قال بدل ذلك (ق/ ٥٠أ): ضلت، لتعينت «التاء»، و[معنى][١] الكلامين واحد، وإذا كان معنى الكلامين واحدًا كان إثبات «التاء» أحسن من تركها؛ لأنها ثابتة فيما هو في[٢] معنى الكلام الآخر.

وأما: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف: ٣٠] فالفريق مذكَّر، ولو قال: فريقًا ضلوا، لكان بغير تاء. وقوله تعالى: ﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ في معناه فجاء (ظ/ ٣٦ب) بغير تاء، وهذا أسلوب لطيف من أساليب العربية، تدع العربُ حكم اللفظ[٣] الواجب له في قياس لغتها، إذا كان في معنى كلمة لا يجب لها ذلك الحكم، ألا[٤] تراهم يقولون: «هو أحسن الفتيان وأجمله»؛ لأنه في معنى: هو أحسن فتًى وأجمله[٥].

ونظيره تصحيحهم: حول وعور؛ لأنه في معنى: أحول وأعور، ونظائره كثيرة جدًّا. فإذا حَسُنَ الحمل على المعنى فيما كان القياس أن لا يجوز[٦]؛ فما ظنك به حيث يجوِّزه القياس والاستعمال!!.

وأحسن من هذا أن تقول: إنهم أرادوا: «أحسن شيءٍ وأجمله»، فجعلوا مكان «شيء» قولهم: «الفتيان» تنبيهًا على أنه أحسن شيء من هذا الجنس، فلو اقتصروا على ذكر «شيءٍ»، لم يدل على الجنس المفضل عليه، ومن هذا قوله ﷺ: «**أَحْنَاهُ على ولد في صِغَره وأرعاه**

---

(١) زيادة يستقيم بها الكلام.
(٢) (ق): «من».
(٣) سقطت من (ق).
(٤) ليست في (ظ ود).
(٥) «لأنه في معنى: هو أحسن فتى وأجمله» سقطت من (ق).
(٦) (ظ): «لا يجوّزه».

في ذاتِ يَدِه»[1]، فهذا يدل على أن التقدير هناك: «أحسن شيءٍ وأجمله»، لا أنه: «أحسن فتى»؛ إذ لو كان التقدير: «أحسن فتى» لكان نظيره هنا: «أحنى امرأة على ولد»، فكان يقال: «أحناها وأرعاها»، فلما عَدَل إلى التذكير؛ دل على أنهم أرادوا[2]: أحْنا شيءٍ من هذا الجنس وأَرْعاه.

فائدة بديعة[3]

قولك: «ضرب القوم بعضهم بعضًا»، هذه المسألة مما لم يدخل تحت ضبط النحاة ما يجب تقديمه من الفاعلين، فإن كليهما ظاهر إعرابه وتقديم الفاعل متعيِّن. وسرُّ ذلك مكان[4] الضمير المحذوف، فإن الأصل أن يقال: «ضرب القوم بعضهم بعضهم»؛ لأن حق البعض أن يضاف إلى الكلِّ ظاهرًا أو مقدَّرًا، فلما حذفوه من المفعول استغناءً بذكره في الفاعل لم يجوزوا تأخير الفاعل، فيقولوا: «ضرب بعضًا بعضُهم»؛ لأن اهتمامهم بالفاعل قد قَوِيَ وتضاعف لاتصاله بالضمير الذي لابُدَّ منه؛ فبعد أن كانت الحاجة إلى الفاعل مرة، صارت الحاجةُ إليه مرَّتين.

فإن قلت: فما المانع من إضافة «بعض» المفعول إلى الضمير فتقول: «ضرب القوم بعضَهم بعضٌ»، أو: «ضربَ القوم بعضٌ بعضَهم»؟

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٤٣٤)، ومسلم رقم (٢٥٢٧) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «عليه أنه أراد».

(٣) «نتائج الفِكْر»: (ص/ ١٧٤).

(٤) في «المنيرية»: «وهو».

قلتُ: الأصل أن يُذْكر الضمير فيهما[1] جميعًا، فلما أرادوا حذفه من أحدهما تخفيفًا، كان حذفه مع المفعول ـ الذي هو كالفَضْلَة في الكلام ـ أولى من حذفه مع الفاعل الذي لابُدَّ منه ولا غِنَى عنه، وليتصل بما يعود إليه ويقرب منه، نعم قد يُضاف إليه «بعض» وهو مفعول، إذا كان (ق/٥٠ب) البعض الآخر مجرورًا[2]، كقولك: خلطت القومَ بعضهم ببعض؛ لأن رتبة المفعول هٰهنا التقديم على المجرور، كما كانت رتبة الفاعل التقديم على المفعول، فحق[3] الضمير العائد على الكلِّ أن يتصل بما هو أهم بالتقديم.

فائدة[4]

إذا قلت: «إنما يأكلُ زيدٌ الخبزَ»، حَقَّقت ما يتصل ومَحَّقْت ما ينفصل، هذه عبارة بعض النحاة، وهي عبارة أهل سمرقند يقولون في «إنما»: وُضِعت لتحقيق المتصل وتمحيق[5] المنفصل، وتلخيص هذا الكلام: أنها نفي وإثبات، فأثبتَّ لزيدٍ أكْلَ الخبز المتصل به في الذكر ونفيت ما عداه، فمعناه: ما يأكل زيدٌ إلا الخبز، فإن قدَّمت المفعول فقلت: «إنما يأكل الخبزَ زيدٌ» انعكس المعنى والقصد.

فائدة بديعة

الوصلات في كلامهم التي وضعوها للتوصل بها إلى غيرها خمسة أقسام:

---

(١) (ظ ود): «منهما».

(٢) من قوله: «وليتصل بما يعود...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٣) تحرفت في (ق) إلى «نحو».

(٤) «نتائج الفكر»: (ص/١٧٥).

(٥) (ظ ود): «وتحقيق» وهو خطأ.

أحدها: حروف الجرِّ التي وضعوها ليتوصلوا بالأفعال إلى المجرور بها، ولولاها (ظ/٣٧أ) لما نفذ الفعل إليها ولا باشرها.

الثاني: حرف «ها» التي للتنبيه، وُضِعَت ليتوصل بها إلى نداء ذي الألف واللام.

الثالث: «ذو» وضعوه وصلة إلى وصف النكرات بأسماء الأجناس غير المشتقة، كـ«رجل ذي مال».

الرابع: «الذي» وضعوه وَصْلة إلى وصف المعارف بالجمل ولولاها لما جرت صفاتها عليها.

الخامس: «الضمير» الذي جُعِل وَصْلة إلى ارتباط الجمل بالمفردات خبرًا وصفة وصلة وحالاً، فأتوا بالضمير[١] وصلة إلى جريان الجمل على هذه المفردات أحوالاً وأخبارًا، وصفاتٍ وصِلات. ولم يصفوا المعرفة بالجملة مع وجود هذه الوصلة المصححة، كما وصفوا بها النكرة لوجهين[٢]:

أحدهما: أنَّ النكرة مفتقِرَة إلى الوصف والتبيين، فعُلِم أن الجملة بعدها تبيينٌ لها وتكملة لفائدتها.

الوجه الثاني: أَنَّ الجملة تتنزل منزلة النكرة؛ لأنها خبر، ولا يخبر المخاطب إلا بما يجهله لا بما يعرفه، فصلح أن يوصف بها النكرة، بخلاف المعرفة، فإنك لو قلتَ: «جاءني زيد قائم أبوه»[٣]، على جهة الوصف، لَمَا ارتبط الكلام بعضه ببعض؛ لاستقلال كل

---

(١) (ق): «الضمة»!.

(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٧٧).

(٣) «النتائج»: «أبو قائم». وبعده في (ظ): «على وجه...».

واحد منهما بنفسه، فجاءوا بالوصلة التي توصلوا بها إلى وصف النكرة باسم الجنس وهي: «ذو»، فقالوا: «جاءني زيد ذو قام أبوه»، وهذه لغة طيء وهي الأصل.

ثم إن أكثر العرب لما رأوها اسمًا قد وصف بها المعرفة، أرادوا تعريفه ليتفق الوصف والموصوف في التعريف، فأدخلوا الألف واللام عليه، ثم ضاعفوا اللام، كيلا يَذْهب لفظُها بالادغام ويذهب ألف الوصل في الدَّرْج، فلا يظهر التعريف، فجاء منه هذا اللفظ تقديرًا: «الذو» (ق/٥١أ) فلما رأوا الاسم قد انفصل عن الإضافة حيث صار معرفة قلبوا «الواو» منه «ياءً»، إذ ليس في كلامهم «واو» متطرِّفة مضموم ما قبلها إلا وتنقلب «ياء» كـ«أدلٍ وأحق»، فصار «الذي».

وإنما صحَّت الواو في قولهم: «ذو»؛ لأنها كانت في حكم التوسط؛ إذ المضاف مع المضاف إليه كالشيء الواحد.

وفي معنى «ذو» بمعنى[1] «الذي» طرف من معنى «ذا» التي للإشارة؛ لأن كلاًّ منهما يَبِيْن بأسماء الأجناس، كقولك: «هذا الغلام وهذا الرجل»، فيتصل بها على وجه البيان، كما يتصل بها «ذو» على جهة الإضافة، ولذلك قالوا في المؤنث من الذي: «التي»، بالتاء، كما قالوا في المؤنث من «هذا»: هاتا وهاتين[2].

فإن قيل: فلِمَ أُعْرب «الذي» في حال التثنية؟.

قيل: لأن الألف التي فيه هي بعينها[3] علامة الرفع في الأسماء المعربة، فدار الأمرُ بين ثلاثة أمور:

---

(١) (ظ ود): «وبمعنى».

(٢) كذا ولعلها: هاتي.

(٣) (ظ ود): «بعضها».

أحدها: أن يبنوه وفيه علامة الإعراب، وهو مُسْتَشنع وصار بمنزلة من تعطل عن التصرف وفيه آلته.

الثاني: أن يسقطوها منه ليعطوه حظه من البناء فيبطل معنى التثنية، فرأوا الثالث أسهلَ شيءٍ عليهم، وهو إعرابه، فكان ترك مراعاة عِلَّة البناء أهون عليهم من إبطال معنى التثنية، ولهذه العِلَّة[1] بعينها أعربوا: «اثني عشر» و«هـٰذين»[2]، وطَرْدُ هذا أن يكون «ياء» هذين مُعْربًا وهو الصحيح، وممن نص عليه السُّهَيْلي[3] وأحْسَنَ ما شاء، فإن الألف لا يكون علامة بناء بخلاف الضمَّة فإنها تكون للبناء، كحيث ومنذ، فتأمَّل هذا الموضع.

فإن قلت: هذا ينتقض عليك بالجمع فإنهم[4] بنوه ـ أعني: الذين ـ وهو على حدِّ التثنية (ظ/٣٧ب) وفيه علامة الإعراب؟.

قلت: الفرق بين الجمع والتثنية من وجهين:

أحدهما: أن الجمع قد يكون إعرابه كإعراب الواحد بالحركات؛ نعم، وقد يكون الجمع اسمًا واحدًا في اللفظ كقومٍ ورَهْط.

الثاني: أن الجمع في حال[5] نصبِه وخفضه يُضَارع لفظه لفظ الواحد، من حيث كان آخره ياء مكسورًا ما قبلها، فحملوا[6] الرفع الذي هو أقلُّ حالاته على النصب والخفض، وغلَّبوا عليه البناء،

---

(١) ليست في (ظ ود).
(٢) سقطت من (ق).
(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٧٩).
(٤) في الأصلين: «فإنه».
(٥) «في حال» سقطت من (ظ ود).
(٦) (ظ ود): «فجعلوا».

حيث كان لفظه في الإعراب في أغلب أحواله كلفظه في البناء. وليس كذلك التثنية، لأن ياءَها مفتوح ما قبلها[1]، فلا يضارع لفظها في شيء من أحوالها لفظ الواحد.

وأما «النون» في «الذين» فلا اعتبار بها؛ لأنها ليست في الجمع ركنًا من أركان صيغته، لسقوطها في الإضافة وفي[2] الشعر، كما قال:

* وإنَّ الذي حَانَتْ بِفَلجٍ دِمَاؤُهم[3] *

هذا تعليل السُّهيلي[4].

وعندي فيه علة ثانية وهي: أَن التثنية في «اللذين» خاصة من خواص الاسم، قاومت شَبَه الحرف، فتقابل المقتضيان فرجع إلى أصله (ق/٥١ب) فأُعرِب، بخلاف «الذين»، فإن الجمع وإن كان من خواص الأسماء؛ لكن هذه الخاصة ضعيفة في هذا الاسم؛ لنقصان دلالته مجموعًا عما يدل عليه مفردًا، فإن «الذي» يصلح للعاقل وغيره، و«الذين» لا يستعمل إلا للعقلاء خاصَّة، فنقصت دلالته فضعفت خاصية الجمع فيه فبقي موجب بنائه على قُوَّته، وهذا بخلاف المثَّنى، فإنه يقال على العاقلين وغيرهما، فإنك تقول: «الرجلان اللذان لقيتهما» و«الثوبان اللذان لبستهما»، ولا تقول: «الثياب الذين لبستهم»، وعلى هذا التعليل فلا حاجة بنا إلى ركوب ما تعسَّفه ـ رحمه الله ـ من

---

(١) (ظ ود): «التثنية، تاءها مفتوحة»!.

(٢) (ظ ود): «من»، و«النتائج»: «وفي ضرورة الشعر»..

(٣) البيت لأشهب بن رميلة، وعجزه:

* هم القومُ كلُّ القومِ يا أمَّ خالدِ *

وهو من شواهد «الكتاب»، انظر: «الخزانة»: (٦/ ٢٥).

(٤) في «نتائج الفكر»: (ص/ ١٧٩ ـ ١٨٠).

مضارعة الجمع للواحد وشَبَهه به، وتكلُّف الجواب عن تلك الإشكالات، والله أعلم.

فائدة بديعة[(١)]

قول النحاة: «إن «ما» الموصولة بمعنى «الذي» »، إن أرادوا بها أنها بمعناها من كل وجهٍ فليس بحق، وإن أرادوا أنها بمعناها من بعض الوجوه فحق، والفرقُ بينهما: أن «ما» اسم مبهم في غاية الإبهام، حتى إنها تقع على كلِّ شيء، وتقع على ما ليس بشيء، ألا تراك تقول: «إن الله يعلم ما كان وما لم يكن»، ولفَرْط إبهامها لم يجز الإخبار عنها حتى تُوْصَل بما يوضحها، وكل ما وُصِلَت به يجوز أن يكون صلةً لـ«الذي»، فهو يوافق «الذي» في هذا الحكم، وتخالفها [في] أنها لا تكون[(٢)] نعتًا لما قبلها ولا منعوتة؛ لأن صلتها تغنيها عن[(٣)] النعت، ـ وأيضًا ـ فلو نُعِتت بنعتٍ زائد على الصلة لارتفع إبهامُها، وفي ارتفاع الإبهام منها جملةً بطلانُ حقيقتها، وإخراجها عن أصل موضوعها.

وتفارق «الذي» ـ أيضًا ـ في امتناعها من التثنية والجمع، وذلك ـ أيضًا ـ لفرط إبهامها، فإذا ثبت الفرق بينهما؛ فاعلم أنه لا يجوز أن توجد إلا موصولة؛ لإبهامها، أو موصوفة، ولا يجوز أن توجد إلا واقعة على جنس تتنوع منه أنواع؛ لأنها لا تخلو من الإبهام أبدًا، ولذلك كان في لفظها ألف آخرة، لِمَا في الألف من المدِّ والاتساع

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٨٠).

(٢) (ظ ود): «في إبهامها لا تكون»! والمثبت من (ق) و«النتائج» وما بين المعكوفين من الأخير.

(٣) (ظ ود): «بعينها غير».

في هواء[(١)] الفم، مشاكلة لاتساع معناها في الأجناس. فإذا أوقعوها على نوعٍ بعينه، وخصوا به من يعقل وقصروها عليه، أبدلوا الألف نونًا ساكنة، فَذهب امتداد الصوت، فصار قصرًا للَّفظِ موازنًا لقصر[(٢)] المعنى.

وإذا كان أمرها كذلك [ووقعت على جِنْسٍ من الأجناس][(٣)]، وجب أن يكون ضميرُها العائد عليها من الصلة التي لابد للصلة (ظ/٣٨أ) منه، ولولا هو لم ترتبط بموصول حتى تكون صلة له، فيجب أن يكون ذلك الضمير بمنزلة ما يعود عليه في الإعراب والمعنى. فإذا وقعَتْ على ما هو فاعل في المعنى، كان ضميرها فاعلاً في المعنى واللفظ، (ق/٥٢أ) نحو: «كرهت ما أصابك». فـ«ما» مفعولة لكرهت في اللفظ، وهي فاعلة لـ«أصاب» في المعنى، فالضمير الذي في «أصاب» فاعل في اللفظ والمعنى.

وإذا وقعت على مفعول كان ضميرها مفعولاً لفظًا ومعنى، نحو: «سرني ما أكلته، وأعجبني ما لبسته». فهي في المعنى مفعولة؛ لأنها عبارة عن الملبوس، فضميرها مفعول في اللفظ والمعنى، وكذلك إذا وقعت على المصدر[(٤)]؛ كان ضميرها مفعولاً مطلقًا؛ لأن المصدر كذلك، وإن وقعت على الظرف؛ كان ضميرُها[(٥)] مجرورًا بـ«في»؛ لأن الظرف كذلك في المعنى، إلا أنها لا تقع [من][(٦)] المصادر إلا

---

(١) (ظ): «هذا»!.
(٢) (ظ ود): «قصير اللفظ موازنًا لقصير».
(٣) ما بين المعكوفين من «النتائج»: (ص/١٨١).
(٤) (ظ ود): «اللفظ».
(٥) من قوله: «مفعولاً...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٦) (ظ ود): «على»، و(ق): «إلا على» والمثبت من «النتائج».

على ما تختلف أنواعه للإبهام الذي فيها.

فإن قيل: فكيف وقعت على من يعقل، كقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥]. ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥﴾ [الشمس: ٥]. ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾ [الكافرون: ٣]، وأمثال ذلك؟.

قيل: هي في هذا كُلِّه على أصلها من الإبهام والوقوع على الجنس العام، لم يُرَد بها ما يُراد بمَنْ مِن التعيين لما يعقل والاختصاص دون الشياع، ومن فَهِم حقيقةَ الكلام وكان له ذوق؛ عرفَ هذا واستبانَ له.

أما قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] فهذا كلام وَرَد في معرض التوبيخ والتبكيت للَّعِين على امتناعه من السجود، ولم يستحق هذا التبكيت والتوبيخ حيث كان السجودُ لما يعقل، ولكن للمعصية والتكبر على ما لم يخلقه؛ إذ لا ينبغي التكبر لمخلوق على مخلوقٍ[1] مثله، إنما التكبر للخالق وحده، فكأنه يقول ـ سبحانه ـ: لمَ عصيتني وتكبَّرْت على ما لم تخلُقه وخلقْتُه أنا، وشرَّفتُه وأمرتُكَ بالسجودِ له؟! فهذا موضع «ما»؛ لأن معناها أبلغ ولفظها أعمُّ. وهو في الحجة أوقع، وللعذر والشبهة أقطع، فلو قال: ما منعك أن تسجدَ لمن خلقت؟ لكان استفهامًا مجرَّدًا من توبيخٍ وتبكيت، ولتُوُهِّم أنه وجب السجود له من حيث كان يعقل، أو لعلَّة موجودة في ذاته وعينه، وليس المراد كذلك، وإنما المراد: توبيخه وتبكيته على ترك سجوده لما خلق الله وأمره بالسجود له، ولهذا عَدَل عن اسم «آدم» العَلَم مع كونه أخص، وأتى بالاسم الموصول الدَّال على أن[2] جهة

(١) ليست في (ظ ود).
(٢) (ظ): «على جهة».

التشريف المقتضية لإسجاده له كونه[1] خلقه بيديه، وأنت لو وضعتَ مكان «ما»[2] لفظة «من» لما رأيت هذا المعنى باديًا على صفحاتها، لتعيينها وتخصيصها، بخلاف ما في لفظة «ما» في الإبهام الدال على أن المراد المعنى[3] المذكور في الصلة، وأن «ما» جيء بها وَصْلة إلى ذكر الصّلة فتأمّل ذلك، فلا معنى إذًا للتعيين بالذكر؛ إذ لو أُرِيْد التعيين لكان بالاسم العَلَم أولى وأحرى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥﴾ [الشمس: ٥]؛ لأن (ق/ ٥٢ب) القَسَم تعظيم للمُقْسَم به، واستحقاقه للتعظيم من حيث بنى وأظهر هذا الخلقَ العظيمَ الذي هو السماء، ومن حيث سواها بقدرته، وزينها بحكمته. فاستحق التعظيم وثبتت قدرته، فلو قال: «ومن بناها»، لم يكن في اللفظ دليل على استحقاقه للقسم به[4]، من حيث اقتدر على بنائها، ولكان المعنى مقصورًا على ذاته ونفسه دون الإيماء إلى أفعاله الدالة على عظمته، المنبئة عن حكمته، المفصِحَة باستحقاقه للتعظيم من خليقته.

وكذلك قولهم: «سبحان ما يسبحُ الرعد بحمده»؛ لأن الرعد صوت عظيم من جرم عظيم، والمسبح به لا محالة أعظم، فاستحقاقه للتسبيح من حيث [سبَّحته][5] العظيمات من خلقه، لا من (ظ/ ٣٨ب) حيث كان يعلم، ولا تقل: «يعقل» في هذا الموضع.

---

(١) من قوله: «وأمره بالسجود. . .» ساقط من د.

(٢) سقطت من (ق).

(٣) من قوله: «باديًا على. . .» ساقط من (ظ ود).

(٤) من (ق).

(٥) في الأصول «يستحقّه»، والمثبت من «النتائج».

فإذا تأملت ما ذكرناه، استبان لك قصور من قال: إن «ما» مع الفعل في هذا كلِّه سوى الأول في[1] تأويل المصدر، وأنه لم يَقْدر المعنى حق قدره، فلا لصناعةِ النحو وُفِّق، ولا لفهم التفسير رُزِق، وأنه تابع الحَزَّ وأخطأَ المَفْصِل، وحامَ ولكن ما وَرَدَ المنهل.

وأما قوله عز وجل: ﴿لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾ [الكافرون: ٢ ـ ٣] فـ«ما» على بابها؛ لأنها واقعة على معبوده ﷺ على الإطلاق؛ لأن امتناعهم من عبادة الله ليس لذاته، بل كانوا يظنون أنهم يعبدون الله، ولكنهم كانوا جاهلين به؛ فقوله: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥﴾ [الكافرون: ٥] أي: أنتم لا[2] تعبدون معبودي، ومعبوده هو ﷺ كان عارفًا به دونهم، وهم جاهلون به. هذا جواب بعضهم.

وقال آخرون: إنها هنا مصدرية لا موصولة، أي: لا تعبدون عبادتي، ويلزم من تبريتهم عن عبادته تبريهم[3] من المعبود؛ لأن العبادة متعلِّقة به، وليس هذا بشيء! إذ المقصود براءته من معبوديهم، وإعلامه أنهم بريئون من معبوده ـ تعالى ـ فالمقصود المعبود لا العبادة.

وقيل: إنهم كانوا يقصدون مخالفته ﷺ حسدًا له، وأَنَفَةً من اتباعه، فهم لا يعبدون معبوده، لا كراهيةً لذات المعبود؛ ولكن كراهية لاتباعه ﷺ، وحرصًا على مخالفته في العبادة، وعلى هذا فلا يصح في النظم البديع والمعنى الرفيع إلا لفظ «ما»؛ لإبهامها ومطابقتها الغرض الذي تضمنته الآية.

---

(١) (ظ ود): «فمن».

(٢) (ظ): «لا أنتم».

(٣) (ظ): «تبريهم عن عبادته تنزيههم».

وقيل في ذلك وجه رابع، وهو: قَصْد ازدواج الكلام [أصلٌ][1] في البلاغة والفصاحة، مثل قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٩٤]، فكذلك: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: ٢] ومعبودهم لا يعقل، ثم ازدوَجَ مع هذا الكلام قوله تعالى: (ق/ ٥٣أ) ﴿وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٥]، فاستوى اللفظان وإن اختلف المعنيان، ولهذا لا يجيء في[2] الإفراد مثل هذا، بل لا يجيء إلا «من» كقوله تعالى: ﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ﴾، ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم﴾ [يونس: ٣١]، ﴿أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ﴾ [يونس: ٣١] ﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [النمل: ٦٣]، ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢]، ﴿أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ﴾ [النمل: ٦٤] إلى أمثال ذلك.

وعندي فيه وجه خامس أقرب من هذا كله، وهو: أن المقصود هنا ذِكْر المعبود الموصوف بكونه أهلاً للعبادة مستحقًّا لها، فأتى بـ«ما» الدالة على هذا المعنى كأنه قيل: ولا أنتم عابدون معبودي الموصوف بأنه المعبود الحق، ولو أتى بلفظة «من»؛ لكانت إنما تدل على الذات فقط، ويكون ذِكْر الصِّلة تعريفًا لا أنه هو جِهَة العبادة، ففَرْقٌ بين أن[3] كونه ـ تعالى ـ أهلاً لأن يعبد تعريفٌ محض، أو وصف مقتضٍ لعبادته، فتأمله فإنه بديع جدًّا.

وهذا معنى قول محققي النحاة: إن «ما» تأتي لصفات من يعلم، ونظيره: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] لما كان المراد

---

(١) من «النتائج».

(٢) ليست في (ظ ود).

(٣) (ظ ود) زيادة: «يكون».

الوصف وأنه هو السبب الداعي إلى الأمر بالنكاح وقصده وهو الطيب، فتنكح المرأة الموصوفة به، أتى بـ«ما» دون «من»، وهذا باب لا ينخرم، **وهو من ألطف مسالك العربية**.

وإذ قد أفضى الكلام بنا إلى هنا فلنذكر فائدة ثانية زائدة[1] على ذلك وهي: تكرير الأفعال في هذه السورة.

ثم فائدة ثالثة وهي: (ظ/٣٩أ) كونه كرر الفعل في حق نفسه بلفظ المستقبل في الموضعين وأتى في حقهم بالماضي.

ثم فائدة رابعة وهي: أنه جاء في نفي عبادة[2] معبودهم عنه بلفظ الفعل[3] المستقبل، وجاء في نفي عبادتهم معبوده باسم الفاعل.

ثم فائدة خامسة وهي: كون أداة النفي هنا «لا» دون «لن».

ثم فائدة سادسة وهي: أن طريقة القرآن في مثل هذا: أن يقرن النفي بالإثبات، فينفي عبادة ما سوى الله ويثبت عبادته، وهذا هو حقيقة التوحيد، والنفي المحضُ ليس بتوحيد، وكذلك الإثبات بدون النفي، فلا يكون التوحيد إلا متضمنًا للنفي والإثبات، وهذا حقيقة «لا إلـٰه إلا الله»، فلِمَ جاءت هذه السورة بالنفي المحض وما سرُّ ذلك؟.

وفائدة سابعة وهي: ما حِكْمة تقديم نفي[4] عبادته عن معبودهم ثم نفي عبادتهم عن معبوده؟.

---

(١) من (ق).

(٢) (ق): «عبادة نفي» وكذا في السطر الآتي.

(٣) سقطت من (ق).

(٤) (ق): «ما حكم نفي».

وفائدة ثامنة وهي: أن طريقة القرآن إذا خاطب الكفار أن يخاطبهم بالذين كفروا، والذين هادوا، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧] ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ﴾ [الجمعة: ٦] ولم يجيء: ﴿يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۝١﴾ إلا في هذا الموضع، فما وجه هذا الاختصاص؟.

وفائدة تاسعة وهي: هل في (ق/٥٣ب) قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون: ٦] معنى زائد على النفي المتقدم؟ فإنه يدلّ على اختصاص كلٍّ بدينه ومعبوده، وقد فُهِم هذا من النفي فما أفاد التقسيم المذكور؟.

وفائدة عاشرة وهي: تقديم ذكرهم ومعبودهم في هذا التقسيم[1] والاختصاص. وتقديم ذكر شأنه وفعله في أول السورة.

وفائدة حادية عشرة وهي: أَنَّ هذه السورة قد اشتملت على جنسين من الإخبار:

أحدهما: براءته من معبودهم وبراءتهم من معبوده، وهذا لازم أبدًا.

الثاني: إخباره بأن له دينه ولهم دينهم، فهل هذا مُتَارَكَة وسكوت عنهم، فيدخله النسخ بالسيف أو التخصيص ببعض الكفار؟ أم الآية باقية على عمومها وحكمها غير منسوخة ولا مخصوصة؟.

فهذه عشر مسائل في هذه السورة قد ذكرنا منها مسألة واحدة، وهي وقوع «ما» فيها بدلاً عن «من»[2] فنذكر المسائل التسع مُسْتمدين

---

(١) (ق): «التقديم».

(٢) (ظ ود): «بلا عن»!.

من فضل الله، مستعينين بحوله وقوته، متبرئين إليه من الخطأ فما كان من[1] صوابٍ فمنه وحده لا شريك له، وما كان من خطأ فمنا ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه.

فأما المسألة الثانية: وهي فائدة تَكْرَار الأفعال، فقيل فيه وجوه؛ أحدها: أن قوله تعالى: ﴿لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢﴾، نفي للحال والمستقبل، وقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾، مقابله أي: لا تفعلون ذلك، وقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤﴾، أي: لم يكن مني ذلك قط قبل نزول الوحي، ولهذا أتى في عبادتهم بلفظ الماضي، فقال: ﴿مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤﴾، فكأنه قال: لم أعبد قط ما عبدتم. وقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥﴾، مقابله، أي: لم تعبدوا قط في الماضي ما أعبده أنا دائمًا.

وعلى هذا فلا تَكْرَار أصلًا، وقد استوفت الآياتُ أقسام النفي ماضيًا وحالاً ومستقبلاً، عن عبادته وعبادتهم، بأوجز لفظ وأخصَره وأبيَنِه، وهذا إن شاء الله أحسن ما قيل فيها، فلنقتصر عليه ولا[2] نتعداه إلى غيره، فإن الوجوه التي[3] قيلت في مواضعها، فعليك بها.

وأما المسألة الثالثة وهي: تكرير الفعل[4] بلفظ المستقبل حين أخبر عن نفسه (ظ/٣٩ب)، وبلفظ الماضي حين أخبر عنهم.

ففي ذلك سرٌّ وهو: الإشارة والإيماء إلى عِصمة الله له عن الزيغ

(١) «كان من» سقطت من (ق).
(٢) سقطت من (ظ ود).
(٣) ليست في (ق).
(٤) سقطت من (ظ ود).

والانحراف عن عبادة معبوده والاستبدال به غيره، وأن معبوده واحد في الحال والمآل على الدوام، لا يرضى به بدلاً ولا يبغي عنه حِوَلاً، بخلاف الكافرين، فإنهم يعبدون أهواءَهم، ويتبعون شهواتهم في الدين وأغراضهم، فهم بصَدَد أن يعبدوا اليوم معبودًا وغدًا غيره، فقال: ﴿ لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ۝٢ ﴾، يعني: الآن، ﴿ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ۝٣ ﴾ أنا الآن ـ أيضًا ـ ثم قال: (ق/ ١٥٤أ) ﴿ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٞ مَّا عَبَدتُّمۡ ۝٤ ﴾ يعني: ولا أنا فيما يُسْتَقبل يصدر مني عبادة لما عبدتم أيها الكافرون. وأشبهت «ما» هنا رائحةُ الشرط، فلذلك وقع بعدها الفعل بلفظ الماضي، وهو مستقبل في المعنى، كما يجيء ذلك بعد حرف الشرط، كأنه يقول: «مهما عبدتم من شيءٍ فلا أعبده أنا».

فإن قيل: وكيف يكون فيها الشرط وقد عمل فيها الفعل، ولا جواب لها، وهي موصولة فما أبعد الشرط منها؟!.

قلنا: لم نقل أنها شرط نفسُها، ولكن فيها رائحة منه وطرف من معناه؛ لوقوعها على غير مُعَيَّن وإبهامها في المعبودات وعمومها، وأنت إذا ذقت معنى هذا الكلام وجدت معنى الشرط باديًا على صفحاته. فإذا قلت لرجلٍ ما ـ تخالفه في كل ما يفعل ـ: أنا لا أفعل ما تفعل، ألستَ ترى معنى الشرط قائمًا في كلامِكَ وقصدكَ؟ وأن روح هذا الكلام: مهما فعلتَ من شيءٍ فإني لا أفعله. وتأمل ذلك في «مَنْ»، مثل قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ كَيۡفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلۡمَهۡدِ صَبِيّٗا ۝٢٩ ﴾ [مريم: ٢٩] كيف تجد معنى الشرطية فيه حتى[1] وقع الفعل بعد «مَنْ» بلفظ الماضي، والمراد به المستقبل، وأن المعنى: مَنْ كان في المهد

---

(١) (ق): «معنى الشرط فيه حين».

صبيًا فكيف نكلمه؟ وهذا هو المعنى الذي حامَ حوله من قال من المفسرين والمعربين: إن «كان» هنا[١] بمعنى يكون، لكنهم لم يأتوا إليه من بابه، بل ألقوه عُطْلاً من تقدير وتنزيل، وعزب عن[٢] فهم غيرهم هذا للُطْفه ودقَّته، فقالوا: «كان» زائدة، والوجه ما أخبرتك به، فخذه عَفْوًا، لك غُنمه[٣] وعلى سِوَاك غرمه، هذا مع أن «مَن»[٤] في الآية قد عمل فيها الفعل، وليس لها جواب، ومعنى الشرطية قائم فيها، فكذلك في قوله: ﴿وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤﴾، وهذا كلُّه مفهومٌ من كلام فحول النحاة، كالزَّجَّاج[٥] وغيره.

فإذا ثبت هذا؛ فقد وضَحَت[٦] الحكمة التي من أجلها جاء الفعل بلفظ الماضي من قوله: ﴿وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤﴾، بخلاف قوله: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥﴾، لبعد «ما» فيها عن معنى الشرط؛ تنبيهًا من الله على عصمة نبيه أن يكون له معبود سواه، وأن يتنقل في المعبودات تنقل الكافرين.

وأما المسألة الرابعة وهي: أنه لم يأتِ النفي في حقهم إلا باسم الفاعل، وفي جهته جاء بالفعل المستقبل تارةً وباسم الفاعل أُخرى، فذلك ـ والله أعلم ـ لحكمة بديعة، وهي: أن المقصود الأعظم براءته من معبوديهم بكل وجه وفي كل وقت، فأتى أولاً بصيغة الفعل الدالة

---

(١) (ظ ود): «أنه كان نبيًا».

(٢) من (ق).

(٣) (ظ): «عزمه».

(٤) (ظ): «هل على من»!.

(٥) هو: إبراهيم بن السَّرِيّ بن سهل، أبو إسحاق الزجَّاج النحوي ت(٣١١).
انظر: «معجم الأدباء»: (١/ ١٣٠)، و«إنباه الرواة»: (١/ ١٩٤).

(٦) (ظ ود): «صحت».

على الحدوث والتجدد، ثم أتى في هذا النفي بعينه بصيغة اسم الفاعل الدالة على الوصف والثبوت، فأفاد في النفي الأول: أن هذا لا يقع مني، وأفاد في الثاني: أن هذا ليس وصفي ولا شأني، فكأنه قال: عبادة غيرِ اللهِ (ق/٥٤ب) لا تكون فعلاً لي ولا وصفًا، فأتى بنفيين لمنفيَّين مقصودَيْن (ظ/١٤٠أ) بالنفي.

وأما في حقهم؛ فإنما أتى بالاسم الدال على الوصف والثبوت دون الفعل، أي: إن الوصف الثابت اللازم للعابد[1] لله منتف عنكم، فليس هذا الوصف ثابتًا لكم وإنما يثبت لمن خص اللهَ وحدَه بالعبادة لم يشرك معه فيها أحدًا، وأنتم لما عبدتم غيره فلستم من عابديه، وإن عبدوه في بعض الأحيان، فإن المشرك يعبد الله ويعبد معه غيره، كما قال أهل الكهف: ﴿وَإِذِ ٱعۡتَزَلۡتُمُوهُمۡ وَمَا يَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الكهف: ١٦] أي: اعتزلتم معبودهم إلا الله فإنكم لم تعتزلوه، وكذا قال المشركون عن معبودهم: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، فهم كانوا يعبدون الله ويعبدون معه غيره، فلم ينتف عنهم الفعل لوقوعه منهم، ونُفِيَ الوصفُ؛ لأن من عبدَ غيرَ اللهِ، لم يكن ثابتًا على عبادة الله موصوفًا بها.

فتأمل هذه النكتة البديعة، كيف تجد في طيها أنه لا يوصف بأنه: عابدُ الله وعبدُه والمستقيم على عبادته، إلا من انقطع إليه بكلِّيته وتبتَّل إليه تبتيلاً لم يلتفت إلى غيره ولم يشرك به أحدًا في عبادته، وأنه وإن عبده وأشرك به غيره؛ فليس عابدًا لله ولا عَبْدًا له، وهذا من أسرار هذه السورة العظيمة الجليلة، التي هي إحدى سورتي الإخلاص،

(١) (ظ): «العائد».

التي تعدل ربع القرآن، كما جاء في بعض السنن[1]، **وهذا لا يفهمه كلُّ أحد، ولا يدركه إلا من منحه الله فهمًا من عنده، فله الحمد والمنة.**

وأما المسألة الخامسة وهي: أن النفي في هذه السورة أتى بأداة «لا» دون «لن»[2]؛ فلِمَا تقدم تحقيقُه عن قربٍ: أن النفي بـ«لا» أبلغ منه بـ«لن»، وأنها أدل على دوام النفي وطوله من «لن»، وأنها للطول والمد الذي في لفظها طال النفي بها وامتد[3]، وأن هذا ضد ما فهمته الجهمية والمعتزلة، وأن «لن» إنما تنفي المستقبل ولا تنفي الحال المستمر النفي في الاستقبال، وقد تقدَّم تقرير ذلك بما لا تكاد تجده في غير هذا التعليق[4]، فالإتيان بـ«لا» مُتَعين هنا، والله أعلم.

وأما المسألة السادسة وهي: اشتمال هذه السورة على النفي المحض؛ فهذا هو خاصَّة هذه السورة العظيمة، فإنها سورة براءةٍ من

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٢٨٩٥)، وأحمد: (٣/ ١٤٧)، وابن عدي في «الكامل»: (٣/ ٣٣٣)، والبيهقي في «الشُّعَب»: (٥/ ٤٥٣) من طريق سلمة بن وَرْدان، عن أنس، وفيه: «أنَّ «قل يا أيُّها الكافرون» تعدل ربع القرآن».

وسلمة ضعيف الحديث، وهذا الحديث من مناكيره، لكن حسَّنه الترمذي.

وأخرجه الترمذي رقم (٢٨٩٣)، والبيهقي في «الشعب»: (٥/ ٤٥٤) من طريق الحسن بن سَلْم العجلي، عن ثابت، عن أنس.

قال الترمذي: «هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث هذا الشيخ» ومثله قال أبو أحمد الحاكم كما في «التهذيب»: (٢/ ٢٨٠).

وله شاهد من حديث ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ وفيه ضعف. انظر: «لمحات الأنوار»: (٣/ ١٠٤٨ وما بعدها، و١٠٦٩ ـ ١٠٧٩) للغافقي. «وتخريج الكشاف»: (٤/ ٣٠٧) للزيلعي.

(٢) (ظ): «أن» في جميع المواضع وهو خطأ.

(٣) (ظ ود): «في نفيها طال النفي بها وأشد»!.

(٤) انظر ما تقدم: (ص/ ١٦٦ ـ ١٦٩).

الشرك، كما جاء في وصفها: «أنها بَرَاءةٌ مِنَ الشِّرْك»[1]، فمقصودُها الأعظم هو البراءة المطلقة بين الموحدين والمشركين، ولهذا أتى بالنفي في الجانبين تحقيقًا للبراءة المطلوبة، هذا مع أنها متضمنة للإثبات صريحًا فقوله: ﴿لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢﴾ براءة محضة، ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾ إثبات أن له معبودًا يعبده وأنهم[2] بريئون من عبادته، فتضمنت النفي والإثبات وطابقت قولَ إمام الحنفاء: ﴿إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ۝٢٦ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [الزخرف: ٢٦ ـ ٢٧]، وطابقت قول الفِتْيَة[3] الموحدين: ﴿وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الكهف: ١٦] فانتظمت حقيقةَ لا إلـه إلا الله، ولهذا (ق/٥٥أ) كان النبي ﷺ يقرأ بها وبـ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ في سنة الفجر وسنة المغرب[4]، فإن هاتين السورتين سورتا الإخلاص، وقد اشتملتا على نوعَي التوحيد[5]، الذي لا نجاة للعبد ولا فلاح إلا بهما، وهما توحيد العلم والاعتقاد

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٥٠٥٥)، والترمذي (٣٤٠٣)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (٨٠١)، وابن حبان «الإحسان»: (٣/ ٦٩ ـ ٧٠)، والحاكم: (٢/ ٥٣٨) وغيرهم من حديث نوفلٍ الأشجعي. والحديث صححه الحاكم وابن حبان، وله شواهد عن غير واحد من الصحابة. انظر: «لمحات الأنوار»: (٣/ ١٠٧١ ـ ١٠٧٩).

(٢) (ظ ود): «وأنتم».

(٣) (ظ ود): «الفئة».

(٤) أما قراءتهما في سنة الفجر؛ فعند مسلم رقم (٧٢٦) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ وكذا عن جماعة من الصحابة في السنن وغيرها، انظر: «فتح الباري»: (٣/ ٥٧).

أما قراءتهما في سنة المغرب؛ فعند الترمذي (٤٣١)، وقال: غريب، وابن ماجه (١١٦٦) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ وسنده فيه ضَعْف.

(٥) سقطت من (ظ).

المتضمِّن تنزيه الله عما لا يليق به مِن الشرك والكفر والولد والوالد، وأنه إلـٰه أَحَدٌ صَمَد، لم يلد فيكون له فرع، ولم يولد فيكون له أصل، ولم يكن له كفوًا أحد فيكون له نظير، ومع هذا فهو الصمد (ظ/٤٠ب) الذي اجتمعت له صفاتُ الكمال كلها، فتضمنت السورةُ إثبات ما يليق بجلاله من صفات الكمال ونفي مالا يليقُ به من الشريك أصلاً وفرعًا ونظيرًا، فهذا توحيد العِلْم والاعتقاد.

والثاني: توحيد القصد والإرادة، وهو أن لا يعبد إلا إياه، فلا يشرك به في عبادته سواه، بل يكون وحده هو المعبود، وسورة ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝١﴾ مشتملة على هذا التوحيد، فانتظمت السورتان نَوْعَي التوحيد وأخلصتا له، فكان ﷺ يفتتح بهما النَّهار في سُنة الفجر ويختم بهما في سنة المغرب[١]. وفي «السنن»[٢] أنه كان يوتر بهما، فيكونا خاتمة عمل الليل كما كانا خاتمة عمل النهار[٣]، ومن هنا تخريجُ جوابِ: **المسألةِ السابعةِ وهي**: تقديم براءته من معبودهم، ثم أتْبعها ببراءتهم من معبوده فتأمله فإنه واضح[٤].

وأما المسألة الثامنة وهي: إثباته هنا بلفظ: «يا أيها الكافرون» دون: «يا أيها الذين كفروا»؛ فسرُّه ـ والله أعلم ـ: إرادة الدلالة على أن من كان الكفر وصفًا ثابتًا له لازمًا لا يفارقه؛ فهو حقيقٌ أن يتبرأَ اللهُ

---

(١) انظر ما تقدم قريبًا.

(٢) أخرجه أبو داود رقم (١٤٢٤)، والترمذي رقم (٤٦٣) وابن ماجه رقم (١١٧٣) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.
قال الترمذي: حسن غريب، وقوَّاه الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على الترمذي.

(٣) انظر: «زاد المعاد»: (١/٣١٦) نقلَه فيه عن شيخ الإسلام ابن تيمية، وانظر «مجموع الفتاوى»: (١٧/١٠٧ ـ ١٠٨) بنحوه.

(٤) «فإنه واضح» ليست في (ظ ود).

منه، ويكون هو ـ أيضًا ـ بريئًا من الله، فحقيق بالموحِّد البراءة منه، فكان ذكره[1] في معرض البراءة التي هي غاية البعد[2] والمجانبة بحقيقةِ حاله التي هي غاية الكفر، وهو الكفر الثابت اللازم في غاية المناسبة، فكأنه يقول: كما أن الكفر لازمٌ لكم ثابتٌ لا تنتقلون عنه؛ فمجانبتكم والبراء[3] منكم ثابت دائم أبدًا، ولهذا أتى فيها بالنفي الدَّال على الاستمرار مقابلة الكفر الثابت المستمر، وهذا واضح.

وأما المسألة التاسعة وهي: ما هي الفائدة في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝﴾؟ وهل أفاد هذا معنًى زائدًا على ما تقدَّم؟.

فيقال: في ذلك من الحكمة ـ والله أعلم ـ أنَّ النفيَ الأول أفاد البراءة، وأنه لا يُتصور منه ولا ينبغي له أن يعبد معبوديهم، وهم ـ أيضًا ـ لا يكونون عابدين لمعبوده، وأفادَ آخرُ السورة إثبات ما تضمنه ذلك النفي مِنْ توحيده له، وأنه حظه ونصيبه وقسمه، فإن ما تضمنه النفي من[4] جهتهم من الشرك والكفر هو حظهم وقسْمهم ونصيبهم، فجرى ذلك مجرى من اقتسم (ق/٥٥ب) هو وغيره أرضًا فقال له: «لا تدخل في حَدِّي ولا أدخل في حَدِّك، لك أرضك ولي أرضي»، فتضمنت الآية أن هذه البراءة اقتضت أنّا اقتسمنا حِصَّتنا[5] بيننا فأصابنا التوحيد والإيمان؛ فهو نصيبُنا وقَسْمنا الذي نختص به لا تشركونا فيه، وأصابكم الشرك بالله والكفر به، فهو نصيبكم وقَسْمكم

---

(١) ليست في (ظ ود).

(٢) (ظ ود): «العبد»!.

(٣) (ظ ود): «البراءة».

(٤) من قوله: «توحيده له، . . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٥) (ظ ود): «خِطتنا».

الذي تختصون به لا نشرككم فيه.

فتبارك من أحيا قلوب من شاء من عباده بفهم كلامه. وهذه المعاني ونحوها إذا تجلَّت للقلوب رافِلَةً في حُللها فإنها تَسْبي القلوبَ وتأخذ بمجامِعِها، ومن لم يصادف من[1] قلبه حياة؛ فهي:

* خَوْدٌ[2] تُزَفُّ إلى ضَرِيرٍ مُقْعَدِ *

فالحمد لله على مواهبه التي لا منتهى لها، ونسأله تمام نِعْمته.

وأما المسألة العاشرة وهي: تقديم قِسْمهم ونصيبهم على قَسْمه ونصيبه، وفي أول السورة قدم ما يختص به على ما يختص بهم، **فهذا من أسرار الكلام وبديع الخطاب الذي لا يُدركه إلا فحولُ البلاغة وفرسانُها**، فإن السورةَ لما اقتضت البراءة واقتسام ديني التوحيد والشرك بينه وبينهم، ورضيَ كلٌّ بقسمه، وكان المحِقُّ هو صاحب القسمة، وقد برز النصيبين وميَّز القسمين، وعلم أنهم راضون بقسمهم الدون الذي لا أَرْدَأ منه، وأنه هو قد استولى على القسم (ظ/١٤١أ) **الأشرف[3] والحظ الأعظم**، بمنزلة من اقتسم هو وغيره سُمًّا وشِفاءً، فرضيَ مُقاسِمه بالسمِّ، فإنه يقول له: لا تشاركني في قسمي ولا أشاركك في قسمك، لك قسمك ولي قسمي.

فتقديم ذكر قسمه هٰهنا أحسن وأبلغ، كأنه يقول: «هذا هو قسمك الذي آثرته بالتقديم وزعمت أنه أشرف القسمين وأحقهما بالتقديم»، فكان في تقديم ذِكر قسْمِه من التهكُّم به والنداء على سوء

---

(١) ليست في (ق).

(٢) الخَود: الشابة الحسناء.

(٣) ليست في (ظ).

اختياره وقُبْح ما رضيه لنفسه من الحُسْن والبيان مالا تجده في ذكر تقديم قسم نفسه. **والحاكم في هذا هو الذوقُ، والفَطِنُ يكتفي بأدنى إشارة، وأما غليظ الفهم فلا ينجعُ فيه كثرةُ البيان.**

ووجهٌ ثانٍ وهو: أن مقصود السورة براءته ﷺ من دينهم ومعبودهم، هذا هو لبّها ومَغْزاها، وجاء ذكر براءتهم من دينه ومعبوده بالقصد الثاني مكملاً لبراءته ومحققًا لها[1]، فلما كان المقصود براءته من دينهم بدأ به في أولِ السورة، ثم جاء قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ مطابقًا لهذا المعنى، أي: لا أُشاركُكم في دينكم ولا أوافقكم عليه، بل هو دينٌ تختصون أنتم به لا أشرككم فيه أبدًا، فطابقَ آخرُ السورةِ أوَّلَها، فتأمَّلْهُ.

وأما المسألة الحادية عشرة وهي: أن هذا الإخبار (ق/٥٦أ) بأنَّ لهم دينَهم وله دينه، هل هو إقرار فيكون منسوخًا أو مخصوصًا؟ أو لا[2] نسخ في الآية ولا تخصيص؟.

فهذه مسألة شريفة من أهم المسائل المذكورة، وقد غلط في السورة خلائق وظنوا أنها منسوخة بآية السيف[3]؛ لاعتقادهم أن هذه الآية اقتضت التقرير لهم على دينهم، وظن آخرون أنها مخصوصة بمن يُقرُّون على دينهم وهم أهل الكتاب، وكلا القولين غلط مَحْض، فلا نسخ في السورة ولا تخصيص، بل هي محكمة عمومها نصٌّ محفوظ، وهي من السور التي يستحيل دخول النسخ في مضمونها،

---

(١) (ق): «لذاته وتحقيقًا».

(٢) (ظ ود): «لولا».

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٥].

فإن أحكام التوحيد التي اتفقت عليه دعوة الرسل يستحيل دخول النسخ[1] فيه.

وهذه السورة أخلصت التوحيد، ولهذا تسمى سورة الإخلاص كما تقدَّم، ومنشأُ الغلطِ: ظنُّهم أن الآية اقتضت إقرارهم على دينهم، ثم رأوا أن هذا الإقرار زال بالسيف، فقالوا: منسوخ.

وقالت طائفة: زال عن بعض الكفار وهم من لا كتابَ لهم، فقالوا: هذا مخصوص، ومعاذَ الله أن تكون الآية اقتضت تقريرًا لهم، أو إقرارًا على دينهم أبدًا، بل لم يزل رسول الله ﷺ في أول الأمر وأشده عليه وعلى أصحابه، أشد على الإنكارِ عليهم وعيبِ دينهم وتقبيحِه والنهي عنه والتهديد لهم[2] والوعيد كل وقت وفي كل ناد. وقد سألوه أن يكفَّ عن ذكر آلهتهم، وعَيْب دينهم، ويتركونه وشأْنَه؛ فأبى إلا مُضِيًّا على الإنكار عليهم وعيب دينهم، فكيف يقال: إن الآية اقتضت تقريره لهم؟! معاذ الله من هذا الزعم الباطل، وإنما الآية اقتضت البراءة المحضة كما تقدَّم، وأن ما هم عليه من الدين لا أوافقكم عليه أبدًا، فإنه دينٌ باطل، فهو مختص بكم لا نشرككم فيه ولا أنتم تشركوننا في ديننا الحق، فهذا غاية البراءة والتنصُّل من موافقتهم في دينهم، فأين الإقرار حتى يُدَّعى النسخ أو التخصيص؟ أفترَى إذا جُوهِدُوا بالسيف كما جوهدوا بالحجة، لا يصح أن يقال لهم[3]: لكم دينكم ولي دين. بل هذه آيةٌ قائمة مُحْكمة ثابتة بين المؤمنين (ظ/٤١ب) والكافرين إلى أن يطهِّر اللهُ منهم عبادَه وبلاده.

(١) من قوله: «في مضمونها...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) من (ق).
(٣) من (ق).

وكذلك حكمُ هذه البراءة بين أتباع الرسول ﷺ أهل سنته، وبين أهل البدع المخالفين لما جاءَ به، الداعين إلى غير سنته، إذا قال لهم خلفاء الرسول وورثته[1]: لكم دينكم ولنا ديننا، لا يقتضي هذا إقرارهم على بدعتهم، بل يقولون لهم هذا براءة منها، وهم مع هذا منتصبون للردِّ عليهم ولجهادهم بحسب الإمكان.

فهذا ما فتح الله العظيم[2] به من هذه الكلمات اليسيرة النزرة، المشيرة إلى عظمة هذه السورة وجلالتها ومقصودها وبديع نظمها، **من غير استعانة** (ق/٥٦ب) **بتفسير، ولا تتبع لهذه الكلمات من مظانٍّ توجد فيه**، بل هي استملاء مما علَّمه الله وألهمه بفضله وكرمه، والله يعلم أني لو وجدتها في كتاب لأضفتها إلى قائلها ولبالغت في استحسانها، وعسى اللهُ المانّ بفضله الواسع العطاء، الذي عطاؤه على غير قياس المخلوقين أن يعين[3] على تعليق تفسير على[4] هذا النمط، وهذا الأسلوب، وقد كتبتُ على مواضعَ متفرقة من القرآن بحسب ما يسنح من هذا النمط وقت مقامي بمكة وبالبيت المقدَّس، والله المرجو إتمام نعمته.

* * *

ولنذكر تمامَ الكلامِ على أقسام «ما» ومواقعها، فقد ذكرنا منها الموصولة. ومن أقسامها المصدرية[5]، ومعنى وقوعها عليه: أنها إذا

---

(١) (ق): «وذريته».
(٢) (ق): «الكريم».
(٣) «أن يعين» ليست في (ظ ود).
(٤) سقطت من (ظ ود).
(٥) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٨٥ ـ ١٨٦).

دخلت على الفعل كان معها في تأويل المصدر، هكذا أطلق النحاة، وهنا أمور يجب التنبيه عليها والتنبه لها:

أحدها: الفرق بين المصدر الصريح والمصدر[(١)] المقدر مع «ما» والفرق بينهما أنك إذا قلت: «يعجبني صنعك»، فالإعجاب هنا واقع على نفس الحدث بقطع النظر عن زمانه ومكانه، وإذا قلت: «يعجبني ما صنعتَ»، فالإعجاب واقع على صنع ماضٍ، وكذلك «ما تصنع» واقع على مستقبل فلم تتحد دلالة «ما» والفعل والمصدر.

الثاني: أنها لا تقع مع كلِّ فعلٍ في تأويل المصدر، وإن وقع المصدر في ذلك الموضع، فإنك إذا قلت: «يعجبني قيامُك»، كان حسنًا، فلو قلت: «يعجبني ما تقوم»، لم يكن كلامًا حسنًا، وكذلك: «يعجبني ما تجلس»، أي: قيامُك وجلوسُك، ولو أتيت بالمصدر كان حسنًا، وكذلك إذا قلت: «يعجبني ما تذهب»، لم يكن في الجواز والاستعمال مثل: «يعجبني ذهابُك».

فقال أبو القاسم السهيلي ـ رحمه الله ـ[(٢)]: «الأصل في هذا: أن «ما» لما كانت اسمًا مبهمًا، لم يصح وقوعها إلا على جنسٍ تختلف أنواعُه؛ فإن كان[(٣)] المصدر مختلف الأنواع، جاز أن تقع عليه ويُعَبَّر بها عنه، كقولك: «يعجبني ما صنعتَ، وما عملتَ، وما حكمتَ»؛ لاختلاف أنواع الصنع والفعل والحكم[(٤)].

---

(١) من قوله: «هكذا أطلق. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) في «نتائج الفكر»: (ص/١٨٦) بتصرُّف.

(٣) ليست في (ق).

(٤) (ظ ود): «لاختلاف الصنعة والعلم والحكم»، و«النتائج»: «وكذلك الصنع والفعل والعمل».

فإن قلت: «يعجبني ما جلستَ، وما انطلقَ زيد»، كان غثًّا من الكلام؛ لخروج «ما» عن الإبهام، ووقوعها على مالا يتنوَّع من المعاني؛ لأنه يكون التقدير حينئذٍ: «يُعجبني الجلوسُ الذي جلستَ، والقعود الذي قعدتَ»، فيكون آخر الكلام مُفسِّرًا لأوله رافعًا للإبهام، فلا معنى حينئذٍ لـ«ما».

فأما قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ﴾ [البقرة: ٦١]؛ فلأن المعصية تختلف أنواعُها.

وقوله تعالى: ﴿بِمَآ أَخۡلَفُواْ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ ۝٧٧﴾ [التوبة: ٧٧]؛ فهو كقولك[١]: لأعاقبنك بما ضربتَ زيدًا، وبما شَتَمْت عَمْرًا، أَوْقَعْتَها على الذنب، والذنب مختلف الأنواع، ودلَّ ذِكر المعاقبة والمجازاة على ذلك، فكأنك قلتَ: لأجزينك بالذنب[٢] الذي هو (ق/٥٧أ) ضَرْب زيدٍ أو شَتْم عَمْرٍو، فما على بابها (ظ/٤٢أ) غير خارجة عن إبهامها»[٣].

هذا كلامه، وليس كما زعم ـ رحمه الله ـ، فإنه لا يُشْتَرط في كونها مصدرية ما ذكر من الإبهام، بل تقع على المصدر الذي لا تختلف أنواعه، بل هو نوع واحد، فإن إخلافهم ما وعدَ الله كان نوعًا واحدًا مُسْتمرًّا[٤] معلومًا، وكذلك كذبهم.

وأصرح من هذا كلِّه قولُه تعالى[٥]: ﴿كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ

---

(١) (ق وظ ود): «كقوله» والمثبت من «النتائج».
(٢) (ق): «لأخبرتك بالذي».
(٣) (ظ ود): «عن بابها».
(٤) (ق): «متميزًا».
(٥) «كله قوله تعالى» ليست في (ق).

﴿ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ۝٧٩﴾ [آل عمران: ٧٩] فهذا مصدر معين خاص لا إبهامَ فيه بوجهٍ، وهو علم الكتاب ودَرْسه، وهو فَرْد من أفراد العمل والصنع، فهو كما منعه من الجلوس[١] والانطلاق، ولا فرق بينهما في إبهام ولا تعيين إذ كلاهما[٢] مُعيَّن متميِّز غير مبهم، ونظيره: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام: ٩٣] فاستكبارهم وقولهم على الله غيرَ الحقِّ مصدران مُعَيَّنان غير مبهمين، واختلاف أفرادهما كاختلاف أفراد الجلوس والانطلاق، ولو أنك قلتَ في الموضع الذي منعه: «هذا بما جلست»، «وهذا بما انطلقت» كان حسنًا غير غثٍّ ولا مستكره وهو المصدر بعينه، فلم يكن الكلام غثًّا لخصوص المصدر، وإنما هو لخصوص التركيب، فإن كل[٣] ما يُقدَّر امتناعُه واستكراهُه إذا صُغْته[٤] في تركيبٍ آخر زالت الكراهيةُ والغثاثةُ عنه، كما رأيتَ.

والتحقيق أن قوله: «يعجبني ما تجلس وما ينطلق زيد»، إنما استكره وكان غثًّا؛ لأن «ما» المصدرية والموصولة يتعاقبان غالبًا، ويصلح أحدُهما في الموضع الذي يصلُح فيه الآخر، وربما احتملهما الكلام احتمالاً واحدًا لا يميز[٥] بينهما فيه إلا بنظر وتأمل. فإذا قلت: «يعجبني ما صنعت»؛ فهي صالحة لأن تكون مصدرية أو موصولة، وكذلك ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ۝٤١﴾ [النور: ٤١]، ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [البقرة: ٩٦] فتأمله تجده كذلك.

---

(١) في «المنيرية» زيادة: «والقعود».
(٢) (ق): «كلًّا منهما».
(٣) (ظ ود): «كان».
(٤) (ظ ود): «إذ» و(ق): «صنعته».
(٥) (ظ ود): «احتملها الكلام واحدًا يميز».

ولدخول إحداهما على الأخرى ظنَّ كثيرٌ من الناس أن قولَه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝﴾ [الصافات: ٩٦] أنها مصدرية. واحتجوا بها على خلق الأعمال، وليست مصدرية وإنما هي موصولة، والمعنى: والله خلقكم وخلقَ الذي تعملونه وتنحتونه من الأصنام، فكيف تعبدونه وهو مخلوق لله؟! ولو كانت مصدرية لكان الكلام آل[1] إلى أن يكون حجةً لهم أقرب من أن يكون حجةً عليهم؛ إذ[2] يكون المعنى: أتعبدون ما تنحتون والله خلق عبادتكم لها؟! فأي معنى في هذا وأي حجة عليهم؟!.

والمقصود: أنه كثيرًا ما تدخل إحداهما على الأُخرىٰ، ويحتملهما الكلام سواء.

وأنت لو قلت: «يعجبني الذي يجلس»؛ لكان غثًّا من المقال، إلا أن تأتي بموصوف يجرى هذا صفة له، فتقول: «يعجبني الجلوسُ الذي تَجْلس»، وكذلك إذا قلت: «يعجبني الذي ينطلق (ق/٥٧ب) زيد»، كان غثًّا، فإذا قلت: «يعجبني الانطلاق الذي ينطلق زيد»؛ كان حسنًا، فمن هنا اسْتُغِثَّ: «يعجبني ما يَنْطَلِق وما تَجْلِس» إذا أردت به المصدر[3].

وأنت لو قلت: «آكل ما يأكل»؛ كانت موصولة، وكان الكلام حسنًا، فلو أردت بها المصدرية والمعنى: آكل أكلك؛ كان غثًّا حتى تأتي بضمِيْمَةٍ تدل على المصدر، فتقول: آكل كما يأكل، فعرفت أنه

---

(١) من (ق).

(٢) (ق): «أو».

(٣) (ق): «المصدرية».

لم يكن الاستكراه الذي أشار إليه من جهة الإبهام والتعيين؛ فتأمَّلْه.

وأما: «طالما يقوم زيد، وقلَّما يأتي عَمْرو»، فـ«ما» هنا واقعة على الزمان، والفعلُ بعدها متعدٍّ إلى ضميره بحرف الجر، والتقدير: طالَ زمان يقوم فيه زيد، وقلَّ زمان يأتينا فيه عَمْرو، ثم (ظ/٤٢ب) حُذِف الضميرُ فسقط الحرفُ، هذا تقدير طائفة من النحاة، منهم السُّهَيلي[1] وغيره.

ويحتمل عندي تقديرين آخرين هما أحسنُ من هذا:

أحدهما: أن تكون مصدرية وقتية، والتقدير: «طالَ قيامُ زيد، وقلَّ إتيان عَمْرو». وإنما كان هذا أحسن، لأن حذفَ العائد من الصفة[2] قبيح، بخلاف حذفه إذا لم يكن عائدًا على شيءٍ فإنه أسهل، وإذا جُعِلَت مصدرية؛ كان حذف الضمير حذف فضلة غير عائد على موصوف.

والتقدير الثالث: ـ وهو أحسنها ـ أن «ما» هـٰهنا مُهَيِّئة لدخول الفعل على الفعل ليست مصدرية ولا نكرة، وإنما أُتي بها لتكون مُهَيِّئة لدخول «طال» على الفعل، فإنك لو قلتَ: «طال يقوم زيد، وقلّ يجيء عَمْرو» لم يجز، فإذا أدخلت «ما» استقام الكلام، وهذا كما دخلت على «رُبَّ» مُهَيِّئة لدخولها على الفعل، نحو قوله تعالى: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ۝٢﴾ [الحجر: ٢]، وكما دخلت على «إن» مُهَيِّئة لدخولها على الفعل نحو: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨]، فإذا عرفتَ هذا؛ فقول النبيِّ ﷺ: «صَلُّوا كَمَا

(١) في «نتائج الفكر»: (ص/ ١٨٧).
(٢) (ق): «الصلة»!.

رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّي»[1] هو من هذا الباب، ودخلَتْ «ما» بين كاف التشبيه وبين الفعل مُهَيئة لدخولها عليه، فهي كافة للخافض ومُهَيئة له أن تقع بعد الفعل، وهذا قد خَفِي على أكثر[2] النحاة حتى ظن كثير منهم أن «ما» هـٰهنا مصدرية، وليس كما ظن؛ فإنه لم يقع التشبيه هنا بالرؤية، وأنت لو صرحت بالمصدر هنا؛ لم يكن كلامًا صحيحًا، فإنه لو قيل: صلوا كرؤيتكم صلاتي، لم يكن مطابقًا للمعنى المقصود، فلو قيل: إنها موصولة والعائد محذوف، والتقدير: صلوا كالتي رأيتموني أصلي، أي: كالصلوات التي رأيتموني أصليها؛ كان أقربَ من المصدرية على كراهته، فالصواب ما ذكرتُه لك.

ونظير هذه المسألة قوله ﷺ (ق/٥٨أ) للصدِّيق: «**كما أنت**»[3]، فأنت مبتدأ والخبر محذوف، فلا مصدر هنا إذ لا فعل، فمن قال: إنها مصدرية فقط غَلِط، وإنما هي مُهَيئة لدخول الكاف على ضمير الرفع، والمعنى: كما أنت صانع أو كما أنت مُصَلٍّ، فَدُم على حالتك.

ونظير ذلك ـ أيضًا ـ وقوعها بين «بعد» والفعل، نحو قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٖ مِّنۡهُمۡ﴾ [التوبة: ١١٧]، ليست مصدرية كما زعم أكثر النحاة، بل هي مهيئة لدخول «بعد» على فعل «كاد»؛ إذ لا يُصَاغ من «كاد» و«ما» مصدر إلا أن يتجشم له فعلٌ بمعناه يُسْبَك منها، ومن ذلك الفعل مصدر، وعلى ما قررناه لا

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٦٣١) من حديث مالك بن الحويرث ـ رضي الله عنه ـ وأصله في مسلم رقم (٦٧٤).
(٢) (ق): «على كثير من».
(٣) أخرجه البخاري رقم (٦٨٣)، ومسلم: (١/ ٣١٤ رقم ٩٧) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

يحتاج[1] إلى ذلك، ويؤيد هذا قول الشاعر[2]:

أَعَلاَقَةً أُمَّ الوُلَيِّدِ بَعْدَمَا   أَفْنانُ رَأْسِكِ كالثَّغَامِ المُخْلِسِ

أفلا تراها هٰهنا حيث لا فعل ولا مصدر أصلاً[3]، فهي كقوله: «كما أنت» مهيئة لدخول «بعد» على الجملة الابتدائية؛ ولكن الخبر في البيت مذكور، وهو في قوله: «كما أنت» محذوف.

فإن قلت: فما بالهم لم يدخلوها في «قبل» كافة لها مهيئة لدخولها على الفعل والجملة، فيقولون: «قبلما يقومُ زيد، وقبلما زيدٌ قائم».

قلت: لا تكون «ما» كافة لأسماء الإضافة، وإنما تكون كافة للحروف وما ضارعها[4]، و«بعد» أَشدُّ مضارعة للحروف من «قبل»؛ لأن «قبل» كالمصدر في لفظها ومعناها، كما[5] تقول: «جئتُ قبل الجمعة»، تريد: الوقتَ الذي تستقبل في الجمعة[6]، فالجمعة بالإضافة إلى ذلك الوقت قابلة، كما قال الشاعر:

* نَحُجُّ مَعًا قالت: أَعامًا وقابِله[7] *

---

(١) «لا يحتاج» سقطت من (ظ ود).

(٢) هو: المرار بن سعيد الفقعسي. والبيت من شواهد «الكتاب»، و«مغني اللبيب» رقم (٥١٥).

(٣) ليست في (ق).

(٤) من (ق).

(٥) من (ق).

(٦) «الجمعة» سقطت من (ظ ود)، و(ق): «فيه الجمعة».

(٧) صدره: * فقلت: أمكثي حتى يسار لعلنا *.
والبيت من شواهد «الكتاب»: (٢/ ٣٩) غير معروف القائل.

فإذا كان العامُ الذي بعد عامك يُسَمَّى: قابلاً، فعامك الذي أنت فيه[1] (ظ/٤٣أ) قبل، ولفظه من لفظ قابل، فقد بان لك من جهةِ اللفظ والمعنى أن «قبل» مصدر في الأصل، والمصدرُ كسائر الأسماء لا يُكَفُّ به، ولا يُهَيأ لدخول الجمل بعده، وإنما ذلك في بعض الحروف العوامل، لا في شيءٍ من الأسماء. وأما «بعدُ»؛ فهي أبعدُ عن شبه المصدر، وإن كانت تقرب من لفظ [البُعد] ومن معناه، فليس قربها من لفظ المصدر كقرب «قبل»، ألا ترى أنهم لم يستعملوا من لفظها اسمَ فاعل، فيقولون للعام الماضي: الباعد، كما قالوا للمستقبل: القابل.

فإن قلت[2]: فما تقول في قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ﴾ [البقرة: ١٥١] وقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] وقوله تعالى: ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: ٧٧]؛ فإنها لا يمتنع فيها تقدير المصدر في هذه المواضع كلِّها، فهل هي كافة[3] مُهَيئة أو مصدرية؟.

قلت: التحقيق أنها كافة لحرف التشبيه عن عمله، مُهَيئة لدخوله على الفعل، ومع هذا فالمصدر ملحوظ فيها وإن لم تكن مصدريةً مَحْضة، ويدل على أن «ما» لا تقع مصدرية على حَدِّ «أنْ»: أنك تجدها لا تصلح في موضع تصلح فيه «أنْ»، فإذا قلتَ: «أريد أن تقوم» كان مستقيمًا، فلو قلتَ: «أريدُ ما تقوم» (ق/٥٨ب) لم يستقِمْ، وكذلك: «أحب أن تأتيني»، لا تقول في[4] موضعه: «أحب ما تأتيني».

---

(١) سقطت من (ق).
(٢) «فإن قلت» سقطت من (د).
(٣) سقطت من (ظ ود).
(٤) من (ق).

وسرُّ المسألة: أن المصدرية ملحوظٌ فيها معنى الذي، كما تقدَّم بخلاف «أن».

فإن قلت: فما تقول في: «كلما قمت أكرمتك» أمصدريَّة هنا، أو كافَّة، أم نكرة؟.

قلتُ: هي هٰهنا نكرة، وهي ظرف زمان في المعنى، والتقدير: كلَّ وقتٍ تقوم فيه أُكرِمْك.

فإن قلت: فهلاَّ جعلتها كافة[1] لإضافة «كلٍّ» إلى الفعل، مُهَيئة لدخولها عليه؟.

قلت: ما أحراها بذلك لولا ظهور الظرف[2] والوقت وقصده من الكلام، فلا يُمكن إلغاؤه مع كونه هو المقصود، ألا ترى أنك تقول: «كل وقت يَفْعل كذا أفعل كذا»، فإذا قلت: «كلما فعلْتَ فعلْتُ»، وجدت معنى الكلامين واحدًا، وهذا قول أئمة العربية وهو الحق.

فصل[3]

قال أبو القاسم السهيلي[4]: «اعلم أن «ما» إذا كانت موصولة بالفعل الذي لفظه: «عَمل أو صَنَع أو فعل»، وذلك الفعل مضاف إلى فاعل غير الباري ـ سبحانه ـ فلا يصح وقوعُها إلا على مصدر؛ لإجماع العقلاء من الأنام، في الجاهلية والإسلام، على أن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام، لا تقول: «عملت جملاً، ولا

(١) سقطت من (ظ ود).
(٢) سقطت من (ق).
(٣) (د): «فائدة».
(٤) في «نتائج الفِكْر»: (ص/١٨٩ ـ ١٩٢).

صنعت جبلاً، ولا حديدًا ولا حجرًا ولا ترابًا»، فإذا قلت: «أعجبني ما عملت، وما فعل زيد»، فإنما تعني الحَدَثَ، فعلى هذا لا يصح في تأويل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦] إلا قول أهل السنة: إن المعنى: والله خلقكم وأعمالَكُم، ولا يصح قول المعتزلة من جهة المنقول ولا من جهة المعقول؛ لأنهم زعموا: أن «ما» واقعة على الحجارة التي كانوا ينحتونها أصنامًا، وقالوا: تقدير الكلام: خلقكم والأصنام التي تعملون؛ إنكارًا منهم أن تكون أعمالنا مخلوقة لله سبحانه. واحتجوا بأن نظم الكلام يقتضي ما قالوا؛ لأنه تقدم قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝٩٥﴾ [الصافات: ٩٥] فـ«ما» واقعة على الحجارة المنحوتة، ولا يصح غير هذا من جهة النحو ولا من جهة المعنى؛ أما النحو؛ فقد تقدَّم أن «ما» لا تكون مع الفعل الخاص[1] مصدرًا. وأما المعنى؛ فإنهم لم يكونوا يعبدون النحت، وإنما كانوا يعبدون المنحوت. فلما ثبتَ هذا وجب أن تكون الآية ـ التي هي ردّ عليهم وتفنيد لهم[2] ـ واقعة على الحجارة المنحوتة والأصنام المعبودة، فيكون التقدير: أتعبدون (ظ/٤٣ب) حجارة منحوتة، والله خلقكم وتلك الحجارة التي تعملون؟!.

هذا كله معنى قول المعتزلة، وشرح ما شبَّهوا به، والنظمُ على تأويلِ أهلِ الحقِّ أبدعُ، والحجةُ أَقْطَع[3]. والذي ذهبوا إليه فاسد لا يصح بحال؛ لأنهم مجمعون معنا على أن أفعال العبادِ لا تقعُ (ق/٥٩أ) على الجواهر والأجسام.

---

(١) (ق): «الحاضر»!.

(٢) في «النتائج» زيادة: «كذلك «ما» فيها».

(٣) في «النتائج» زيادة: «والمعنى لا يصح غيره».

فإن قيل: فقد تقول: عملتُ الصحفةَ[1]، وصنعتُ الجَفْنة، وكذلك الأصنام[2] معمولة على هذا؟.

قلنا[3]: لا يتعلق الفعل فيما ذكرتم إلا بالصورة التي هي التأليف والتركيب، وهي نفس العمل. وأما الجوهر المؤلَّف المركَّب فليس بمعمولٍ لنا، فقد رجعَ العملُ والفعلُ إلى الأحداث دون الجواهر. هذا إجماع مِنَّا ومنهم، فلا يصح[4] حملهم على غير ذلك.

وأما ما زعموا من حُسْن النظم وإعجاز الكلام؛ فهو ظاهر، وتأويلنا معدوم في تأويلهم؛ لأن الآية وردت في بيان استحقاق الخالق للعبادة؛ لانفراده بالخلق، وإقامة الحجة على من يعبد مالا يَخْلق وهم يُخْلَقون، فقال: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝٩٥﴾ [الصافات: ٩٥] أي: من لا يخلق شيئًا وهم يُخْلقون، وتَدَعُون عبادةَ من خلقَكُم وأعمالَكُم التي تعملون، ولو لم يُضِفْ خلقَ الأعمال إليه في الآية، وقد نسبها بالمجاز إليهم لما قامت له حُجة [عليهم] من نفس الكلام؛ لأنه كان يجعلهم خالقين لأعمالهم، وهو خالق لأجناس أُخَر، فيشركهم معه في الخلق ـ تعالى الله عن قول الزائغين ـ ولا لعًا[5] لعثرات المبطلين، فما أدحضَ حجَّتَهم! وما أوهى قواعد مذهبهم! وما أبين الحق لمن اتبعه! جعلنا الله من أتباعه وحزبه.

---

(١) (ق و«النتائج»): «الصفحة»، وانظر ما سيأتي على الصواب (ص/ ٢٦٦).

(٢) (ظ ود): «الأجسام».

(٣) (ق): «قلت».

(٤) (ظ ود): «يصلح».

(٥) لعًا: كلمة يدعى بها للعاثر، قال أبو عبيد: من دعائهم: لا لعًا لفلان، أي: لا أقامه الله. انظر: «اللسان»: (١٥/ ٢٥٠).

وهذا الذي ذكرناه هو الذي قاله أبو عبيد[1] في قول حذيفة: «إن الله يخلق صانع الخَزَم وصنعته» واستشهد بالآية، وخالفه القُتَبِي[2] في: «إصلاح الغلط»[3]؛ فغلط أشدَّ الغلط ووافق المعتزلةَ في تأويلها، وإن لم يقل بِقِيلها» هذا آخر كلام أبي القاسم السهيلي ـ رحمه الله ـ.

ولقد بالغ في رد مالا تحتمل الآية سواه، أو ما هو أولى بحملها وأَلْيقُه بها، ونحنُ وكلٌّ محق مساعدوه على أن اللهَ خالق العباد وأعمالهم، وأن كلَّ حركة في الكون فالله خالقها، وعلى صِحَّة هذا المذهب أكثر من ألفِ دليلٍ من القرآن والسنة والمعقول والفطر[4]؛ ولكن لا ينبغي أن تحمل الآية على غير معناها اللائق بها، حِرْصًا على جعلها حجة عليهم، ففي سائر الأدلة غُنْية عن ذلك، على أنها حجة عليهم من وجه آخر، مع كون «ما» بمعنى الذي سنبينه إن شاء الله تعالى.

والكلام ـ إن شاء الله ـ في الآية في مقامين:

أحدهما: في سَلْب دلالتها على مذهب القدرية. والثاني: في إثبات دلالتها على مذهبِ أهلِ الحق خلاف قولهم. فهٰهنا مقامان[5]؛ مقام إثبات ومقام سلب.

فأما مقام السَّلْب: فزعمت القدرية أن الآية حجة لهم في كونهم خالقين لأعمالهم، قالوا: لأن الله ـ سبحانه ـ أضاف الأعمالَ إليهم،

---

(١) في «غريب الحديث»: (٤/١٢٦ ـ ١٢٧). والخَزَم: شيءٌ شبيه بالخوص.

(٢) ابن قتيبة تقدمت ترجمته ص/١٢٤.

(٣) (ص/١٢٦ ـ ١٢٧).

(٤) (ق): «النظر».

(٥) في الأصول: «مقامين».

وهذا يدل على أنهم هم المحْدِثون لها، وليس المراد هٰهنا نفس الأعمال، بل الأصْنامَ المعمولة، فأخبر سبحانه أنه (ق/٥٩ب) خالقهم وخالق تلك الأصنام التي عملوها، والمراد مادتها، وهي التي وقع الخلقُ عليها.

وأما صورتها وهي التي صارت بها أصنامًا، فإنها بأعمالهم، وقد أضافها إليهم، فتكون بإحداثهم وخَلْقهم، فهذا وَجْهُ احتجاجهم بالآية.

وقابلهم بعض المثبتين للقدر، وأن اللهَ هو خالق أفعال العباد، فقالوا: الآية صريحة في كون أعمالهم مخلوقة لله، فإن «ما» هٰهنا مصدرية، والمعنى والله خلقَهُم وخلقَ أعمالهم، وقرروه (ظ/١٤٤أ) بما ذكره أبو القاسم السهيلي وغيره، ولما أورد عليهم القدريةُ: كيف تكون «ما» مصدرية هنا؟ وأيُّ وجهٍ يبقى الاحتجاجُ عليهم إذا كان المعنى: والله خلقَكُم وخلقَ عبادتكم، وهل هذا إلا تلقينٌ لهم الاحتجاجَ بأن يقولوا: فإذا كان اللهُ قد خلقَ عبادتنا للأصنام، فهي مرادةٌ له فكيف ينهانا عنها؟! وإذا كانت مخلوقة له مرادة فكيف يمكننا تركها؟! فهل[1] يسوغ أن يحتج على إنكار عبادتهم للأصنام بأن الله خالق عبادتهم[2]؟.

أجابهم المثبتون بأن قالوا: لو تدبرتم سياق الآية ومقصودها لعرفتم صحةَ الاحتجاج، فإنَّ اللهَ ـ سبحانه ـ أنكر عليهم عبادة من لا يخلق شيئًا أصلاً، وترك عبادة من هو خالقٌ لذواتهم وأعمالهم، فإذا كان الله خالقكم وخالق أعمالكم، فكيف تَدَعُون عبادته وتعبدون

(١) (ق): «فكيف».
(٢) من قوله: «للأصنام...» إلى هنا ساقط من (ق).

من لا يخلق شيئًا! لا ذواتكم ولا أعمالكم؟! وهذا من أحسن الاحتجاج.

وقد تكرَّر في القرآن الإنكار عليهم أن يعبدوا مالا يخلقُ شيئًا ويسووا[1] بينه وبين الخالق كقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [النحل: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾ [لقمان: ١١]، إلى أمثال ذلك، فصحَّ الاحتجاجُ وقامت الحجةُ بخلق الأعمال مع خَلْق الذوات، فهذا منتهى أقدام الطائفتين في الآية كما ترى.

والصواب: أنها موصولة، وأنها لا تدلُّ على صحة مذهب القدرية، بل هي حجةٌ عليهم مع كونها موصولة، وهذا يتبين بمقدمة نذكرها قبل الخوض في التقرير، وهي: أن طريقةَ الحِجَاج والخطاب: أن يُجَرَّد القصد والعناية بحالِ ما يُحتج له وعليه، فإذا كان المستدل محتجًّا[2] على بطلان ما قد ادُّعي في شيءٍ وهو يخالف ذلك، فإنه يجرِّد العنايةَ إلى بيانِ بطلان تلك الدعوى، وأن ما ادُّعي له ذلك الوصف هو متصف بضدِّه لا متصف[3] به، فأما أن يُمْسك عنه ويَذْكر وصفَ غيره فلا.

وإذا تقرَّر هذا؛ فالله ـ سبحانه ـ أنكر عليهم عبادتهم الأصنام، وبيَّن أنها لا تستحقُّ العبادةَ ولم يكن سياق الكلام (ق/ ٦٠أ) في معرض

---

(١) (ظ ود): «وسوى».
(٢) (ق): «المحتج مستدلاً».
(٣) الأصول: «متصفًا».

الإنكار عليهم تَرْكَ عبادته، وإنَّما هو في معرض الإنكار عبادةَ من لا يستحق العبادة، فلو أنه قال: ألا[1] تعبدون الله وقد خلقكم وما تعملون؛ لتعينت المصدريةُ قطعًا، ولم يحسن أن يكون بمعنى الذي؛ إذ يكون المعنى: كيف لا تعبدونه وهو الذي أوجدَكم وأوجدَ أعمالكم، فهو المنعم عليكم بنوعي الإيجاد والخلق، فهذا وِزَان ما قرروه من كونها مصدرية، فأما سِيَاق الآية؛ فإنه في معرض إنكاره عليهم عبادة من لا يستحق العبادة، فلابد أن يتبيَّن فيه معنًى ينافي كونه معبودًا، فبين هذا المعنى بكونه مخلوقًا له، ومن كان مخلوقًا من بعض مخلوقاته فإنه لا ينبغي له أن يُعْبَد ولا تليقُ به العبادة.

وتأمل مطابقةَ هذا المعنى لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ۝٢٠﴾ [النحل: ٢٠]، كيف أنكر عليهم عبادةَ آلهة مخلوقة له ـ سبحانه ـ وهي غير خالقة. فهذا يبين المراد من قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]، ونظيره قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡۖ﴾ [الأعراف: ١٩٤] أي: هم عباد مخلوقون، كما أنتم كذلك، فكيف تعبدون المخلوق!؟.

وتأمل طريقة القرآن ـ لو أراد المعنى الذي ذكروه ـ من (ظ/ ٤٤ب) حُسن تذكُّر[2] صفاته وانفراده بالحق، كقول صاحب يَسٓ: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾ [يس: ٢٢]، فهنا لما كان المقصود إخبارهم بحسن عبادته واستحقاقه لها، ذَكَر الموجب لذلك، وهي: كونه خالقًا لعابده فاطرًا له، وهذا إنعامٌ منه عليه فكيف يترك عبادته؟! ولو كان هذا هو

---

(١) (ظ): «لا»!.

(٢) من (ق).

المراد من قوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾؛ كان يقتضي أن يُقال: ألا يعبدون الله وهو خالقهم وخالق أعمالهم، فتأمله فإنه واضح.

وقول أبي القاسم ـ رحمه الله ـ في تقرير حجة المعتزلة من الآية: إنه لا يصح أن تكون مصدرية وهو باطل من جهة النحو؛ ليس كذلك.

أما قوله: إن «ما» لا تكون مع الفعل الخاص مصدرًا؛ فقد تقدَّم بطلانُه وأن[1] مصدريتها تقع مع الفعل الخاص المبهم، كقوله تعالى: ﴿بِمَآ أَخْلَفُوا۟ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [التوبة: ٧٧] وقوله تعالى: ﴿بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾[2] [آل عمران: ٧٩] وقوله تعالى: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ [غافر: ٧٥] إلى أضعاف ذلك، فإن هذه كلها أفعال خاصة، وهي أخص من مطلق العمل، فإذا جاءت مصدرية مع هذه الأفعال؛ فمجيئها مصدرية مع العمل أولى.

قولهم: إنهم لم يكونوا يعبدون النحتَ وإنما عبدوا المنحوت، حجة فاسدة؛ فإن الكلام في «ما» المصاحبة للفعل[3]، دون المصاحبة لفعل النحت، فإنها لا تحتمل غير الموصولة، ولا يلزم من كون الثانية مصدرية كون الأولى كذلك، فهذا تقريرٌ فاسد. وأما (ق/ ٦٠ب) تقريره كونها مصدرية ـ أيضًا ـ بما ذكره فلا حجة له فيه.

أما قوله: «أفعال العباد لا تقع على الجواهر والأجسام»، فيُقَال: ما معنى عدم وقوعها على الجواهر والأجسام؟ أتعني به: أن أفعالهم

---

(١) (ظ ود): «إذ».

(٢) في «الأصول»: «بما كنتم تتلون الكتاب»! والآية كما أثبت.

(٣) (ق): «للعمل».

لا تتعلق بإيجادها؟ أم تعني به: أنها لا تتعلق بتغييرها وتصويرها؟ أم تعني به أعم من ذلك، وهو المشترك بين القسمين؟

فإن عنيتَ الأول؛ فمسلَّم، لكن لا يفيدك شيئًا، فإن كونها موصولة لا يستلزم ذلك، فإن كون الأصنام معمولة لهم لا يقتضي أن تكون مادتها معمولة لهم، بل هو على حدِّ قولهم: «عملتُ بيتًا، وعملت بابًا، وعملت حائطًا، وعملت ثوبًا»، وهذا إطلاق حقيقي ثابت عقلاً ولغةً وشرعًا وعرفًا لا يتطرق إليه ردٌّ، فهذا ككون الأصنام معمولة سواء.

وإن عنيتَ: أن أفعالهم لا تتعلق بتصويرها؛ فباطل قطعًا. وإن عنيتَ القدرَ المشتركَ؛ فباطل ـ أيضًا ـ فإنه مشتملٌ على نفي حقٍّ وباطل، فنفي الباطلِ صحيح، ونفي الحقِّ باطل.

ثم يقال ـ أيضًا ـ: إيقاع العمل منهم على الجواهر والأجسام يجوز أن يطلق فيه العمل الخاص، وشاهده في الآية: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝٩٥﴾ [الصافات: ٩٥] فـ«ما» هـٰهنا موصولة فقد أوقع[١] فعلهم، وهو النحت على الجسم، وحينئذٍ فأي فرق بين إيقاع أفعالهم الخاصة على الجوهر والجسم، وبين إيقاع أفعالهم العامة عليه، لا بمعنى أنَّ ذاته مفعولة له، بل بمعنى[٢] أن فعلهم هو الذي صار به صنمًا، واستحقَّ أن يُطلق عليه اسمه، كما أنه بفعلهم صار منحوتًا واستحق هذا الاسم، وهذا بَيِّن.

وأما قوله بجواب النقض بـ: «عملتُ الصَّحْفةَ وصنعتُ الجفنةَ»: أن الفعل متعلق بالصورة التي هي التأليف والتركيب وهي نفس

---

(١) (ق): «وهذا وقع».

(٢) (ق وظ): «معنى»، والمثبت من (د).

العمل؛ فكذلك هي ـ أيضًا ـ متعلق بالتصوير الذي صار الحَجَر به صنمًا منحوتًا سواء.

[وأما] قوله: الآية في بيان استحقاق الخالق للعبادة لانفراده بالخلق؛ فقد (ظ/١٤٥أ) تقدَّم جوابُه وأن الآية[1] وردت لبيان عدمِ استحقاقِ معبوديهم للعبادة؛ لأنها مخلوقة لله، وذكرنا شواهده من القرآن.

فإن قيل: كان يكفي في[2] هذا أن يُقال: أتعبدون ما تنحتون والله خالقه، فلما عَدَل إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]؛ عُلم أنه أراد الاحتجاجَ عليهم في ترك عبادته ـ سبحانه ـ وهو خالقهم وخالق أفعالهم.

قيل: في ذكر خلقه ـ سبحانه ـ لآلهتهم ولعابديها من بيانِ تقبيح حالهم، وفساد رأيهم وعقولهم في عبادتها دونه تعالى، ما ليس في الاقتصار على ذكر خلق الآلهة فقط، فإنه إذا كان الله ـ تعالى ـ هو الذي خلقكم وخلقَ معبوديكم فهي مخلوقة أمثالكم، فكيف يعبدُ العاقلُ من هو مثله ويتألهه ويفرده بغاية التعظيم والإجلال والمحبة!؟ (ق/٦١أ) وهل هذا إلا أقبح الظلم في حق أنفسكم وفي حق ربكم!.

وقد أشار تعالى إلى هذا المعنى بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ [الأعراف: ١٩٤]، ومن حق المعبود أن لا يكون مثل العابد، فإنه إذا كان مثله كان عبدًا مخلوقًا، والمعبود ينبغي أن يكون ربًّا خالقًا، فهذا من أحسن الاحتجاجِ وأبينه، فقد أسفر لك من

---

(١) من قوله: «في بيان...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) من (ق).

المعنى المقصود بالسياق[1] صُبْحُه، ووضح لك شرحُه، وانجلى بحمد الله الإشكال، وزال عن المعنى غطاءُ الإجمال، وبان أن ابنَ قتيبةَ في تفسير الآية وُفِّق للسداد، كما وُفِّق لموافقة أهل السنة في خلق أعمال العباد، **ولا تستطِلْ هذا الفصل، فإنه يُحقق لك فصولاً لا تكاد تسمعها في خلال المذاكرات، ويُحصِّل لك قواعدَ وأصولاً لا تجدها في عامة المصنفات.**

فإن قيل: فأين ما وعدتم به من الاستدلال بالآية على خلق الله لأعمال العباد على تقدير كون «ما» موصولة؟

قيل: نعم قد سبقَ الوعدُ بذلك، وقد حان[2] إنجازُه وآن إبرازُه. ووجه الاستدلال بها على هذا التقدير أن[3] الله سبحانه أخبر أنه خالقهم وخالق الأصنام التي عملوها، وهي إنما صارت أصنامًا بأعمالهم، فلا يقع عليها ذلك الاسم إلا بعد عملهم، فإذا كان سبحانه هو الخالق اقتضى صحة هذا الإطلاق أن يكون خالقها بجملتها، أعني: مادَّتَها وصورتَها، فإذا كانت صورتها مخلوقة لله كما أن مادتها كذلك؛ لزم أن يكون خالقًا لنفس عملهم الذي حصلت به الصورة؛ لأنه متولِّد عن نفس حركاتهم. فإذا كان الله خالقهم كانت أعمالهم التي تولَّد عنها ما هو مخلوق لله مخلوقة له، وهذا أحسن استدلالاً وألطف من جعل «ما» مصدرية.

ونظيره من الاستدلال سواء قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) (ق): «سبق بذلك وعد حان...»!.

(٣) سقطت من (ظ).

فِي ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ۝٤١ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ ۝٤٢﴾ [يس: ٤١ ـ ٤٢] وأصحُّ القولين[1] أن المثلَ المخلوقَ هنا هو السفن، وقد أخبر أنها مخلوقة له[2]، وهي إنما صارت سُفنًا بأعمال العباد. وأَبْعَدَ من قال: إن المثلَ هـٰهنا هو سفن البرِّ، وهي الإبل لوجهين:

أحدهما: أنها لا تُسَمَّى مثلاً للسفن؛ لا لغةً ولا حقيقةً، فإن المَثَلَين: ما سدَّ أحدُهما مسدَّ الآخر، وحقيقة المماثلة: أن يكون بين فُلْك وفُلْك لا بين جَمَل وفُلْك.

الثاني: أَنَّ قوله تعالى: ﴿وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ﴾ [يس: ٤٣] عَقِب ذلك دليلٌ على أن المراد الفلك التي إذا[3] ركبوها قَدَرنا على إغراقهم، فذَكَّرهم بنِعَمِه عليهم من[4] وجهين. أحدهما: ركوبهم إياها، والثاني: أن يُسَلِّمهم عند (ظ/٤٥ب) ركوبها من الغرق.

ونظير هذا الاستدلال ـ أيضًا ـ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ (ق/٦١ب) ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ﴾ [النحل: ٨١] والسرابيل هي: الثياب التي يلبسونها، وهي مصنوعة لهم، وقد أخبر بأنه سبحانه هو جاعلها، وإنما صارت سرابيل بعملهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا﴾ [النحل: ٨٠] والبيوت التي من جلود الأنعامِ هي: الخيام، وإنما صارت بيوتًا بعملهم.

---

(١) من (ق).
(٢) من (ق).
(٣) سقطت من (ق).
(٤) (ق): «نعمته عليهم بها...»!.

فإن قلت: المراد من هذا كلِّه المادة لا الصورة.

قلت: المادة لا تستحق هذه الأسماء التي أطلق الخلق عليها، وإنما تستحق هذه الأسماء بعد عملها وقيام صورها بها، وقد أخبر أنها مخلوقة له في هذه الحال، والله أعلم.

فائدة[1]

الذي يدلُّ على أن الضمير من: «يكرمني» ونحوه «الياء» دون «النون»[2] معها وجوه:

أحدها: القياس على ضمير المخاطب والغائب في: أكرمك وأكرمه.

الثاني: أنَّ الضمير في قولك: «أني» وأخواته هو الياء وحدها؛ لسقوط النون اختيارًا في بعضها، وجوازًا في أكثرها، وسماعًا في بعضها، ولو كان الضمير هو الحرفين لم يسقطوا أحدهما.

الثالث: إدخالهم هذه النون في بعض حروف الجر وهي: «مِن» و«عَن»، ولو كانت جزءًا من الضمير لاطردت في «إليّ» و«فيَّ» وسائر حروف الجر[3].

فإن قلتَ: فما وجه اختصاصها ببعض الحروف والأسماء؟.

والجواب: أنهم أرادوا فصل الفعل والحروف المضارعة له من توهم الإضافة إلى «الياء»، فألحقوها علامة الانفصال، وهي في أكثر الكلام نون ساكنة، وهو التنوين، فإنه لا يوجد في الكلام إلا علامةً

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٩٤).

(٢) ليست في (ظ ود)، وفي «المنيرية»: «ما».

(٣) (ق): «سائر الحروف الجارّة».

لانفصال الاسم، ولذلك ألحقوها في القوافي المعرفة باللام إيذانًا بتمام البيت وانفصاله مما بعده، نحو: العِتَابَنْ[1] والذُّرَّفَنْ[2]، ولذلك زادوها قبل علامة الإنكار حين أرادوا فصل الاسم من العلامة كقولهم: أزيدٌ إنيه! وقول الأنصارية: أَجُلَيْبِيبٌ إنِيْه[3]. ووجه هذا: أنه أراد فصل الاسم عن العلامة[4] كي لا يتوهم أنها من[5] تمام الاسم أو علامة جَمْع، ففصل بين الاسم وبينها بنون زائدة، وأدخل عليها ألفَ الوصل لسكونها، ثم حَرَّكها بالكسر لالتقاء الساكنين، فلما كان من أصلهم تخصيصُ النون بعلامةِ الانفصال[6]، وأرادوا فصلَ الفعل وما ضارَعَه عن الإضافة إلى «الياء» جاءوا بهذه النون الساكنة، ولولا سكونُ الياء لكانت ساكنة كالتنوين، ولكنهم كسروها لالتقاء الساكنين.

فائدة[7]

السرُّ في حذف الألف من «ما» الاستفهامية عند حرف الجر:

---

(١) في قول جرير «ديوانه»: (ص/ ٥٨):

أقلِّي اللومَ عاذِلَ والعِتابَنْ   وقولي إنْ أصَبْتُ: لقد أَصابَنْ

(٢) في رجز العجاج، وتمامه:

* يا صَاح ما هَاجَ الدُّموعَ الذُّرَّفَنْ *

انظر: «الكتاب»: (٢/ ٢٩٩)، و«شرح المفصَّل»: (٩/ ٣٣) لابن يعيش.

(٣) أخرجه أحمد: (٤/ ٤٢٢) من حديث أبي بَرْزة الأسلمي ـ رضي الله عنه ـ وسنده صحيح.

(٤) من قوله: «كقولهم: أزيدٌ...» إلى هنا ساقط من (ظ ود) و«المنيرية».

(٥) من (ق).

(٦) بعدها في (ظ) كلمة لم أتبيَّنها، وفي المطبوعة: «واجبًا» وليست في (ق) ولا «النتائج»، وفي (د): «واديا».

(٧) «نتائج الفكر»: (ص/ ١٩٧).

أنهم أرادوا مشاكَلَة اللفظ للمعنى، فحذفوا الألف؛ لأن معنى قولهم: «فيم ترغب»؟ في أي شيء، و«إلام تذهب»؟ إلى أيّ شيء، و«حتَّام لا ترجع»؟ حتى أيِّ غايةٍ تستمر، ونحوه، فحذفوا الألف مع الجار (ق/٦٢أ) ولم يحذفوها في حال النصب والرفع[1] كيلا تبقى الكلمة على حرفٍ واحد، فإذا اتصل بها حرف الجر أو اسم مضاف اعتمدَتْ عليه؛ لأن الخافضَ والمخفوضَ بمنزلة كلمةٍ واحدة.

وربما حذفوا الألف في غير موضع الخفض، ولكن إذا حذفوا الخبر فيقولون: مه يا زيد؟ أي: ما الخبر؟ وما الأمر؟ فلما كثر الحذف في المعنى كثر في اللفظ، ولكن لابد من هاء السكت لتقف عليها.

ومنه قولهم: «مَهْيَم» كان الأصل: ما هذا يا امرؤ؟ فاقتصروا من كلِّ كلمة على حرف، وهذا غاية الاختصار والحذف. والذي (ظ/٤٦أ) شجعهم على ذلك: أَمْنهم من اللَّبْس لدلالة حال المسؤول والمسؤول عنه على المحذوف، فيفهم[2] المخاطب من قوله: «مَهْيَم» ما يفهم من تلك الكلمات الأربع. ونظير هذا قولهم: «أَيْشٍ»، في «أيِّ شيءٍ»، و«م الله» في و«أيمن الله».

فائدة بديعة[3]

قوله عز وجل: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴿٦٩﴾﴾ [مريم: ٦٩] الشيعة[4]: الفرقة التي شايعَ بعضُها بعضًا، أي تابعه، ومنه

---

(١) (ق): «والجر» وهو خطأ.

(٢) (ظ ود): «فهم».

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/١٩٨).

(٤) سقطت من (ظ ود).

الأشياع، أي: الأتباع، فالفرق بين الشِّيْعَة والأشْياع: أن الأشياع هم التَّبَع، والشيعة القوم الذين تشايعوا، أي: تَبِعَ بعضُهم بعضًا وغالب ما يُسْتَعمل في الذمّ، ولعله لم يرد في القرآن إلا كذلك، كهذه الآية وكقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقوله تعالى: ﴿ وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ ﴾ [سبأ: ٥٤]. وذلك ـ والله أعلم ـ لما في لفظ «الشِّيْعة» من الشِّياع والإشاعة التي هي ضد الائتلاف والاجتماع؛ ولهذا لا يُطلق لفظ «الشِّيَع» إلا على فِرَق الضلال؛ لتفرقهم واختلافهم، والمعنى: لننزِعَنَّ من كلِّ فرقةٍ أشدهم عُتوًّا على الله وأعظمهم فسادًا فنلقيهم في النار، وفيه إشارة إلى أن العذاب يتوجه إلى السادات أولاً[(١)]، ثم تكون الأتباعُ تبعًا لهم فيه، كما كانوا تبعًا لهم في الدنيا.

و ﴿ أَيُّهُمْ أَشَدُّ ﴾ للنحاة فيه أقوال:

أحدها: قول الخليل: إنه مبتدأ، وأشد خبره ولم يعمل «لننزعن» فيه؛ لأنه محكي، والتقدير: الذي يقال فيه: أيهم أشدُّ على الرحمن عِتيًّا، وعلى هذا فأيّ استفهامية.

الثاني: قول يونس: إنه رُفِعَ على جهة التعليق للفعل السابق، كما لو قلتَ: علمت أَيّهم أخوك، فعلَّق الفعلَ عن الفعل كما تعلق أفعال القلوب.

الثالث: قول سيبويه: إن «أي» هنا موصولة مبنية على الضم، والمسوِّغ لبنائها حذفُ صَدْر صِلَتها، وعنده أصل الكلام: أَيّهم هو أشد، فلما حذف صدر الصلة بُنِيَت على الضَّم تشبيهًا لها بالغايات

(١) ليست في (ق).

التي قد حذفت[1] مضافاتها كـ«قبل» و«بعد»، وعلى كلٍّ واحد من الأقوال إشكالات نذكرها ثم (ق/ ٦٢ب) نبين الصحيحَ إن شاءَ الله.

فأما قول الخليل: فقيل يلزمه ستة أمور:

أحدها: حَذْف الموصول.

الثاني: حَذْف الصلة.

الثالث: حَذْف العائد؛ لأن تقديره: الذين يقال لهم: أيّهم[2] أشد، وهذا لا عهد لنا فيه باللغة. وأما ما يحذف من القول فإنه إنما يكون قولاً مجردًا عن كونه صلة لموصول نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣] أي: يقولون أو قائلين. ومثله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

الرابع: أنه إذا قُدِّر المحذوفُ هكذا لم يستقم الكلام، فإنه يصير: ﴿لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ﴾ الذين يقال فيهم: ﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ﴾، وهذا فاسد، فإن ذلك المنزوع لا يقال فيه: ﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ﴾، بل هو نفسه أشدّ أو مِن أَشدِّ الشيعة على الرحمن، فلا يقع عليه الاستفهام بعد نزعه، فتأمَّلْه.

الخامس: أن الاستفهامَ لا يقعُ إلا بعد أفعال العلم والقول على الحكاية، ولا يقع بعد غيره من الأفعال، تقول: «علمتُ أزيد عندك أم عَمْرو»، ولو قلت: «ضربتُ أزيد أم عَمْرو»، لم يجز، و«ننزِعَنَّ» ليس من أفعال العلم.

---

(١) (ق): «صدقت»!.

(٢) (ق): «يقال: أيهم».

فإذا قلت: «ضربتُ أيهم قام»، لم تكن إلا موصولة ولا يصح أن يقال: «ضربتُ الذي يقال فيه: أيهم قام»، وإنما توهم مثل ذلك لكون اللفظ صالحًا لجهة أخرى مستقيمة، فيتوهم مُتَوَهِّم أن حَمْله على الجهة الأخرى (ظ/٤٦ب) يستقيم. والذي يدل عليه: أنه لو قَدَّرت موضعه استفهامًا صريحًا ليس له جهةٌ أخرى لم يَجُز.

فلو قلت: «ضربت أزيد عندك أم عَمْرو»، لم يجز، بخلاف: «ضربت أيهم عندك»، فلو كان «أيهم» استفهامًا؛ لجاز الكلام مع الاستفهام الذي بمعناهما، وإنما لم يقع الاستفهام إلا بعد أفعال العلم والقول؛ أما القول؛ فلأنه يُحْكى به كلُّ جملةٍ خبرية كانت أو إنشائية، وأما أفعال العلم؛ فإنما وقع بعدها الاستفهام لكون الاستفهام مُسْتَعْلَمًا به، فكأنك إذا قلتَ: «أزيد عندك أم عمرو»، كان معناه: أَعْلِمْني.

وإذا قلت: «علمتُ أزيد عندك أم عَمْرو»، كان معناه: علمت ما تطلب استعلامه، فلهذا صحَّ وقوع الاستفهام بعد العلم؛ لأنه استعلام، ثم حمل الحسبان[1] والظن عليهما لكونهما من بابه. ووجه آخر وهو: كثرة استعمال أفعال العلم، فجُعِل لها شأن ليس لغيرها.

السادس: أن هذا الحذف الذي قَدَّره في الآية، حَذْف لا يدل عليه سياق، فهو مجهول الوضع، وكلُّ حذف كان بهذه المنزلة كان تقديره من باب عِلْم الغيب.

وأما قول (ق/٦٣أ) يونس، فإشكاله ظاهر، فإن التعليق إنما يكون في أفعال القلوب، نحو العلم والظن والحسبان[2] دون غيرها. ولا

---

(١) (ظ): «الحساب».
(٢) (ظ): «الحساب».

يجوز أن تقول: «ضربتُ أيهم قام»، على أن تكون «أيهم» استفهامًا، وقد عُلِّق الفعل عن العمل فيه.

وأما قول سيبويه؛ فإشكاله أنه بناء خارجٌ عن النظائر، ولم يوجد في اللغة شاهد له.

قال السهيلي[1]: ما ذكره سيبويه لو استشهد عليه بشاهدٍ من نظم أو نثر، أو وجدنا بعده في كلام فصيح شاهدًا له لم نعدل به قولاً، ولا رأينا لغيره عليه طَولاً؛ ولكنا لم نجد ما بُنِيَ لمخالفته[2] غيره، لاسيما مثل هذه المخالفة؛ فإنا لا نسلم أنه حُذِف من الكلام شيءٌ.

وإن قال: إنه حذف ولابُد، والتقدير: أيهم هو أخوك؟.

فيقال: لِمَ[3] لَمْ يبنوا في النكرة، فيقولو: «مررتُ برجلُ أخوك، أو: رأيتُ رجلُ أبوك»، أي: هو أخوك وأبوك، ولم خصوا «أيًّا» بهذا دون سائر الأسماء أن يحذف من صلته ثم يبنى للحذف؟ ومتى وجدنا شيئًا من الجملة يُحْذف ثم يَبْنى الموصوف بالجملة من أجل ذلك الحذف؟ وذلك الحذف لا يجعله متضمنًا لمعنى الحرف ولا مضارعًا له. وهذه علة البناء وقد عدمت في «أي».

قال: والمختار قول الخليل، لكنه يحتاج إلى شرح، وذلك أنه لم يرد بالحكاية ما يسبق إلى الوهم[4] من تقدير معنى القول؛ ولكنه

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/١٩٨).

(٢) العبارة محرفة في (ظ).

(٣) (ق): «له».

(٤) (ظ ود): «الفهم».

أراد حكاية لفظ الاستفهام الذي هو أصل في «أي» كما تحكيه بعد العلم إذا قلت: «قد علمتُ من أخوك»؟ و: «أقامَ زيد أم قَعَد»؟ فقد تركت الكلام على حاله قبل دخول الفعل، لبقاء معنى الاختصاص والتعيين في «أي» الذي كان موجودًا فيها وهي استفهام؛ لأن ذلك المعنى هو الذي وُضِعَت له استفهامًا كانت أو خبرًا، كما حكوا لفظ النداء في قولهم: «اللهم اغفر لي أيها الرجل» و«ارحمنا أيتها العصابة»، فنحكي لفظ هذا إشعارًا بالتعيين والاختصاص الموجود في حال النداء. وكذلك هذا، حكيت حاله في الاستفهام وإن ذهب الاستفهام، كما حكيتَ حاله في النداء وإن ذهبَ النداء[1]، لوجود معنى الاختصاص والتعيين فيه.

قال: وقول يونس: «إن الفعل ملغًى» حق، وإن لم يكن من أفعال القلب، وعِلَّة إلغائه ما قدمناه من حكاية لفظ الاستفهام للاختصاص.

فإذا أتممت لفظ الصِّلة[2] وقلت: «ضربت أيهم هو[3] أخوك»، زالت مضارعة الاستفهام، وغلبَ فيه معنى الخبر (ظ/٤٧أ) لوجود الصِّلة التامة بعده.

قال: وأما قوله تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٧] وإجماعهم على أنها منصوبة بـ«ينقلبون» لا بـ«سيعلم». وقد كان يتصوَّر فيها أن تكون منصوبة بـ«سيعلم» (ق/٦٣ب) على جهة الاستفهام، ولكن تكون موصولة، والجملة صِلَتها، والعائد محذوف.

---

(١) من قوله: «وكذلك هذا...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) (ظ ود): «العلة».

(٣) من (ق).

ولكن مَنَعَ من هذا أصلٌ أصَّلْناه، ودليل أقمناه على أن الاسم الموصول إذا عُنِي به المصدر، ووصل بفعل مشتق من ذلك المصدر، لم يجز؛ لعدم الفائدة المطلوبة من الصلة، وهي: إيضاح الموصول وتبيينه، والمصدر لا يوضح فعله(١) المشتق من لفظه؛ لأنه كأنه هو لفظًا ومعنًى، إلا في المختلف الأنواع كما تقدم.

قال: ووجه آخر أقوى من هذا، وهو: أن «أيًّا» لا تكون بمعنى «الذي» حتى تُضَاف إلى معرفة، فتقول: «لقيت أيهم في الدار»، إذ من المحال أن يكون بمعنى «الذي» وهو نكرة، و«الذي» لا يُنكَّر، وهذا أصل يُبْنَى عليه في «أَي».

فائدة: فصلٌ في تحقيق معنى «أَي»(٢):

وهو أن لفظ «ألف» و«ياء» مكرَّرة راجع في جميع الكلام إلى معنى التعيين والتمييز للشيء من غيره، فمنه: «إياة الشمس»، لضوئها؛ لأنه يبينها ويميزها من غيرها، ومنه: الآية: العلامة، ومنه: خرج القوم بآيتهم، أي: بجماعتهم التي يتميَّزون بها عن غيرهم، ومنه: تأيَّيتَ بالمكان، أي: تَلَبَّثْتَ لتتبيَّنَ شيئًا أو تُميِّزه. ومنه قول امرئِ القيس:

قِفْ بالدِّيَارِ وُقُوْفَ حَابِسْ ... وَتَأَيَّ إِنَّكَ غَيْرُ يَائسْ(٣)

---

(١) كذا في الأصول و«النتائج» والأولى: «بفعله» كما أثبت محققه.

(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٠٠ ـ ٢٠٢).

(٣) البيت لامرىء القيس بن عابس الكندي، صحابي، انظره في «الشعر والشعراء»: (ص/ ٢٩٠)، و«الاستيعاب»: (١/ ١٠٦ ـ بهامش الإصابة)، و«الإصابة»: (١/ ٦٤). وفيها: «غير آيِسْ».

وقال الكُمَيْت:

* وتَأَيَّ إنَّكَ غَيْرُ صَاغِرْ[1] *

ومنه «إياكَ» في المضمرات؛ لأنه في أكثر الكلام مفعول مقدم، والمفعول إنما يتقدم على فعله قصدًا إلى تعيينه، وحرصًا على تمييزه[2] من غيره، وصرفًا للذِّهن عن الذهاب إلى غيره، ولذلك تقدم في: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾؛ إذ الكلام وارد في معرض الإخلاص وتحقيق الوحدانية ونفي عوارض الأوهام عن التعلق بغيره، ولهذا اختصت «أي» بنداء ما فيه «الألف واللام» تمييزًا له وتعيينًا، وكذلك[3]: أَي زيد، ومنه: إياك المراءَ والأسدَ[4]، أي: مَيِّز نفسك وأَخْلِصها عنه، ومنه: وقوع «أي» تفسيرًا، كقولك: «عندي عِهْن»، أي: صُوْف.

وأما وقوعها نعتًا لما قبلها، نحو: «مررت برجلٍ أَيِّ رجل»، فإنما تدرَّجْتَ إلى الصفةِ من[5] الاستفهام، كأن الأصل: أيُّ رجل هو؟ على الاستفهام الذي يراد به التفخيم والتهويل، وإنما دخله التفخيم؛ لأنهم يريدون إظهار العجز والإحاطة لوصفه، فكأنه مما

---

(١) وصدره كما في «ديوانه»: (١/ ٢٢٥):

* قِفْ بالدِّيارِ وُقُوْفَ زَائِرْ *

وانظر: «الشعر والشعراء»: (ص/ ٢٩٠)، وقال: إنه كان يسرق الشعر، وهذا البيت مما سرقه من امرىء القيس وغيَّر القافية.

(٢) (ق): «تميزه» و«النتائج»: «تبيينه».

(٣) العبارة في «النتائج»: «ولذلك صُيِّر بعض لفظها حرفًا من حروف النداء في قولك: . . .».

(٤) (ق): «المراد الأسد» ولعل ابن القيم أراد الشاهد: فإياك إياك المراء فإنه. . .، وقوله: والأسد، أي: وإياكَ الأسدَ.

(٥) (ق): «من الصفة إلى».

يُسْتَفهم عنه إذ[1] يُجْهَلُ كُنْهُه. فأدخلوه في باب الاستفهام الذي هو موضوعٌ لما يُجْهَل. لذلك جاء: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢﴾ [القارعة: ١ ـ ٢] و ﴿ٱلْحَاقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَاقَّةُ ۝٢﴾ [الحاقة: ١ ـ ٢] أي: إنَّها لا يُحَاطُ بوصفها، فلما ثبتَ هذا اللفظُ في باب التفخيم والتعظيم للشيء قَرُبَ من الوصف، حتى أَدْخلوه في باب النعت، وأَجْرَوه في باب الإعراب عن ما (ق/١٦٤أ) قبله. ومنه:

* جَاءُوا بِمَذْقٍ هَلْ رَأَيْتَ الذِّئْبَ قَطْ *[2]

أي: فإنه في لون الذئب، إن كنتَ رأيتَ الذئب.

ومنه: «مررت بفارس هل رأيتَ الأسد»، وهذا التقدير أحسن من قول بعضِ النحويين: إنه معمول وصف مقدر، وهو قول محذوف أي: مقول[3] فيه: هل رأيتَ كذا، وما ذكرتُه لكَ أحسن وأَبْلَغ فتأمله.

فائدة جليلة

ما يجرى صفةً أو خبرًا على الربِّ ـ تبارك وتعالى ـ أقسامٌ:

أحدها: ما يرجع إلى نفسِ الذات، كقولك: ذاتٌ، وموجودٌ، وشيءٌ.

---

(١) سقطت من (ظ ود).

(٢) صدره:

* حتَّى إذا جَنَّ الظَّلامُ واْخْتَلَطْ *

واختلف في نِسبته، انظر «الإنصاف» شاهد رقم (٦٦)، و«اللسان»: (١٠/ ٣٤٠)، و«الكامل»: (٢/ ١٠٥٤).

والمَذْق: اللبن الممزوج بالماء.

(٣) (ق): «مفعول».

الثاني: ما يرجع إلى صفات معنوية؛ كالعليم، والقدير، والسميع.

الثالث: ما يرجع (ظ/٤٧ب) إلى أفعاله، نحو: الخالق والرزاق[١].

الرابع: ما يرجع إلى التنزيه المحض، ولابد من تضمنه ثبوتًا؛ إذ لا كمال في العَدَم المحض؛ كالقدوس السلام.

الخامس: ولم يذكره أكثر الناس، وهو: الاسم الدالُّ على جملة أوصافٍ عديدة لا تختص بصفة معينة، بل هو[٢] دال على مَعَانٍ لا على معنًى مفرد، نحو: المجيد، العظيم، الصمد، فإنَّ المجيد: من اتصف بصفات متعدِّدة من صفات الكمال، ولفظه يدلُّ على هذا، فإنه موضوع للسَّعَة والكثرة والزيادة، فمنه: «اسْتَمْجَدَ المَرْخُ والعَفَارُ»[٣]، وأمجد الناقة علفًا. ومنه: رب العَرْشِ المَجِيدِ، صفة للعرش لِسَعَته وعِظَمه وشَرَفِه.

وتأمل كيف جاء هذا الاسم مقترنًا بطلب الصَّلاة من الله على رسوله كما علمناه ﷺ؛ لأنه في مقام طلب المزيد والتعرُّض لسَعَة العطاء وكثرته ودوامِهِ، فأتى في هذا المطلوب باسم يقتضيه، كما تقول: «اغفر لي وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم»، ولا يحسن: «إنك أنت السميع البصير»، فهو راجع إلى المتَوَسَّل إليه بأسمائه وصفاته، وهو من أقرب الوسائل وأحبها إليه.

---

(١) (د): «الرازق».

(٢) ليست في (ق).

(٣) المَرْخ والعفار: نوع من الشجر، سريع الوَرْي، ويقال في المثل: «لكلِّ شجر نارٌ، واسْتَمْجَد المرخُ والعَفَار».
انظر: «القاموس»: (ص/ ٣٣٢، ٥٦٨).

ومنه الحديث الذي في «المسند»[1] والترمذي[2]: «**أَلِظُّوا بِيَاذَا الجَلاَلِ والإِكْرَام**»[3] ومنه: «**اللهم إني أَسْأَلُكَ بأنَّ لَكَ الحمد لا إلـٰه إلا أَنْتَ المنَّانُ بَدِيْعُ السَّمواتِ والأَرْضِ يَاذَا الجَلالِ والإِكْرَام**»[4]، فهذا سؤالٌ له وتوسُّل إليه بحمده[5] وأنه الذي[6] لا إلـٰه إلا هو المنَّان، فهو توسُّل إليه بأسمائه وصفاته، وما أحق ذلك بالإجابة وأعظمه موقعًا عند المسؤول، وهذا بابٌ عظيم من أبواب التوحيد أشرنا إليه إشارة، وقد فتح لمن بَصَّرَهُ الله.

ولنرجع إلى المقصود، وهو وصفه ـ تعالى ـ بالاسم المتضمِّن لصفات عديدة؛ فالعظيم من اتصف بصفات كثيرة من صفات الكمال. وكذلك الصمد، قال ابن عباس[7]: هو السيِّد الذي كَمُل في سؤدده. وقال أبو وائل: هو (ق/٦٤ب) السيد الذي انتهى سؤدده. وقال عكرمة: الذي ليس فوقه أحد، وكذلك قال الزجاج: الذي ينتهي إليه السُّؤدد فقد صَمَد له كلُّ شيءٍ.

---

(١) (٤/ ١٧٧) من حديث ربيعة بن عامر ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) رقم (٣٥٢٥) من حديث أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) وجاء الحديث من رواية أبي هريرة وابن عمر، والحديث يصحّ بمجموع طرقه، وانظر: «تخريج أحاديث الكشاف»: (٣/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦)، و«الكاف الشاف»: (٤/ ١٦٢ ـ مع الكشاف).

(٤) أخرجه أبو داود رقم (١٤٩٥)، والنسائي: (٣/ ٥٢)، وأحمد: (٣/ ١٥٨) وغيرهم، من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.
والحديث صححه ابن حبان رقم (٨٩٣)، والضياء في «المختارة» رقم (١٨٨٥).

(٥) (ظ ود): «وبحمده».

(٦) ليست في (ق).

(٧) انظر: «تفسير الطبري»: (١٢/ ٧٤٣ ـ ٧٤٤)، و«الدر المنثور»: (٦/ ٧١٣).

وقال ابن الأنباري[1]: «لا خلاف بين أهل اللغة، أن الصَّمد السيد الذي ليس فوقه أحد، الذي يَصْمُد إليه الناس في حوائجهم وأمورهم». واشتقاقه يدلُّ على هذا، فإنه من الجمع والقصد فهو الذي اجتمع القصد نحوه، واجتمعت فيه صفاتُ السؤدد، وهذا أصله في اللغة[2] كما قال:

ألا بَكَّرَ النَّاعِي بِخَيْرَي بَني أَسَدْ بعَمْرِو بنِ يَرْبُوعٍ وبالسَّيِّدِ الصَّمَدْ[3]

والعرب تسمِّي أشرافَها: بالصمد؛ لاجتماع قَصْد القاصدين إليه، واجتماع صفات السِّيادة فيه.

السادس: صفة تحصل من اقتران[4] أحد الاسمين والوصفين بالآخر، وذلك قدرٌ زائد على مفرديهما نحو: الغني الحميد، العفو[5] القدير، الحميد المجيد، وهكذا عامة الصفات المقترنة والأسماء المزدوجة في القرآن، فإن الغنيَّ صفة كمالٍ، والحمد كذلك، واجتماع الغِنَى مع الحَمْد كمالٌ آخر، فله ثناءٌ من غِناه، وثناءٌ من حَمْده، وثناءٌ من اجتماعهما. وكذلك: العفو القدير، والحميد المجيد[6]، والعزيز الحكيم؛ فتأمله فإنه من أشرف المعارف.

وأما صفات السَّلْب المَحْض؛ فلا تدخل في أوصافه ـ تعالى ـ إلا أن تكون متضمِّنة لثبوتٍ؛ كـ«الأحد» المتضمن لانفراده بالرُّبوبية

---

(١) في كتابه «الزاهر في معاني كلمات الناس»: (١/ ٨٣).

(٢) «في اللغة» ليست في (ق).

(٣) نُسِب لغير واحد وانظر هامش «الزاهر» رقم (٤٦).

(٤) (ق ود): «صفة في اقتران...».

(٥) (ق): «الغفور».

(٦) من قوله: «وهكذا عامة الصفات...» إلى هنا ساقط من (د).

والآلهية، و«السلام» (ظ/٤٨أ) المتضمن لبراءته من كلِّ نقصٍ يُضاد كماله، وكذلك الإخبار عنه بالسُّلوب؛ هو لتضمُّنها ثبوتًا كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فإنه متضمِّن لكمال حياته وقيُّوميَّته، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨] متضمن لكمال قدرته. وكذلك قوله: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [يونس: ٦١] متضمِّن لكمال علمه، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾﴾ [الإخلاص: ٣] متضمِّن لكمال صَمَدِيته وغِناه، وكذلك قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤] متضمن[1] لتفرده بكماله وأنه لا نظيرَ له، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] متضمِّن لعظمته، وأنه جلَّ عن أن يُدْرَك بحيثُ يُحاط به، وهذا مُطَّرِد في كلِّ ما وَصَفَ به نفسَه من السُّلوب.

ويجب أن يُعْلَم هنا أمور:

أحدها: أنَّ ما يدخل في باب الإخبار عنه ـ تعالى ـ أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، كالشيء، والموجود، والقائم بنفسه، فإن هذا[2] يُخْبر به عنه، ولا يَدْخل في أسمائه الحسنى وصفاته العُلى.

الثاني: أنَّ الصِّفه إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص؛ لم تدخل بمطلقها في أسمائه، بل يُطْلَقُ عليه منها كمالها، وهذا كالمريد، والفاعل، والصانع، (ق/ ١٦٥أ) فإن هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه، ولهذا غَلِطَ من سمَّاه بالصانع عند الإطلاق، بل هو الفعَّالُ لما يريدُ،

---

(١) (ظ ود): «متضمن علمه لتفرده».
(٢) من (ق).

فإن الإرادة والفعل والصُّنْع منقسمة، ولهذا إنما أطلقَ على نفسِه من ذلك أَكْمَلَه فِعْلاً وخَبَرًا.

الثالث: أَنَّه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدًا أن يُشْتَق له منه اسم مطلق، كما غَلِط فيه بعضُ المتأخرين، فجعل من أسمائه الحسنى: المُضِل الفاتن الماكر ـ تعالى الله عن قوله ـ فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه ـ سبحانه ـ منها إلا أفعال مخصوصة معينة، فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة، والله أعلم.

الرابع: أنَّ أسماءه الحسنى هي أعلام وأوصاف، والوصف بها لا ينافي العَلَمية، بخلاف أوصاف العباد فإنها تنافي عَلَميتهم؛ لأن أوصافهم مشتركة فَنَافَتْها العَلَمية المختصة، بخلاف أوصافه ـ تعالى ـ.

الخامس: أَنَّ الاسم من أسمائه له دلالات؛ دلالة على الذات والصفة بالمطابقة؛ ودلالة على أحدهما بالتضمُّن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم.

السَّادس: أَنَّ أسماءه الحسنى لها اعتباران: اعتبارٌ[1] من حيث الذات[2]، واعتبارٌ من حيث الصفات، فهي بالاعتبار الأول مترادفة وبالاعتبار الثاني متباينة.

السابع: أنَّ ما يُطْلَق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفيٌّ، وما يُطلق عليه من الإخبار لا يجب أن يكون توقيفيًّا، كالقديم، والشيء، والموجود، والقائم بنفسه. فهذا فَصْل الخطاب في مسألة

---

(١) سقطت من (ظ).

(٢) (ق): «الصفات» ثم كتب فوقها: «الظاهر: الأسماء».

أسمائه؛ هل هي توقيفية أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض[1] ما لم يرد به السمع.

الثامن: أنَّ الاسم إذا أُطْلِق عليه؛ جاز أن يُشْتق منه المصدر والفعل، فيُخْبر به عنه فعلاً ومصدرًا؛ نحو: السميع البصير القدير، يطلق عليه منه اسم[2] السمع والبصر والقدرة، ويُخْبر عنه بالأفعال، من ذلك نحو: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ [المجادلة: ١]. ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المرسلات: ٢٣] هذا إن كان الفعلُ متعديًا، فإن كان لازمًا لم يُخْبر عنه به، نحو: الحي، بل يُطْلق عليه الاسم والمصدر دون الفعل[3]، فلا يقال: حيي.

التاسع: أنَّ أفعال الربِّ ـ تعالى ـ صادرة عن أسمائه وصفاته، وأسماء المخلوقين صادرة عن أفعالهم، فالربُّ ـ تعالى ـ فِعَاله عن كماله. والمخلوق كمالُه عن فِعَاله، فاشْتُقَّت له الأسماء بعد (ظ/٤٨ب) أن كَمُلَ بالفعل. فالربُّ ـ تعالى ـ لم يزل كاملاً، فحصلت أفعالُه عن كماله؛ لأنه كاملٌ بذاته وصفاته، فأفعاله صادرة عن كمالِهِ كَمُل فَفَعَل، والمخلوق فَعَل فكَمُلَ الكمال اللائق به.

العاشر: إحصاء الأسماء الحسنى والعلم بها أصل للعلم بكلِّ معلوم، فإن المعلومات سواه: إما أن تكون خلقًا له ـ تعالى ـ أو أمرًا، إما عِلْم بما كوَّنه، أو عِلْم بما شَرَعَه، ومصدرُ (ق/٦٥ب) الخلقِ والأمرِ عن أسمائه الحسنى، وهما مرتبطان بها ارتباط المقتضى

---

(١) ليست في (ق).

(٢) من (ق).

(٣) «دون الفعل» ليست في (ق ود).

بمقتضيه، فالأمر كلُّه مصدره عن أسمائه الحسنى، وهذا كله حَسَن[1]، لا يخرج عن مصالح العباد والرأفة والرحمة بهم والإحسان إليهم بتكميلهم بما أمرهم به ونهاهم عنه، فأمره كلُّه مصلحَة وحِكْمة ورحمة ولطفٌ وإحسان، إذ مصدره أسماؤه الحسنى، وفعله كله لا يخرج عن العَدْل والحكمة، والمصلحة والرحمة؛ إذ مصدره أسماؤه الحسنى، فلا تفاوت في خَلْقِه ولا عَبَث، ولم يخلق خلْقَه باطلاً ولا سدًى ولا عَبَثًا، وكما أن كل موجود سواه فبإيجاده، فوجودُ من سِواه تابعٌ لوجوده تبع المفعول المخلوق لخالقه، فكذلك العلم به ـ تعالى ـ أصل للعلم بكلِّ ما سواه، فالعلم بأسمائه وإحصاؤها أصلٌ لسائر العلوم، فمن أحصى أسماءَه كما ينبغي للمخلوق أحْصَى جميعَ العلوم؛ إذ إحصاءُ أسمائه أصل لإحصاء كلِّ معلوم؛ لأن المعلومات هي من مقتضاها ومرتبطة بها، وتأمل صدور الخلق والأمر عن علمه وحكمته تعالى؛ ولهذا لا تجد فيها خللاً ولا تفاوتًا؛ لأن الخللَ الواقع فيما يأمر به العبدُ أو يفعله: إما أن يكون لجهله به أو لعدم حكمته. وأما الرب ـ تعالى ـ فهو العليم الحكيم فلا يلحق فعله ولا أمره خللٌ ولا تفاوت ولا تناقض.

الحادي عشر: أنَّ أسماءه كلَّها حُسْنى ليس فيها اسم غير ذلك أصلاً، وقد تقدَّم أن من أسمائه ما يطلق عليه باعتبار الفعل، نحو: الخالق والرزَّاق والمحيي والمميت، وهذا يدلُّ على أن أفعاله كلَّها خيرات محضة لا شرَّ فيها؛ لأنه لو فعل الشر لاشْتُق له منه اسمٌ، ولم تكن أسماؤه كلُّها حسنى، وهذا باطل، فالشرُّ ليس إليه، فكما لا

---

(١) (د): «مصدر حسن».

يدخل في صفاته ولا يلحق ذاته = لا يدخل في أفعاله، فالشرُّ ليس إليه، لا يُضَاف إليه فعلاً ولا وصفًا وإنما يدخل في مفعولاته. وفرقٌ بين الفعل والمفعول، فالشر قائم بمفعوله المباين له، لا بفعله الذي هو فعله، فتأمل هذا فإنه خفيَ[1] على كثير من المتكلِّمين، وزلَّت فيه أقدام، وضَلَّت فيه أفهام، وهدى الله أهلَ الحق لما اختلفوا فيه بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

الثاني عشر: في بيان[2] مراتب إحصاء أسمائه ـ تبارك وتعالى ـ التي من أحصاها دخل الجنة، وهذا هو قُطْب السعادة[3] ومدار النجاة والفلاح.

المرتبة الأولى: إحصاء ألفاظها وعددها.

المرتبة الثانية: فهم معانيها ومدلولها[4].

المرتبة الثالثة: دعاؤه بها، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ (ق/٦٦أ) [الأعراف: ١٨٠].

وهو مرتبتان: أحدهما: دعاء ثناء وعبادة.

والثاني: دعاء طلبٍ ومسألة.

فلا يُثْنى عليه إلا بأسمائه الحسنى وصفاته العُلَى، ولذلك لا يُسئل إلا بها، فلا يقال: يا موجود، أو يا شيء، أو يا ذات اغفر لي

---

(١) سقطت من (ظ ود)، وانظر في هذا البحث ما سيأتي: (٢/ ٧١٩ ـ ٧٢١).
(٢) من (ظ).
(٣) «وهذا هو قطب السعادة» ساقط من (د)، و«هذا» ساقط من (ق).
(٤) (ق): «ومداركها».

وارحمني!! بل يُسئل في كلِّ مطلوب باسمٍ يكون مقتضيًا لذلك المطلوب، فيكون السائل متوسِّلاً إليه بذلك الاسم. ومن تأمل أدعية (ظ/١٤٩أ) الرُّسُل، ولا سيما خاتمهم وإمامهم ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وجدَها مطابقةً لهذا.

وهذه العبارة أولى من عبارة من قال: يتخلق[١] بأسماء الله؛ فإنها ليست بعبارةٍ سديدة، وهي مُنْتَزعة من قول الفلاسفة بالتشبُّه بالإلـه[٢] على قَدْر الطاقة. وأحسنُ منها عبارة أبي الحكم بن بَرَّجان، وهي: التعبد[٣]، وأحسن منها: العبارةُ المطابقة للقرآن، وهي الدعاء المتضمن للتعبد والسؤال. فمراتبها أربعة: أشدها إنكارًا عبارة الفلاسفة، وهي: التشبُّه. وأحسن منها عبارة من قال: التخلُّق، وأحسن منها عبارة من قال: التعبُّد، وأحسن من الجميع: الدعاء، وهي لفظ القرآن.

الثالث عشر: اختلف النظار في الأسماء التي تُطْلق على الله وعلى العباد، كالحي والسميع والبصير والعليم والقدير[٤] والملك ونحوها.

---

(١) (ق): «يتملّق»! وقصد المؤلف الإشارة إلى أبي حامد الغزالي في كتابه «المقصد الأسنى».

(٢) (ظ ود): «الفلاسفة بالإلـه»، و(ق): «الفلاسفة الفلسفة التشبه...» والصواب المثبت من «المنيرية».

(٣) العبارة في (ق) محرفة إلى: «لأن الحكم برزخان وهي البعيد»! وتحرفت «برجان» في (ظ ود) إلى «برهان»!.

وابن بَرَّجان هو: أبو الحكم عبدالسلام بن عبدالرحمن بن محمد اللخمي الإشبيلي، أحد المتصوّفة ت(٥٣٦). ترجمته في: «لسان الميزان»: (٤/ ١٣)، و«الأعلام»: (٤/ ٦).

(٤) (ق): «والعزيز».

فقالت طائفة من المتكلمين: هي حقيقة في العبد، مَجاز في الرب، وهذا قول غُلاة الجهمية وهو أخبث الأقوال وأشدها فسادًا.

الثاني مقابله وهو: أنها حقيقة في الرب مجاز في العبد، وهذا قول أبي العباس النَّاشِىء[1].

الثالث: أنها حقيقة فيهما.

وهذا قول الأكثرين[2]، وهو الصواب. واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما. وللرَّب تعالى منها ما يليق بجلاله، وللعبد منها ما يليق به. وليس هذا موضع التعرض لمأخذ هذه الأقوال، وإبطال باطلها وتصحيح صحيحها، فإن الغرض الإشارة إلى أمور ينبغي معرفتها في هذا الباب، ولو كان المقصود بسطها لاستدعت سِفْرين أو أكثر.

الرابع عشر: أنَّ الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاثة اعتبارات:

اعتبار من حيث هو، مع قَطْع النظر عن تقييده بالرَّبِّ أو العبد.

الاعتبار الثاني: اعتباره مضافًا إلى الرب مختصًّا به.

الثالث: اعتباره مضافًا إلى العبد مُقَيدًا به، فما لزم الاسم لذاته وحقيقته؛ كان ثابتًا للرب والعبد، وللربِّ منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به.

---

(١) هو: أبو العباس عبدالله بن محمد بن شِرْشِيْر الأنباري، من كبار المتكلمين ت(٢٩٣).
انظر: «تاريخ بغداد»: (١٠/ ٩٢)، و«السير»: (١٤/ ٤٠).

(٢) من (ق)، وفي «المنيرية»: «أهل السنة»، وفي (د) بياض ثم كتب بخط حديث مغاير «أهل السنة».

وهذا كاسم السميع الذي يلزمه إدراك المسموعات، والبصير (ق/٦٦ب) الذي يلزمه رؤية المُبْصَرات، والعليم والقدير وسائر الأسماء، فإن شرط صحة إطلاقها: حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها.

فما لزم هذه الأسماء لِذَاتها؛ فإثباته للرب ـ تعالى ـ لا محذورَ فيه بوجهٍ، بل تثبتُ له على وجهٍ لا يماثل[1] فيه خلقَه ولا يشابههم، فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق أَلْحد في أسمائه وجَحَدَ صفات كماله. ومن أثبته له على وجهٍ يماثل فيه خلْقَه فقد شبَّهَه بخلقه، ومن شبَّه اللهَ بخلقه فقد كفر، ومن أثبته له على وجهٍ لا يماثل فيه خلقه، بل كما يليقُ بجلاله وعظمته؛ فقد بَرِىء من فَرْث التشبيه ودَمِ التعطيل[2]، وهذا طريق أهل السنة.

وما لزم الصفةَ لإضافتها إلى العبدِ وجبَ نفيه عن الله، كما يلزم حياة العبد من النوم والسِّنَةِ والحاجة إلى الغذاء ونحو ذلك. وكذلك ما يلزم إرادته من حركةِ نفسه في جلبِ ما ينتفع به ودفع ما يتضرَّر به. وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه إلى ما هو عال عليه، وكونه محمولاً به مفتقرًا إليه محاطًا به، كلُّ هذا يجب نفيه عن القدوس السلام ـ تبارك وتعالى ـ.

وما لزم الصفة من جهة اختصاصه ـ تعالى ـ بها؛ فإنه لا يثبت للمخلوق بوجهٍ، كعلمه الذي يلزمه القدم والوجوب (ظ/٤٩ب) والإحاطة بكل معلوم، وقدرته وإرادته وسائر صفاته، فإن ما يختص به منها[3] لا

---

(١) (ظ ود): «يماثله».

(٢) في هامش (د) حاشية هي: «يعني أن عقيدة أهل السنة تخرج لبنًا خالصًا من بين الدم والفرث، أي: من بين التعطيل والتشبيه. ذكر معناه مؤلفه في غير هذا».

(٣) (ق): «بنفيها».

يمكن إثباته للمخلوق، فإذا أحطت بهذه القاعدة خُبْرًا وعَقَلْتَها كما ينبغي خَلَصت من الآفتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين: آفة التعطيل، وآفة التشبيه، فإنك إذا وَفَّيت هذا المقام حقَّه من التصور أثبتَّ لله الأسماء الحسنى والصفات العُلَى حقيقة، فخلصت من التعطيل، ونفيتَ عنها خصائصَ المخلوقين ومشابهتهم، فخلصت من التشبيه، فتدبَّر هذا الموضع واجعله جُنَّتك التي ترجع إليها في هذا الباب، والله الموفق للصواب.

الخامس عشر: أنَّ الصفة متى قامت بموصوفٍ لزمها أمور أربعة: أمران لفظيان وأمران معنويان.

فاللفظيان: ثُبُوتي وسَلْبي، فالثبوتي: أن يُشتق للموصوف منها اسم، والسَّلْبي: أن يمتنع الاشتقاق لغيره.

والمعنويان: ثبوتي وسلبي، فالثبوتي: أن يعود حكمها إلى الموصوف ويخبر بها عنه[1]، والسلبي: أنه لا يعود حكمُها إلى غيره، ولا يكون خَبَرًا عنه.

وهذه قاعدة عظيمة في معرفة الأسماء والصفات، فلنذكر من ذلك مثالاً واحدًا وهي: صفة الكلام، فإنها إذا قامت بمحلٍّ كان هو المتكلِّم دون من لم تقم به، وأخبر عنه بها، وعاد حكمها إليه دون غيره، (ق/٦٧أ) فيقال: قال وأمر ونهى ونادى وناجى وأخبر وخاطب وتكلم وكلَّم، ونحو ذلك، وامتنعت هذه الأحكام لغيره، فيستدل بهذه الأحكام والأسماء على قيام الصفة به وسلبها عن غيره وعلى عدمِ قيامِها به، وهذا هو أصل السنة الذي ردُّوا به على المعتزلة والجهمية، وهو

---

(١) (ظ ود): «أنه يعود حكمها ويخبر...».

من أصح الأصول طَرْدًا وعَكْسًا.

السادس عشر: أنَّ الأسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر ولا تُحَد بعدد[1]، فإن لله ـ تعالى ـ أسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده، لا يعلمها مَلَكٌ مقرَّب ولا نبيٌّ مرسل، كما في الحديث الصحيح: **«أَسْأَلُكَ بِكُلِّ ٱسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ به نَفْسَكَ، أو أَنزَلْتَهُ في كِتَابِكَ، أو ٱسْتأْثَرْتَ بِهِ في عِلْمِ الغَيْبِ عِنْدَكَ»**[2] فجعل أسماءَه ثلاثة أقسام:

قِسْم: سَمَّى به نفسَه، فأظهره لمن شاء من ملائكته أو غيرهم، ولم ينزل به كتابه.

وقسم: أنزل به كتابه فتعرَّفَ به إلى عباده.

وقسم: استأثرَ به في علمِ غيبه، فلم يُطْلِع عليه أحدًا من خلقه، ولهذا قال: «استأثرْتَ بِهِ» أي: انفردت بعلمه، وليس المراد انفراده بالتسمِّي به؛ لأن هذا الانفراد ثابت في الأسماء التي أنزل بها كتابه.

---

(١) (ق): «ولا تعدد».

(٢) أخرجه أحمد: (١/ ٣٩١)، وابن حبان: «الإحسان»: (٣/ ٢٥٣) والحاكم: (١/ ٥٠٩)، وأبو يعلى رقم (٥٢٩٧)، والطبراني في «الكبير»: (١٠/ ٢١٠).

من طريق أبي سلمة الجُهني، عن القاسم بن عبدالرحمن، عن أبيه، عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه، به.

وأبو سلمة ذكره الحافظ في «التعجيل»: (ص/ ٤٩٠) ونقل عن الأئمة أنه مجهول، واستظهر الشيخان: أحمد شاكر في «شرح المسند»: (٥/ ٢٦٧) والألباني في «الصحيحة» رقم (١٩٨) أنه: موسى بن عبدالله الجهني، وهو ثقة، وتعقبهما المعلقون على «المسند ـ طبعة الرسالة»: (٦/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨).

والحديث ضعفه الدارقطني في «العلل»: (٥/ ٢٠١)، وصححه ابن حبان والحاكم.

ومن هذا قول النبي ﷺ في حديث الشفاعة: «**فيفتحُ عليَّ من مَحامِدِه بما لا أُحْسِنُهُ الآن**»[1] وتلك المحامد هي[2] بأسمائه وصفاته ـ تبارك وتعالى ـ. ومنه قوله ﷺ: «**لا أُحْصِي ثناءً عليكَ أنْتَ كما أَثْنَيْتَ على نَفْسِك**»[3]. وأما قوله ﷺ: «**إنَّ لله تسعةً وتسعينَ اسْمًا مَنْ أَحْصَاها دَخَلَ الجنةَ**»[4] فالكلامُ جملة واحدة. وقوله: «مَنْ أَحْصَاها دَخَلَ الجنةَ» صفةٌ لا خبر مستقبل.

والمعنى: له أسماء متعددة، مِن شأنها أن من أحصاها دخل الجنة. وهذا لا ينفي أن يكون له تعالى أسماء غيرها. وهذا كما تقول: لفلان مئة مملوكٍ قد أعدهم للجهاد، فلا ينفي هذا أن يكون له مماليك سواهم معدون لغير الجهاد، وهذا لا خلاف بين العلماء فيه.

السَّابع عشر: أن أسماءه ـ تعالى ـ منها ما يُطلق عليه مفردًا ومقترنًا بغيره وهو غالب الأسماء، كالقدير والسميع والبصير والعزيز والحكيم، وهذا يسوغ (ظ/ ٥٠أ) أن يُدعى به مفردًا ومقترنًا بغيره، فتقول: يا عزيز يا حكيم، يا غفور يا رحيم، وأن يفرد كلُّ اسم، وكذلك في الثناء عليه والخبر عنه به[5] يسوغ لك الإفراد والجمع.

ومنها مالا يطلق عليه بمفرده، بل مقرونًا بمقابله؛ كالمانع والضار والمنتقم، فلا يجوز أن يُفرد هذا عن مقابله، فإنه مقرونٌ بالمعطي

(١) أخرجه البخاري رقم (٤٤ ـ ومواضع أخرى)، ومسلم رقم (١٩٣) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ ولفظه: «فأحمده بمحامد لا أقدر عليها الآن».

(٢) تحتمل قراءتها في (ظ): «تفي».

(٣) أخرجه مسلم رقم (٤٨٦) وغيره من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٤) تقدم تخريجه ص/ ٣٠.

(٥) (ظ ود): «وبه».

والنافع[1] والعفوِّ، فهو المعطي المانع، الضار النافع، العفوُّ المنتقم، المعزُّ المذلُّ؛ لأن (ق/٦٧ب) الكمال في اقتران كلٍّ اسم من هذه بما يُقابله؛ لأنه يُرَاد به: أنه المنفرد بالربوبية وتدبير الخلق والتصرف فيهم: عطاءً ومنعًا، ونفعًا وضرًّا، وعَفْوًا وانتقامًا. وأما [أن] يُثْنى عليه بمجرَّد المنع والانتقام والإضرار؛ فلا يسوغ. فهذه الأسماء المزدوجة تجري الاسمان[2] منها مجرى الاسم الواحد الذي يمتنع فَصْل بعض[3] حروفه عن بعض، فهي وإن تعددت جارية مجرى الاسم الواحد، ولذلك لم تجيء مفردة ولم تطلق عليه إلا مقترنة فاعلمه.

فلو قلت: يا مُذِل يا ضار يا مانع، أو أخبرتَ بذلك؛ لم تكن مُثنيًا عليه ولا حامدًا له حتى تذكر مقابله.

الثَّامن عشر: أن الصفات ثلاثة أنواع: صفات كمال، وصفات نقص، وصفات لا تقتضي كمالاً ولا نقصًا، وإن كانت [القِسْمة][4] التقديرية تقتضي قسمًا رابعًا وهو: ما يكون كمالاً ونقصًا باعتبارين. والربُّ ـ تعالى ـ مُنَزَّه عن الأقسام الثلاثة وموصوف بالقسم الأول، فصفاته كلها صفات كمالٍ مَحْض، فهو موصوف من الصفات بأكملها وله من الكمال أكمله. وهكذا أسماؤه الدالة على صفاته هي أحسن الأسماء وأكملها، فليس في الأسماء أحسن منها، ولا يقوم غيرها مقامها ولا يؤدِّي معناها، وتفسير الاسم منها بغيره ليسَ تفسيرًا

---

(١) (ظ): «المانع» خطأ، وكذا في الفقرة الثانية: «يا مانع».
(٢) (ظ ود): «الأسماء».
(٣) ليست في (ق).
(٤) في الأصول: «التسمية» والصواب ما أثبتُّ.

بمرادفٍ مَحْض، بل هو على سبيل التقريب والتفهيم.

وإذا عرفت هذا؛ فله سبحانه من كلِّ صفةِ كمالٍ أحسنُ اسمٍ وأكمله وأتمه معنًى، وأبعده وأنزهه عن شائبة عيبٍ أو نقص، فله من صفة الإدراكات: العليم الخبير، دون: العاقل الفقيه. والسميع البصير، دون: السامع والباصر والناظر.

ومن صفات الإحسان: البَرُّ الرحيم الودود، دون: الرقيق والشفوق[1] ونحوهما. وكذلك: العَلِي العظيم، دون: الرفيع الشريف. وكذلك: الكريم، دون: السخي، والخالق البارىء المصوِّر، دون: الفاعل الصانع المُشَكِّل، والغفور العفوُّ[2]، دون: الصفوح الساتر. وكذلك سائر أسمائه تعالى يجري على نفسه منها أكملها وأحسنها ومالا يقوم غيرُه مقامَه، فتأمل ذلك، فأسماؤه أحسن الأسماء، كما أن صفاته أكمل الصفات، فلا تعدل عما سمَّىٰ به نفسَه إلى غيره، كما لا تتجاوز ما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله ﷺ، إلى ما وصفه به المبطلون والمعطِّلون.

التَّاسع عشر: أن من أسمائه الحسنى ما[3] يكون دالاً على عِدَّة صفات، ويكون ذلك الاسم متناولاً لجميعها تناولَ الاسم الدال على الصفة الواحدة لها كما تقدم بيانه، كاسْمِه: العظيم والمجيد والصمد، كما قال ابنُ عباس ـ فيما رواه عنه ابنُ أبي حاتم في «تفسيره»[4] ـ: «الصمد: السيد الذي (ق/٦٨أ) قد كَمُل في سؤدده، والشريف الذي قد

(١) تحرفت في (ق): «المعشوق»، وفي أكثر النسخ «الرفيق» بالفاء.
(٢) (ق): «العفوّ الرءوف».
(٣) (ق): «مالا» وهو خطأ.
(٤) (١٠/٣٤٧٤).

كَمُل في شرفه، والعظيم الذي قد كَمُل في عَظَمْته، (ظ/٥٠ب) والحليم الذي قد كَمُل في حلمه، والعليم الذي قد كَمُل في عِلْمه، والحكيم الذي قد كَمُل في حِكْمته، وهو الذي قد كَمُل في أنواع شرفه وسؤدده، وهو الله سبحانه وتعالى. هذه صفته لا تنبغي إلا له، ليس له كفوًا أحد، وليس كمثله شيء، سبحان الله الواحد القهار» هذا لفظه.

وهذا مما خَفِيَ على كثير ممن تعاطى الكلام في تفسير الأسماء الحُسْنى، ففسَّر الاسم بدون معناه، ونقصه من حيث لا يعلم، فمن لم يُحِطْ بهذا علمًا بخَسَ الاسمَ الأعظم حقَّه وهضمَه معناه، فتدبَّرْهُ.

العشرون: وهي الجامعة لما تقدَّم من الوجوه، وهو معرفة الإلحاد في أسمائه حتى لا يقع فيه. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠] والإلحاد في أسمائه هو: العدولُ بها وبحقائقها[1] ومعانيها عن الحقِّ الثابتِ لها، وهو مأخوذ من الميل كما يدلُّ عليه مادته (ل ح د). فمنه: اللَّحْد، وهو الشَّقُّ في جانب القبر الذي قد مال عن الوسط. ومنه: المُلْحِد في الدين المائل عن الحق إلى الباطل.

قال ابن السِّكِّيْت[2]: الملحد المائل عن الحق المُدْخِل فيه ما ليس منه. ومنه الملتَحَد، وهو مفتعل من ذلك. وقوله تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الكهف: ٢٧] أي: مَن تَعْدِل إليه وتهرب إليه وتلتجىء إليه وتميل[3] إليه عن غيره. تقول العرب: التحد فلان إلى فلان إذا عَدَلَ إليه.

---

(١) (ق): «بجهاتها».

(٢) لم أجد كلامه في «إصلاح المنطق»، وانظره في «اللسان»: (٣/ ٣٨٨).

(٣) (ق): «وتبتهل».

إذا عُرِفَ هذا؛ **فالإلحاد في أسمائه ـ تبارك وتعالى ـ أنواع:**

أحدها[1]: أن يسمى الأصنام بها كتسميتهم اللات من الإلٰهية، والعُزَّى من العزيز. وتسميتهم الصنمَ إلـٰهًا، وهذا إلحاد حقيقةً فإنهم عَدَلوا بأسمائه إلى أوثانهم وآلهتهم الباطلة.

الثاني: تسميته بما لا يليقُ بجلاله كتسمية النصارى له: أبًا، وتسمية الفلاسفة له: موجبًا بذاته، أو عِلَّة فاعلةً بالطبع، ونحو ذلك.

وثالثها: وصفه بما يتعالى عنه ويتقدس من النقائص، كقول أخبث اليهود: إنه فقير. وقولهم: إنه استراح بعد أن خلق خلقه. وقولهم: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأمثال ذلك مما هو إلحاد في أسمائه وصفاته.

ورابعها: تعطيل الأسماء عن معانيها وجحد حقائقها، كقول من يقول من الجهمية وأتباعهم: إنها ألفاظ مجردة[2] لا تتضمَّن صفات ولا معاني، فيطلقون عليه اسم: السميع والبصير والحي والرحيم والمتكلم والمريد[3]، ويقولون: لا حياةَ له ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا إرادة تقوم به، وهذا من أعظم الإلحاد فيها (ق/٦٨ب) عقلًا وشرعًا ولغة وفِطْرَة، وهو يقابل إلحاد المشركين، فإن أولئك أعطوا أسماءه وصفاته لآلهتهم، وهؤلاء سلبوه صفات كماله[4] وجحدوها وعطلوها، فكلاهما مُلْحِد في أسمائه.

---

(١) ليست في (ق).

(٢) (ق): «محدودة».

(٣) سقطت من (ظ ود).

(٤) (ظ ود): «سلبوا كمالَه».

ثم الجهميةُ وفروخُهم متفاوتون في هذا الإلحاد؛ فمنهم الغالي والمتوسط والمنكوب. وكلٍ من جحد شيئًا مما وصف اللهُ به نفسَه أو وصفَه به رسولُه ﷺ؛ فقد أَلحد في ذلك، فليستقلّ أو ليستكثر.

وخامسها: تشبيه صفاته بصفات خلقه، تعالى الله عما يقول المشبهون علوًّا كبيرًا. فهذا الإلحاد في مقابلة إلحاد المعطِّلة، فإن أولئك نفوا صفة كماله وجحدوها، وهؤلاء شبَّهوها بصفات خلقه، فجَمَعَهم الإلحادُ وتفرَّقت بهم طرقُه، وبرَّأ اللهُ أتباعَ رسوله ﷺ وورثته القائمين بسنته عن ذلك كلِّه، فلم يصفوه إلا بما وصفَ به نفسَه، ولم يجحدوا صفاته ولم يشبهوها بصفات خلقه، ولم يعدلوا بها عما أُنزلت (ظ/ ٥١أ) عليه لفظًا ولا معنى، بل أثبتوا له الأسماء والصفات ونفوا عنه مشابهة المخلوقات؛ فكان إثباتهم بريئًا من التشبيه[1]، وتنزيههم خليًّا من التعطيل، لا كمن شبَّه حتى كأنه يعبدُ صنمًا، أو عطَّل حتى كأنه لا يعبد إلا عَدَمًا.

وأهلُ السنة وسطٌ في النِّحَل، كما أن أهل الإسلام وسط في المِلَل، تُوْقَد مصابيحُ معارفهم من: ﴿شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٣٥]، فنسأل الله ـ تعالى ـ أن يهدينا لنوره ويسَهِّل لنا السبيل إلى الوصول إلى[2] مرضاته ومتابعة رسوله، إنه قريب مجيب.

فهذه عشرون فائدة مضافة إلى القاعدة التي بدأنا بها في أقسام ما يوصف به [الرب][3] تبارك وتعالى، فعليكَ بمعرفتها ومراعاتها،

(١) «من التشبيه» ليست في (ق).
(٢) «الوصول إلى» سقطت من (ق).
(٣) من «المنيرية».

ثمَّ اشرح الأسماء الحسنى إن وجدت قلبًا عاقلاً ولسانًا قائلاً ومحلاً قابلاً؛ وإلاَّ فالسكوت أولى بك، فجنابُ الربوبية أجلُّ وأعزُّ مما يخطر بالبال أو يعبِّر عنه المقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾ [يوسف: ٧٦] حتى ينتهي العلم إلى من أحاط بكلِّ شيءٍ علمًا. وعسى الله أن يُعين بفضله على تعليق «شرح الأسماء الحسنى»، مراعيًا فيه أحكام هذه القواعد بريئًا من الإلحاد في أسمائه وتعطيل صفاته، فهو المانُّ بفضله، والله ذو الفضل العظيم[١].

* * *

(١) من قوله: «فهذه عشرون فائدة...» إلى هنا ساقط من (ق).

فائدة[1]

المعنى المفرد لا يكون نعتًا، ونعني بالمفرد ما دَلَّ لفظُه على معنًى واحد، نحو: عِلْم وقُدْرَة؛ لأنه لا[2] رابط بينه وبين المنعوت؛ لأنه اسم جنس على حاله. فإذا قلت: «ذو علم، وذو قدرة» كان الرابط: ذو.

فإذا قلت: «عالم وقادر» كان الرابط: الضمير[3]، فكل نعت وإن كان مفردًا في لفظه فهو دال على مَعْلُومَين[4]: حاملٍ ومحمولٍ، فالحامل هو: الاسم المضمر، والمحمول هو: الصفة.

وإنما أُضْمِر في الصفة ولم يُضْمَر في المصدر وهو الصفة في الحقيقة؛ لأن هذا الوصف مشتق من الفعل، والفعل هو الذي يُضْمَر فيه دون المصدر؛ لأنه إنما صِيْغ من المصدر، ليُخْبَر به عن فاعل، فلابد له مما صِيْغ لأجله إما ظاهرًا وإما مضمرًا، ولا كذلك المصدر؛ لأنه اسم جنس فحكمه حكم سائر الأجناس، ولذلك يُنعت الاسم بالفعل لتحمله الضمير.

فإن قلت: فأيهما هو الأصل في باب النعت؟.

قلت: الاسم أصل للفعل في باب النعت، والفعل أصل لذلك الاسم في غير باب النعت. وإنما قلنا ذلك؛ لأن حكم النعت (ق/٦٩أ) أن

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٠٧).

(٢) سقطت من (ظ ود).

(٣) في «النتائج»: «الضمير المستتر فيه العائد على ما قبله».

(٤) (ق): «معنيين».

يكون جاريًا على المنعوت في إعرابه؛ لأنه هو مع زيادة معنًى، ولأن الفعل أصله أن يكون له صدر الكلام؛ لعمله في الاسم، وحقُّ العامل التقدُّم لاسيما إن قلنا: إن العامل في النعت هو العامل في المنعوت. وعلى هذا؛ لا يُتَصوَّر أن يكون الفعل أصلاً في باب النعت[1]؛ لأن عوامل الأسماء لا تعمل في الأفعال.

فعلى هذا؛ لا ينبغي أن يُنْعت النعت، فتقول: «مررتُ برجل عاقل كريم»، على أن يكون «كريم» صفة لعاقل بل لرجل؛ لأن النعت يُنْبىء عن الاسم المضمر وعن الصفة، والمضمر لا يُنْعَت، ولأنه قد صار بمنزلة الجملة من حيث دلَّ على الفعل والفاعل، والجملة لا تُنْعَت؛ ولأنه يجري مجرى الفعل في رفعه الأسماء، والفعل لا يُنْعت. قاله ابنُ جني.

وبَعْدُ؛ فلا يمتنع أن يُنْعت النعت إذا جَرَى النعت الأول مجرى الاسم الجامد، ولم يُرَد به ما هو جارٍ على الفعل.

(ظ/٥١ب) **فصل**[2]

ولمَا عُلِم من افتقاره إلى الضمير [فإنه][3] لا يجوز إقامة النعت مقام[4] المنعوت لوجهين:

أحدهما: احتماله الضمير؛ فإذا حذفت المنعوت لم يبق للضمير ما يعود عليه.

---

(١) من قوله: «هو العامل...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/٢٠٨).
(٣) من «النتائج».
(٤) (ظ ود): «من».

الثاني: عموم الصفة، فلابد من بيان الموصوف بها ما هو؟.

فإن أجريتَ الصفة مجرى الاسم مثل: «جاءني الفقيه، و: جالست العالم»، خرج عن الأصل الممتنع وصار كسائر الأسماء. وإن جئت بفعلٍ يختص بنوع من الأسماء وأعملته في نوع يختص بذلك النوع، كان حذفُ المنعوت حسنًا، كقولك: «أكلتُ طيِّبًا، ولبست ليِّنًا، وركبتُ فارهًا»، ونحوه: «أقمتُ طويلاً، وسِرت سريعًا»؛ لأن الفعل يدل على المصدر والزمان(١)، فجاز حذف المنعوت هٰهنا لدلالة الفعل عليه.

وقريبٌ منه قوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ مُبِينٌ﴾ [الصافات: ١١٣] لدلالة الذرية على الموصوف بالصفة.

وإن كان في كلامك حكمٌ منوطٌ بصفة [اعتمدَ](٢) الكلامُ على تلك واستغنى عن ذكر(٣) الموصوف، كقولك: مؤمن خير من كافر، و: غني أحْظَى من فقير، و: المؤمن لا يفعل كذا، و: ﴿لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [الأعراف: ٧]، «**والمؤمنُ يَأكُلُ في مِعًى وَاحِدٍ والكَافِرُ يَأكُلُ في سَبْعَةِ أَمْعَاءٍ**»(٤)، وقولهم:

وَأَبْيَضَ كالمِخْرَاق. . . . البيت(٥).

---

(١) «النتائج»: «وكثرة الزمان».

(٢) (ق): «احتمل» والمثبت من «النتائج».

(٣) من قوله: «الموصوف بالصفة. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٥٣٩٣)، ومسلم رقم (٢٠٦٠) من حديث عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٥) وتمامه: * وأبيض كالمِخْراق بلَّيت حدَّه *.
انظر: «لسان العرب»: (١٠/٧٦).

وقول الآخر: وأَسْمَرَ خَطِّيٌّ. . .[1].

لأن الفخر والمدح إنما يتعلق بالصفة دون الموصوف، فمضمون هذا الفصل ينقسم خمسة أقسام:

* نعتٌ لا يجوز حذف منعوته، كقولك: لقيت سريعًا[2]، و: ركبت خفيفًا.

* ونعت يجوز حذف منعوته[3] على قُبْحٍ، نحو: لقيتُ ضاحكًا، و: رأيتُ جاهلاً، فجوازه لاختصاص الصفة بنوع واحد من الأسماء.

* وقسم يستوي فيه الأمران، نحو: أكلتُ طيبًا، و: ركبت فارهًا، و: لبست ليِّنًا، و: شربت عذبًا؛ لاختصاصِ الفعلِ بنوع من المفعولات.

* وقسم يقبح فيه ذكر (ق/٦٩ب) الموصوف؛ لكونه حشوًا في الكلام، نحو: أكرم الشيخ، ووقِّر العالم، وأرفق بالضعيف، وارحم المسكين، وأعط الفقير، وأكرم البر، وجانب الفاجر، ونظائره؛ لتعليق الأحكام بالصفات واعتمادها عليها بالذكر.

* وقسم لا يجوز فيه ألبتة ذكر الموصوف، كقولك: «دابة، وأبطح وأجرع، وأبرق ـ للمكان ـ وأسود ـ للحية ـ وأدهم ـ للقيد ـ وأخيل ـ للطائر ـ». فهذه في الأصول نعوتٌ، ولكنهم لا يجرونها[4] نعتًا على

---

(١) وتمامه:

وأسمر خطِّيٌّ كأنّ سِنَانَه شِهابُ غضًى شيَّعته فتَلَهَّبا

انظر: «الأصمعيات»: (ص/ ٢٦٦) ونَسَبه إلى ربيعة بن مقروم الضبِّي.

(٢) (ق): «شريفًا».

(٣) من قوله: «كقولك: . . .» إلى هنا ساقط من (د).

(٤) (ظ ود): «يجوزونها».

منعوت، فَنَقِفُ عندما وقفوا، ونترك القياسَ إذا تركوا.

فائدة بديعة[١]

إذا نُعِتَ الاسم بصفة هي لسببه[٢]، ففيه ثلاثة أوجه:

أحدها: ـ وهو الأصل ـ أن تقول: «مررتُ برجلٍ حسنٌ أبوه» بالرفع[٣]؛ لأن الحُسْن ليس صفة له فيجري عليه، وإنما ذُكِرَت الجملة ليُمَيَّز بها بين الرجل وبين من ليس عنده أبٌ كأبيه، فلما تميز بالجملة من غيره صارت في موضع النعت. وتدرَّجوا من ذلك إلى أن قالوا: «حسنٍ أبوه»، بالجر[٤]، وأجْرَوه نعتًا على الأول، وإن كان للأب[٥]، من حيثُ تميز به وتخصص كما يتخصص بصفة نفسه.

والوجه الثالث: «مررت برجل حسنِ الأب»، فيصير نعتًا للأول، ويضمر فيه ما يعود عليه، حتى كأن الحُسْنَ له، وإنما فعلوا ذلك مبالغة وتقريبًا للسبب، وحذفًا للمضاف وهو الأب، وإقامة المضاف إليه مُقامه وهو الهاء، فلما قام الضمير مَقامَ الاسم المرفوع صار ضميرًا مرفوعًا، فاستتر في الفعل، فقلت: «برجل حسن»، ثم أضفته إلى السبب (ظ/٥٢أ) الذي من أجله صار[٦] حسنًا وهو الأب، ودخول الألف واللام على السبب إنما هي لبيان الجِنس.

---

(١) «نتائج الفِكر»: (ص/ ٢١٠).
(٢) (ق ود): «كسبية»، و(ظ): «كسببه» والتصويب من «النتائج».
(٣) ليست في (ق).
(٤) هذا الوجه الثاني.
(٥) (ق ود): «الأب».
(٦) (ظ ود): «كان».

وهذا الوجه لا يجوز إلا في الموضع الذي يجوز[1] فيه حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وذلك غير مُطَّرد الجواز، وإنما يجوزُ حيث يقصدون المبالغة وتفخيم الأمر، وإن بَعُد السبب كان الجواز أبعدَ، كقولك: «نابح [كلب الجار][2]، وصاهل فرس العبد».

وما امتنع في هذا الفصل، فإنه يجوز في الفصل الذي قبله، من حيث لم يقيموا فيه مضافًا مقام المضاف إليه[3].

وإنما حكمنا باختلاف المعاني في هذه الوجوه الثلاثة، من حيثُ اختلفَ اللفظ فيها؛ لأن الأصل أن لا يختلف لفظان إلا لاختلاف معنًى، ولا يُحْكَم باتحادِ المعنى مع اختلاف اللفظ إلا بدليل. **فمعنى الوجه الأول**: تمييز الاسم من غيره بالجملة التي بعده. **ومعنى الوجه الثاني**: تمييز الاسم من غيره مع انجرار الوصف إليه بمدح أو ذم. **ومعنى الوجه الثالث**: نقل الصفة (ق/ ٧٠أ) كلِّها إلى الأول على حذف المضاف مع تبيين السبب الذي صيره كذلك.

وأكثر ما يكون هذا الوجه فيما قرب سببُه جدًّا، نحو: «عظيم القَدْر، وشريف الأب»؛ لأن شَرَف الأب شرفٌ له، وكذلك القَدْر والوجه، وهٰهنا يَحْسُن حذفُ المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه.

فائدة[4]

إن قيل: لِمَ اكتسبَ المضاف التعريفَ من المضاف إليه، ولم

---

(١) (ق): «لا يجوز» تحريف.

(٢) في النسخ: «الكلب» والمثبت من «النتائج».

(٣) كذا في النسخ و«النتائج» وأصلحه محققه إلى: «. . . فيه مضافًا إليه مُقام المضاف».

(٤) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢١٦).

يكتسب المضافُ إليه التنكيرَ من المضاف؟ وهو مقدَّم عليه في اللفظ، لاسيما والتنكير أصل في الأسماء، والتعريف فرعٌ عليه؟.

قيل: الجواب من وجهين:

أحدهما: أنهم قد غَلَّبوا حكم المعرفة على النكرة في غير هذا الموطن[1]، نحو: «هذا زيدٌ ورجلٌ ضاحِكَيْن»، على الحال. ولا يجوز: ضاحكان، على النعت، تغليبًا لحكم المعرفة؛ لأنهم رأوا الاسم المعرفة يدل على معنيين: الرجل وتعيينه، والشيء وتخصيصه من غيره، والنكرة لا تدل إلا على معنًى مفرد، فكان ما يدل على معنيين[2] أقوى مما يدل على معنًى واحد. وهذا أصل نافع[3] فَحَصِّلْهُ.

الثاني: أن المضاف إليه بمنزلة آلة التعريف، فصار كالألف واللام. ألا ترى أنك إذا قلتَ: غلام زيد، فهو بمنزلة قولك: الغلام، لمن تعرفه بذلك. وكذلك إذا قلتَ: كتاب سيبويه، فهو بمنزلة قولك: الكتاب، وكذلك إذا قلتَ: سلطان المسلمين، بمنزلة قولك: السلطان، فتعريفه باللام في أَوَّله، وتعريفه بالإضافة من آخره.

فإن قيل: فإذا اكتسب التعريفَ من المضاف إليه، فكان ينبغي أن يُعْطَى حكمه.

قيل: وإن استفاد منه التعريف، لم يستفد منه خصوصية تعريفه، وإنما اكتسب منه تعريفًا آخر كما اكتسب من لام التعريف. ألا ترى أنه إذا أُضِيْف إلى المُضْمَر لم يكتسب منه الإضمار، وإذا أُضِيْف إلى

---

(١) (ظ ود): «الموضع».
(٢) من قوله: «الرجل وتعيينه...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) (ق): «واحد»!.

المبهم لم يكتسب منه الإبهام، فلا الأولُ اقتبسَ من الثاني خصوصية تعريفه، ولا الثاني اقتبسَ من الأول تنكيْرَه، والمضاف إليه في ذلك كالآلة الدَّاخلة على الاسم.

فائدة

من كلام السهيلي[1] ـ رحمه الله ـ: «الكلام هو تعبير عما في نفس المتكلِّم من المعاني، فإذا أَضمر ذلك المعنى في نفسه ـ أي: أخفاه ـ ودل (ظ/٥٢ب) المخاطبَ عليه بلفظ خاص، سُمِّي ذلك اللفظ: ضميرًا، تسمية له باسم مدلوله. ولا يقال: فكان ينبغي أن يسمَّى كل لفظ ضميرًا على ما ذكرتم؛ لأن هنا مراتب ثلاثة:

أحدها: المعنى المضمر، وهو[2] حقيقة الرجل مثلاً.

والثاني: اللفظ المميز له عن غيره، وهو زيد وعَمْرو.

والثالث: اللفظ المعبِّر عن هذا الاسم الذي إذا أُطْلِق كان المراد به ذلك الاسم، بخلاف قولك: زيد وعَمْرو[3]، فإنه ليس ثَمَّ إلا لفظ ومعنى، فخصُّوا (ق/٧٠ب) اسم الضمير[4] بما ذكرناه. والمضمرات في كلامهم نحو ستين ضميرًا وأحوالها معلومة، لكن ننبه على أسرارها من أحكام المضمرات.

اعلم أن المتكلم لما استغنى عن اسمه الظاهر في حال الإخبار، لدلالة المشاهدة عليه، جعل مكانه لفظًا يومىء به إليه، وذلك اللفظ

---

(١) في «نتائج الفكر»: (ص/٢١٨).
(٢) سقطت من (ظ ود).
(٣) من قوله: «والثالث: . . .» إلى هنا ساقط من (د).
(٤) (ظ ود): «المصدر».

مؤلف من «همزة ونون»؛ أما الهمزة؛ فلأن مخرجها من الصدر، وهو أقرب مواضع الصوت إلى المتكلِّم، إذ المتكلم في الحقيقة محله وراء حبل الوريد. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾[1] [ق: ١٦]، ألا تراه يقول: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [ق: ١٨] يعني: ما يلفظ المتكلِّم، فدل على أن المتكلم أقرب شيءٍ إلى حبل الوريد، فإذا كان المتكلم على الحقيقة محله هناك، وأردت من الحروف ما يكون عبارة عنه، فأولاها بذلك ما كان مَخْرَجه من جهته، وأقرب المواضع إلى مَحَلِّه، وليس إلا «الهمزة أو الهاء»، والهمزة[2] أحق بالمتكلم لقوّتها بالجهر والشدة وضعف الهاء بالخفاء، فكان ما هو أجهر وأَقْوى أَوْلى بالتعبير عن اسم المتكلِّم الذي الكلام صفة له، وهو أحقُّ بالاتصاف به.

وأما تآلفها مع النون؛ فلما كانت الهمزة بانفرادها لا تكون اسمًا منفصلاً، كان أولى ما وصلت به «النون» أو حروف المد واللين، إذ هي أمهات الزوائد، ولم تكن حروف المد مع «الهمزة» لذهابها عند التقاء الساكنين، نحو: أنا الرجل، فلو حُذِف الحرف الثاني لبقيت «الهمزة» في أكثر الكلام منفردة مع لام التعريف، فتلتبس بالألف التي هي أخت اللام، فيختل أكثرُ الكلام، فكان أولى ما قرن به «النون»؛ لقربها من حروف المد واللين، ثم بيَّنوا النون ـ لخفائها ـ بالألف في حال السكت، أو بـ«ها» في لغة من قال: إنه.

ثم لما كان المخاطب مشاركًا للمتكلم في معنى[3] الكلام؛ إذ

---

(١) سقطت الآية من (ظ ود).
(٢) سقطت من (ظ ود).
(٣) (ظ ود): «حال معنى».

الكلام مبدؤه من المتكلم ومنتهاه عند المخاطَب، ولولا المخاطَب ما كان كلام المتكلم لفظًا مسموعًا، ولا احتاج إلى التعبير عنه، فلما اشتركا في المقصود بالكلام وفائدته، اشتركا في اللفظ الدالِّ على الاسم الظاهر، وهو الألف والنون، وفُرِّقَ بينهما بالتاء خاصة. وخُصَّت «التاء» بالمخاطب لثبوتها علامة لضميره في: «قمت»، إلا أنها هنا اسم، وفي «أنت» حرف.

فإن قلت: فهي علامةٌ لضمير المتكلم في «قمت»[1]، فلِمَ كان المخاطَب أَوْلى بها؟.

قلت: الأصل في التاء للمخاطب، وإنما المتكلم دخيل عليه، ولما كان دخيلاً عليه خَصُّوه[2] بالضم؛ لأن فيه من الجمع والإشارة (ق/ ٧١أ) إلى نفسه ما ليس في الفتحة، وخَصُّوا المخاطَب بالفتح؛ لأن في الفتحة من الإشارة إليه ما ليس في الضمة، وهذا معلوم في الحسِّ.

وأما ضمير المتكلم المخفوض فإنما كان «ياءً»؛ لأن الاسم الظاهر لما تُرِكَ لفظُه استغناءً، ولم يكن بُدٌّ من علامةٍ دالَّة عليه، كان أولى الحروف بذلك حرفًا من حروف الاسم المضمر[3]، وذلك لا يمكن لاختلاف أسماءِ المتكلِّمين، وإنما أرادوا علامة تختص بكلِّ متكلِّم (ظ/ ٥٣أ) في حال الخفض، والأسماء مختلفة الألفاظ متفقة في حال الإضافة إليها[4] في الكسرة التي هي علامة الخفض، إلا أن الكسرة لا تستقل بنفسها حتى تُمَكَّن فتكون «ياء»، فجعلوا «الياء»

---

(١) من قوله: «إلا أنها...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) (ق): «خصوها» و(ظ): «خصوصًا»، والمثبت من (النتائج ود).
(٣) كذا في النسخ و«النتائج» واستظهر محققه أن صوابها: «المُظْهَر».
(٤) الأصول: «إلى الياء».

علامة لكل متكلِّم مخفوض، ثم شركوا النصب مع الخَفْض في علامة الإضمار، لاستوائهما في المعنى، إلا أنهم زادوا نونًا في ضمير المنصوب، وقاية للفعل من الكسر.

وأما ضمير المتكلم المتصل، فعلامتُه «التاء» المضمومة، وأما المتكلمون فعلامتهم «نا» في الأحوال كلِّها.

وسِرُّه: أنهم لما تركوا الاسم الظاهر وأرادوا من الحروف ما يكون علامة [للمخاطَب][1] عليه أخذوا من الاسم الظاهر ما يشترك جميع المتكلمين فيه في حال الجمع والتثنية، وهي «النون» التي في آخر اللفظ، وهي موجودة في التثنية والجمع رفعًا ونصبًا وجرًّا، فجعلوها علامة للمتكلمين جمعًا كانوا أو اثنين، وزادوا بعدها ألفًا كيلا تشبه التنوين أو النون الخفيفة، ولحكمة أخرى وهي القرب من لفظ «أنا»؛ لأنها ضمير[2] المتكلمين، «وأنا» ضمير متكلم، فلم يسقط[3] من لفظ «أنا» إلا الهمزة التي هي أصل في المتكلِّم الواحد، وأما جمع المتكلِّم وتثنيته ففرع طارىء على الأصل، فلم تمكن[4] فيه الهمزة التي تقدم اختصاصها بالمتكلم، حتى خُصَّت به في «أفعل»، وخص المخاطب بالتاء في «تفعل»، لما ذكرناه.

وأما ضمير المرفوع المتصل؛ فإنما خص بـ«التاء»؛ لأنهم حين

---

(١) من «النتائج».

(٢) (ظ ود): «من ضمير».

(٣) «فلم يسقط» ليست في (ظ ود).

(٤) «النتائج ود»: «تكن».

أرادوا حرفًا يكون علامة على الاسم الظاهر المستغنى عن ذكره، كان أولى الحروف بذلك حرفًا من الاسم، وهو يختلف كما تقدم، فأخذوا من الاسم ما لا تختلف الأسماء فيه في حال الرفع، وهي الضمة، وهي لا تستقلُّ بنفسها ما لم تكن واوًا، ثم رأوا الواو لا يمكن تَعَاقُب الحركات عليها؛ لثقلها وهم يحتاجون إلى الحركات في هذا الضمير، فرقًا بين المتكلِّم، والمخاطَب المؤنث، والمخاطَب المذكر، فجعلوا «التاء» مكان «الواو»؛ لقربها من مخرجها، ولأنها قد تبدل منها في كثير من الكلام؛ كـ«تُرَاث وتُخَمة». فاشترك ضمير المتكلم والمخاطب في «التاء»، كما اشتركا في «الألف والنون» من «أنا» و«أنت»؛ لأنهما شريكان في الكلام، لأن الكلام من حيث كان للمخاطَب (ق/٧١ب) كان لفظًا، ومن حيث كان للمتكلِّم كان معنًى. ثم وقع الفرق بين ضميريهما بالحركة دون الحروف، لما تقدم.

وأما ضمير المخاطَب نصبًا وجرًّا؛ فكان «كافًا» دون «الياء»؛ لأن الياء قد اختص بها المتكلِّم نصبًا وخفضًا، فلو أمكنت فيه الحركات أو وُجِد ما يقوم مقامها في البدل كما كانت التاء مع الواو، لاشترك المخاطَب مع المتكلم في حال الخفض، كما اشترك معه في التاء في حال الرفع، فلما لم يكن ذلك ولم يكن بُدٌّ من حرف يكون علامةَ إضمار كانت الكاف أحق بهذا الموطن؛ لأن المخاطبين وإن اختلفت أسماؤهم الظاهرة فكل واحدٍ منهم مُكَلَّم ومقصود بالكلام الذي هو اللفظ، ومن أجله احتيج إلى التعبير بالألفاظ عما في النفس، فجعلت الكاف[1] المبدوء بها في لفظ الكلام علامة إضمار المخاطب، ألا تراها لا تقع علامة إضمار له إلا بعد كلام كالفعل والفاعل، نحو:

---

(١) (ظ ود): «فجعل الكلام».

أكرمتك؛ لأنها كلام، والفعل وحده ليس كلامًا، فلذلك لم تكن علامة المضمر «كافًا» إلا بعد كلام من فعل وفاعل، أو مبتدأ وخبر.

فإن قيل: (ظ/٥٣ب) فالمتكلم أيضًا هو صاحب الكلام، فهو أحق بأن تكون الكاف المأخوذة من لفظ الكلام علامة لاسمه[١]؟.

قيل: «الكاف» لفظ فهي أحق بالمخاطب؛ لأن الكلام إنما لُفِظَ به من أَجْلِه.

وأما ضمير الغائب المنفصِل[٢] فـ«هاء» بعدها «واو»؛ لأن الغائب لما كان مذكورًا بالقلب، واستغنى عن اسمه الظاهِر بتقدمه، كانت الهاء التي مخرَجُها من الصَّدْر قريبًا من مَحلِّ الذكر، أولى بأن تكون عبارةً على مذكور بالقلب[٣]، ولم تكن «الهمزة»؛ لأنها مجهورة شديدة، فكانت أولى بالمتكلم الذي هو أظهر، والهاء ـ لخفائها ـ أولى بالغائب الذي هو أخْفَى وأبطن. ثم وُصِلَت بالواو؛ لأنه لفظ يُرْمَز به إلى المخاطَب، ليُعْلَم ما في النفس من مذكور، والرمز بالشفتين، والواو مخرجها من هناك، فخُصَّت بذلك.

ثم طردوا أصلهم في ضمير الغائب المنفرد فجعلوه في جميع أحواله «هاءً»؛ إلا في الرفع، وإنما فعلوا ذلك لأنهم رأوا الفرقَ بين الحالات واقعًا باختلاف حال الضمير؛ لأنه إذا دخل عليها حرف الجر كسرت «الهاء» وانقلبت واوه ياءً، وإذا لم يدخل عليه بقيَ مضمومًا على أصله، وإذا كان في حال الرفع لم يكن له علامة في

(١) (ظ ود): «مأخوذة من اسمه».
(٢) (ظ ود): «المتصل».
(٣) من قوله: «واستغنى عن اسمه...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

اللفظ؛ لأن الاسم الظاهر قبل الفعل عَلَم ظاهر يغني المخاطَب عن علامة إضمار في الفعل، بخلاف المتكلم والمخاطب؛ لأنك تقول في الغائب: زيدٌ قائم، فتجد الاسم الذي يعود عليه الضمير موجودًا ظاهرًا في اللفظ، ولا تقول في المتكلم: زيدٌ قمتُ، ولا في المخاطب: زيد (ق/٧٢أ) قمتَ، فلما اختلفت أحوال الضمير الغائب لسقوط علامته في الرفع، وتغير الهاء بدخول حروف الخفض، قام ذلك عندهم مقامَ علامات الإعراب في الظاهر، أو ما هو بمنزلتها في المضمر، كالتاء المبدلة من الواو، والياء [المنْبِئَة عن][1] الكسرة، والكاف المختصة بالمفعول والمجرور الواقعين بعد الكلام التام، ولا يقع بعد الكلام إلا منصوب أو مجرور، فكانت الكاف المأخوذة من لفظ الكلام علامة على المنصوب والمجرور إذا كان مخاطبًا.

وأما «نحن» فضمير منفصل للمتكلمين تثنيةً وجمعًا، وخُصَّت بذلك لما لم يمكنهم التثنية والجمع في المتكلم المضمر؛ لأن حقيقةَ التثنية ضمُّ شيءٍ إلى مثله في اللفظ، والجمع ضم شيء إلى أكثر منه مما يماثله في اللفظ؛ فإذا قلت: زيدان، فمعناه: زيد وزيد، و«أنتم»، معناه: أنت وأنت وأنت، والمتكلم لا يمكنه أن يأتي باسم مثنى أو مجموع في معناه؛ لأنه لا يمكنه أن يقول: «أنا أنا[2]» فيضم إلى نفسه مثله في اللفظ، فلما عدم ذلك، ولم يكن بُدٌّ من لفظ يشير إلى ذلك المعنى، وإن لم يكنه في الحقيقة، جاءوا بكلمة تقع على الاثنين والجَمْع [لاشتراك التثنية والجمع] في هذا الموطن. ثم كانت

---

(١) (ق): «المثبته و»! والمثبت من «النتائج».

(٢) «أنا» الثانية سقطت من (ق)، والاستدراك من «النتائج» وكذا ما سيأتي بين المعقوفات في هذه الفقرة.

الكلمة آخرها نونًا وفي أولها، إشارةً إلى الأصل المتقدم الذي لم يمكنهم الإتيان به، وهو تثنية «أنا»، التي هي بمنزلة عطف اللفظ على مثله، فإذا لم يُمكنهم ذلك في[1] اللفظ مثنًّى، كانت النون المكررة تنبيهًا عليه وتلويحًا عليه. وخُصَّت النونُ بذلك دون الهمزة؛ لما تقدم من اختصاص ضمير [الجمع] بالنون، وضمير المتكلِّم بالهمزة، ثم جعلوا بين النونين «حاءً» ساكنة لقربها من مخرج الألف الموجودة في ضمير المتكلم قبل النون وبعدها، ثم بنوها على الضم ـ دون الفتح والكسر ـ إشارةً إلى أنه ضمير مرفوع.

وشاهِدُه ما قلناه في الباب[2] ـ من دلالة الحروف [المقطعة][3] على المعاني والرمز بها إليها ـ وقوعُ ذلك في منثور كلامهم ومنظومه. فمنه:

* قلتُ لها: قِفِي قالت: قاف[4] *

ومنه: ألاتا؟ فيقول الآخر: ألافا. يعني: ألا ترتحل، فيقول: ألا فارتحل. ومنه:

بـالخيـرِ خيـرات وإن شـرًّا فـا ... ولا أريـدُ الشـرَّ إلا أن تـا[5]

---

(١) ليست في «النتائج».

(٢) من قوله: «والرمز بالشفتين...» ص/٣١٣، إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٣) (ق): «اللفظية».

(٤) وتمامه: * لا تَحْسَبِينا قد نَسِيْنا الإيْجاف *.

وهو للوليد بن عقبة بن أبي مُعيط، انظر «شرح شواهد الشافية»: (٤/ ٢٧١)، ومعنى قاف: أي: أقف.

(٥) الرجز للقيّم بن أوس، وهو من شواهد «الكتاب»: (٢/ ٦٢) وانظر: «شرح شواهد الشافية»: (٤/ ٢٦٤)، و«النوادر»: (ص/ ١٢٦) لأبي زيد.

والمعنى: إن شرٌّ فشر، ولا أُريد الشرَّ إلا أن تشاء.

وكقولهم: «مَهْيَم» في: ما هذا يا امرؤ؟ و«أَيْشٍ» في: أيُّ شيءٍ؟ و«م الله» في: أيمن الله.

ومن هذا الباب: حروف التهجِّي في أوائل السور.

وقد رأيتُ لابن فُورَك[1] نحوًا من هذا في اسم الله، قال: الحكمة في وجود الألف في أوله: أَنها من أقصى مخارج الصوت قريبًا من القلب الذي هو محل المعرفة إليه، ثم الهاء في آخره مخرجها من هناك أيضًا؛ لأن المبتدأ منه والمعاد إليه (ق/٧٢ب)، والإعادة أهونُ من الابتداء، وكذلك لفظ الهاء أهون[2] من لفظ الهمزة. هذا معنى كلامه، فلم نقُل ما قلناه في المضمرات إلا اقتضابًا من أصول أئمة النحاة[3] واستنباطًا من قواعد اللغة.

فتأمَّل هذه الأسرار ولا يُزَهِّدَنَّك فيها نُبُوُّ[4] طباعِ أكثر الناس عنها، واشتغالهم[5] بظاهرٍ من الحياة الدنيا عن الفِكْرِ فيها والتنبيه عليها؛ فإني لم أفحص عن هذه الأسرارِ وخَفِيِّ التعليل في الظواهر والإضمار، إلا قصدًا للتفكُّر والاعتبار في حكمة من خَلَق الإنسانَ وعلَّمه البيان. فمتى لاحَ لكَ من هذه الأسرار سِرٌّ، وكَشَفَ لك عن

---

(١) هو: أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك الأصبهاني المتكلِّم صاحب التصانيف ت(٤٠٦).
انظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٧٢)، و«السير»: (١٧/ ٢١٤).

(٢) تحرفت في (ظ ود): «وكذلك لفظًا أهون».

(٣) في «النتائج»: «إلا اقتضابًا من أصول السلف» فحذفها المؤلف وأثبت ما ترى، وفيه لفتة لا تخفى.

(٤) سقطت من (ق).

(٥) (ظ): «واستغناؤهم».

مكنونها فِكْرٌ؛ فاشكر الواهبَ للنُّعمَىٰ، ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾ [طه: ١١٤].

فائدة بديعة[(١)]

الاسم من «هذا» الذال وحدها دون الألف على أصح القولين، بدليل سقوط الألف في التثنية والمؤنث، وخُصَّت الذال بهذا الاسم؛ لأنها من طرف اللسان، والمبهم مشارٌ إليه، فالمتكلم يشير نحوه بلَفْظِه أو بيده، ويُشِير مع ذلك بلسانه، فإن الجوارحَ خَدَمُ القلب، فإذا ذهبَ القلبُ[(٢)] إلى شيءٍ ذهابًا معقولاً ذهبت الجوارحُ نحوه ذهابًا محسوسًا.

والعمدة في الإشارة في مواطن التخاطب على اللسان، ولا يمكن إشارته إلا بحرف يكون مخرجه من عَذَبَةِ اللسان[(٣)] التي هي آلة الإشارة دون سائر أجزائه، فأما «الذال» أو «الثاء»؛ فالثاء مهموسة رخوة، فالمجهور أو الشديد من الحروف أولى منها للبيان، والذال مجهورة فخُصَّت بالإشارة إلى الذكور[(٤)]، وخُصَّت التاء بالإشارة إلى المؤنث؛ لأجل الفرق، وكانت «التاء» به أولى لهمسها وضعف المؤنث؛ ولأنها قد ثَبَتَت[(٥)] علامة التأنيث في غير هذا الباب، ثم بَيَّنُوا حركةَ الذَّالِ بالألف[(٦)]، كما فعلوا في النون من «أنا»، وربما

---

(١) «نتائج الفِكْر»: (ص/ ٢٢٧).
(٢) (ظ ود): «الباب».
(٣) أي: طرفه.
(٤) (ظ ود): «النتائج»: «المذكور»!.
(٥) (ق): «قلبت».
(٦) سقطت من (ق).

شَرَّكوا المؤنث مع المذكر في الذال فاكتفوا بالكسرة [والياء][1] فرقًا بينهما، وربما اكتفوا بمجرَّد لفظ التاء في الفرق [بينهما][2]، وربما جمعوا بين لفظ التاء والكسرة (ظ/٥٤أ)، حرصًا على البيان.

وأما في المؤنث الغائب؛ فلابد من لفظ التاء مع الكسرة؛ لأنه أحوج إلى البيان، لدلالة المشاهدة على الحاضر، فتقول: «تيك»، وربما زادوا اللام توكيدًا ـ كما زادوها في المذكر الغائب ـ إلا أنهم سكنوها في المؤنث لئلا تتوالى الكَسَرات مع التاء، وذلك ثقيل عليهم، وكانت اللام أولى بهذا الموطن حين أرادوا الإشارة إلى البعيد، فكثرت الحروف حين كثرت مسافة هذه الإشارة، وقلَّلوها حين قَلَّت؛ لأن اللام قد وُجِدَت في كلامهم (ق/٧٣أ) توكيدًا، وهذا الموطن موطن توكيد، وقد وُجِدت بمعنى الإضافة للشيء، وهذا الموطن شبيه بها؛ لأنك إذا أومأت إلى الغائب بالاسم المبهم، فأنت مُشيرٌ إلى من تخاطب ومقبل عليه لينظر إلى من تشير، إما[3] بالعين وإما بالقلب؛ ولذلك جئتَ بكاف الخطاب فكأنك تقول له: لك أقول، ولك أرمز بهذا الاسم. ففي اللام طَرَف من هذا المعنى، كما كان ذلك في الكاف، وكما لم تكن الكاف هٰهنا اسمًا مضمرًا، لم تكن اللام حرف جرٍّ، وإنما في كلٍّ منهما طَرَف من المعنى دون جميعه؛ فلذلك خَلَعوا من الكاف[4] معنى الاسمية وأبقوا فيها معنى الخطاب، واللام كذلك إنما اجْتُلِبَت لطرفٍ من معناها الذي وُضِعَتْ له في باب الإضافة.

---

(١) من «النتائج».
(٢) محرفة في النسخ والمثبت من «المنيرية» وفي «النتائج»: «فقالوا: هاتا هند».
(٣) (ق): «إليها»!.
(٤) (ظ ود): «المكان»!.

وأما دخول «ها» التنبيه؛ فلأن المخاطب يحتاج إلى تنبيههِ على الاسم الذي يُشير به إليه؛ لأن للإشارة قرائن حالٍ يحتاج إلى أن ينظر إليها، فالمتكلِّم كأنه آمر له بالالتفات إلى المشار إليه أو مُنَبِّهٌ له، فلذلك اختص هذا الموطن بالتنبيه، وقلما يتكلَّمون به في المبهم الغائب؛ لأن كاف الخطاب تُغني عنها، مع أن المخاطَب مأمورٌ بالالتفات بلحظِهِ إلى المبهم الحاضر، فكان التنبيه في أول الكلام أولى بهذا الموطن؛ لأنه بمنزلة الآمر الذي له صدر الكلام.

وعندي أن حرف التنبيه بمنزلة حرف النداء وسائر حروف المعاني، لا يجوز أن تعمل معانيها في الأحوال ولا في الظروف، كما لا يعمل معنى الاستفهام والنفي في «هل» و«ما» في ذلك، ولا نعلمُ حرفًا يعمل معناه في الحال والظرف إلا «كأنَّ» وحدَها علامة[1] على أَنه فعل، فدع عنك ما شَغَبُوا به في مسائل الحال في هذا الباب، من قولهم: «هذا قائمًا زيد، وقائمًا هذا زيد»؛ فإنه لا يصلح من ذلك إلا تأخير الحال عن الاسم الذي هو «ذا»؛ لأن العامل فيها معنى الإشارة دون معنى التنبيه، وكلاهما معنوي.

فإن قيل: لم جاز أن يعمل فيه معنى الإشارة دون معنى التنبيه وكلاهما معنوي[2]؟.

قيل: معنى الإشارة يدل عليه قرائن الأحوال؛ من الإيماء باللحظ واللفظ الخارج من طرف اللسان وهيئة المتكلِّم، فقامت تلك الدلالة مقام التصريح بلفظ الإشارة؛ لأن[3] الدال على المعنى؛ إما لفظ وإما

---

(١) من (ق).
(٢) هذا السؤال ساقط من (ق).
(٣) سقطت من (ق).

إشارة وإما خَطٌّ، فقد جَرَت الإشارة مجرى اللفظ فلتعمل فيما عمل فيه اللفظ ـ وإن لم تقو قُوَّته ـ في جميع أحكام العمل.

وأصح من هذا أن يقال: معنى الإشارة ليس هو العامل؛ إذ الاسم الذي هو «هذا» ليس بمشتق من أشار يشير، ولو جاز أن تعمل أسماء الإشارة لجاز أن تعمل علامات الإضمار؛ لأنها ـ أيضًا[1] ـ إيماءٌ وإشارةٌ إلى مذكور، وإنما العامل فعلٌ مُضْمَر تقديره: «انظر»؛ [وأُضْمِرَ][2] لدلالة الحال عليه من التوجُّه واللفظ، (ق/٧٣ب) وقد (ظ/٥٤ب) قالوا: «لمن الدارُ مفتوحًا بابُها»، فأَعْمَلوا في الحال معنى «انظر» و«ابصر»، ودلَّ عليه التوجُّه من المتكلِّم بوجهه نحوها، وكذلك: ﴿وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ [هود: ٧٢] وهو قوي في الدلالة لاجتماع اللفظ مع التوجه. وإذا ثبتَ هذا؛ فلا سبيل لتقديم الحال؛ لأن العامل المعنوي [لا يعمل] حتى[3] يدل عليه الدليلُ اللفظيُّ، أو التوجُّه، أو ما شاكَلَه.

فائدة[4]

العامل في النعت هو العامل في المنعوت، وكأن سيبويه[5] إلى هذا ذهب حين مَنَع أن يجمع بين نعتي الاسمين إذا اتفق إعرابهما واختلف[6] عاملاهما، نحو: «جاء زيد وهذا عَمْرو العاقلان».

وذهب قوم إلى أن العاملَ في النعت معنوي، وهو كونه في معنى

---

(١) «لأنها أيضًا» سقطت من (ظ ود).
(٢) في الأصول: «وأبصر»! والمثبت من «النتائج».
(٣) (ظ ود): «خفي»، وما بين المعكوفين من «النتائج».
(٤) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٣١).
(٥) في «الكتاب»: (١/ ٢٤٧).
(٦) (ق): «واتفق».

الاسم المنعوت، فإنما ارتفع أو انتصب من حيث كان هو الأول في المعنى، لا من حيثُ كان الفعل عاملاً فيه؛ وكيف يعمل فيه وهو لا يدل عليه، إنما يدلُّ على فاعل أو مفعول أو مصدر دلالةً واحدةً من جهة اللفظ.

وأما الظروف فمن دليل آخر. قال السُّهَيْلي: «وإلى هذا أذهب، وليس فيه نقض لما منعه سيبويه من الجمع بين نعتي الاسمين المتفقين في الإعراب إذا اختلف العامل فيهما؛ لأن العاملَ في النعت ـ وإن كان معنويًّا[1] ـ فلولا العامل في المنعوت لما صحَّ رفع النعت ولا نصبه، فكأنَّ الفعل هو العامل في النعت، فامتنع اشتراك عاملين في معمولٍ واحد، وإن لم يكونا عاملين فيه في الحقيقة ولكنهما عاملان فيما هو هو في المعنى.

وإنما قوي عندنا هذا القول الثاني لوجوه، منها: امتناع تقديم النعت على المنعوت، ولو كان الفعلُ عاملاً فيه لما امتنع أن يليه معموله، كما يليه المفعول تارة والفاعل أخرى، وكما يليه الحال والظرف، ولا يصح أن يليه ما عمل فيه غيره، لو قلت: «قام زيدًا ضارب»، تريدُ: ضارب زيدًا، أو: «ضربتُ عمرًا رجلاً ضاربًا»، تريد: ضربت رجلاً ضاربًا[2] عمرًا، لم يَجُز، فلا يلي العامل إلا ما عمل فيه، فلذلك لا يلي «كان» إلا ما عملت فيه، وكذلك نقول: خبر «إن» المرفوع ليس بمعمول لـ«إن»، وإنما هو على أصله في باب المبتدأ، ولولا ذلك لجاز أن يليها، وإنما وليها إذا كان مجرورًا؛ لأنها ممنوعة من العمل فيه بدخول حرف الجر، مع أن المجرور

---

(١) سقطت من (ظ ود).

(٢) «تريد ضربت رجلاً ضاربًا» سقطت من (د).

رتبته التأخير، فلم يبالوا بتقديمه في اللفظ إذ كان موضعه التأخير؛ ولأنَّ المجرورَ ليس هو بخبر على الحقيقة، وإنما هو متعلق بالخبر، والخبر مَنْويٌّ في موضعه، أعني بعد الاسم المنصوب بـ«إن».

فإن قيل: ولعل[1] امتناع النعت من التقديم على المنعوت إنما هو من أجل الضمير الذي فيه، والضمير (ق/ ٧٤أ) حقه أن يترتَّب بعد الاسمِ الظاهر؟.

قلنا: هذا ليس بمانع؛ لأن خبر المبتدأ حاملٌ للضمير، ويجوز تقديمه، ورب مضمرٍ يجوز تقديمه على الظاهر إذا كان موضعه التأخير.

فإن قيل: ولعل امتناع تقديم النعت إنما وجبَ من أجلِ أنه تبيين للمنعوت وتكملة لفائدته، فصار كالصِّلة مع[2] الموصول.

قلنا: هذا باطل؛ لأنَّ الاسم المنعوت يستقل به الكلام، ولا يَفْتقر إلى النعت افتقار الموصول إلى الصِّلة[3].

ومما يبين لك أن الفعل العامل في الاسم لا يعمل في نعته: أنَّ[4] النعت صفة للمنعوت لازمة له قبل وجود الفعل وبعده، فلا تأثير للفعل فيه، ولا تسلُّطَ له عليه، وإنما التأثير فيه للاسم المنعوت؛ إذ بسببه يُرْفَع ويُنْصَب، وإن لم يَجُز أن تكون الأسماءُ عواملَ في الحقيقة. وهذا بخلاف الحال (ظ/ ٥٥أ)؛ لأنها وإن كانت صفةً كالنعت، وفيها ضمير يعود إلى الاسم، فإنها ليست بصفةٍ لازمة للاسم كالنعت،

---

(١) (ق): «وأصل».

(٢) «النتائج»: «من».

(٣) هذا الجواب ساقط من (ظ ود).

(٤) (ق): «إذ».

وإنما هي صفة للاسم في حِيْن وجود الفعل خاصة، فالفعل بها أولى من الاسم، فعمل فيها دونه، فلما عمل فيها جاز تقديمها عليه، نحو: «ضاحكًا جاءَ زيدٌ»، و[تقديمها إليه، نحو][1]: «جاء ضاحكًا زيد»، وتأخيرها بعد الفاعل[2]؛ لأنها كالمفعول لعمل الفعل فيها. والنعت بخلاف هذا كله.

وسنبين بعد هذا ـ إن شاء الله ـ فصلاً عجيبًا في أن الفعل لا يعمل بنفسه إلا بثلاثة أشياء: الفاعل، والمفعول به، والمصدر[3]، أو ما هو صفة لأحد هذه الثلاثة في حين وقوع الفعل، ويخرج من هذا الفصل ظرفا المكان والزمان، والنعوت، والأبدال والتوكيدات، وجميع الأسماء المعمول فيها، ونقيم هنالك البرهان القاطع على صِحَّة هذه الدَّعْوىٰ.

فائدة بديعة[4]

حق النكرة إذا جاءت بعدها الصفةُ أن تكون جاريةً عليها، ليتفق اللفظ. وأما نصب الصفة[5] على الحال فيضعف عندهم، لاختلاف اللفظ من غير ضرورة. ورد بعضُ محقِّقي النحاة[6] هذا القول بالقياس والسماع.

قال: أما القياس؛ فكما جاز أن يختلف المعنى في نعت المعرفة

---

(١) الإكمال من «النتائج».

(٢) نحو: «جاء زيدٌ ضاحكًا».

(٣) «النتائج»: «المفعول المطلق».

(٤) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٣٣).

(٥) سقطت من (ق).

(٦) هو: أبو الحسين بن الطراوة، شيخ السُّهَيلي، كما صرَّح به في «النتائج»، وقد تقدمت ترجمته.

والحال، كما إذا قلت: «جاءني زيدُ الكاتب، وكاتبًا»، وبينهما من الفرق ما تراه، فما المانع من الاختلاف كذلك في النكرة إذا قلت: «مررت برجلٍ كاتب، أو كاتبًا»؛ لأن الحاجة قد تدعو إلى الحال من النكرة كما تدعو إلى الحال من المعرفة ولا فرق.

وأما السماع؛ فأكثر من أن يُحْصَر، فمنه: «وصلَّى خَلْفَه رجالٌ قِيامًا»[1]، وأما نحو: «وقع أمرٌ فَجْأةً»، فحال من مصدرِ «وقعَ» لا من «أمر»، وكذلك: «أقبل رجلٌ مَشْيًا» حال من «الإقبال».

وهذا صحيحٌ؛ ولكن الأكثر ما قاله النحاة، إيثارًا لاتفاق اللفظ، ولتقارب ما بين المعنيين في النكرة، ولتباعد ما بينهما في المعرفة؛ (ق/ ٧٤ب) لأن الصفة في النكرة مجهولة عند المخاطب حالاً كانت أو نعتًا، وهي في المعرفة بخلاف ذلك. ولو كانت الحال من النكرة ممتنعة لأجل تنكيرها لما اتفقت العرب على صحتها حالاً إذا تقدمت عليها كما أنشده سيبويه[2]:

* لميَّةَ مُوْحِشًا طَلَلُ[3] *

وقوله:

وتَحتَ العوالي والقَنَا مُسْتَكِنَّةً ... ظباءٌ أعارتها العيونَ الجَآذِرُ[4]

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١١١٣)، ومسلم رقم (٤١٢). من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ ولفظ البخاري: «وصلَّى وراءه قومٌ قيامًا».

(٢) في «الكتاب»: (١/ ٢٧٦).

(٣) تمامه: * يَلُوْحُ كأنَّه خَلَلُ *.
والبيت لكُثيِّر عَزَّة، وانظر تخريجه فيما سيأتي (٣/ ٨٩٨).

(٤) البيت لذي الرُّمَّة «ديوانه»: (٢/ ١٠٢٤) وفيه: (مستقِلَّة) بدل (مستكنة).

فإن قيل: فما حمل سيبويه وغيره على أن جعلوا «موحشًا» حالاً من «طلل»، و«قائمًا» حالاً من قولك: فيها قائمًا رجل، وهو لا يقول بقول الأخفش: إن رجلاً وطللاً فاعل بالاستقرار الذي تعلق به الجار[(١)]، فلو قال بهذا القول كان عذرًا له في جعلها حالاً منه، ولكن الاسم النكرة عنده مبتدأ وخبره في المجرور قبله، ولابد في خبر المبتدأ من ضمير يعود على المبتدأ تقدم الخبر أو تأخر، فلم لا تكون هذه الحال من ذلك الضمير ولا تكون من النكرة وما الذي دعاهم إلى هذا؟.

قيل: هذا سؤال حسن جدًّا يجب التقصِّي عنه والاعتناء به، فقد كعَّ عنه أكثرُ الشارحين لـ«الكتاب» والمؤلفين في هذا الباب، وما رأيت أحدًا منهم أشار فيه إلى جواب مقنع وأكثرهم لم يتنبَّه للسؤال ولا تعرَّض له.

والذي أقوله ـ وبالله التوفيق ـ: إن هذه المسألة في النحو (ظ/ ٥٥ب) بمنزلة مسائل الدَّور في الفقه، ونضرب فيه مثالاً فنقول: رجل شهد مع آخر في عبدٍ أنه حُر فعَتَق العبد وقُبلت شهادته، ثم شهد ذلك الرجل مرةً أخرى فأريد تجريحه، فشهد العبد المُعْتق فيه بالجُرْحَة، فإن قبلت شهادته ثبتَ جرح الشاهد وبطل العتق، وإذا بطل العتق سقطت الشهادة، وإن سقطت شهادته لم يصح جرح الشاهد[(٢)]، ودارت المسألة هكذا، وكلُّ فرعٍ يؤول إلى إسقاط أصله فهو أولى أن يسقطَ في نفسه، وكذلك مسألةً هذا الفصل؛ فإنك إن جعلت الحال من قولك: «فيها قائمًا [رجل» من الضمير، لم يصح تقدير المضمر إلا مع تقدير فِعْل يتضمنه، ولا يصح تقدير فعل بعدَهُ مبتدأ؛ لأن

(١) (ق): «حال».
(٢) من قوله: «وبطل العتق. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

معنى الابتداء يبطل ويصير المبتدأُ فاعلاً، وإذا صار فاعلاً بطل أن يكون في الفعل ضمير لتقدُّم الفعل على الفاعل، وإذا بطل وجود الضمير بطل وجود الحال منه، وهذا بديعٌ في النظر.

فإن قيل: إن المجرور يُنْوَى به التأخير؛ لأن خبر المبتدأ حقه أن يكون مؤخَّرًا.

قيل: وإذا نويت به التأخير لم يصح وجود الحال مقدمة على المبتدأ؛ لأنها لا تتقدم على عاملها إذا كان معنويًّا، فبطل كون الحال من شيءٍ غير الاسم النكرة الذي هو مبتدأ عند سيبويه وفاعل عند الأخفش، وهذا السؤال لا يلزم الأخفش على مذهبه، وإنما يلزم سيبويه ومن قال بقوله، ولولا الوَحْشَة من مخالفة الإمام أبي بشر لنصرتُ قولَ الأخفش نصرًا مؤزرًا وجلوتُ مَذْهَبَه في [مِنَصَّة][1] التحقيق مُفَسَّرًا، ولكن النفس إلى مذهب سيبويه أَمْيَل». هذا كلام الفاضل[2]؛ وهو كما ترى كأنه سَيْل ينحطُّ من صَبَبٍ.

قلت: والكلام معه في ثلاثة مقامات: **أحدها**: تحقيق مذهب الأخفش في أن قولك: «في الدار رجل»، ارتفاع رجل بالظرف لا بالابتداء[3]. **والمقام الثاني**: أنَّ الحال من النكرة يمتنع أن يكون حالاً من الضمير في الظرف. **والمقام الثالث**: الكلام فيما ذكره من الدَّور في المسألة النحوية، وأنه ليس مطابقًا للدور في المسألة الفقهية.

فأما المقام الأول: فاعلم أنَّ الأخفش مذهبه إذا تقدَّم الظرف على

---

(١) (ظ ود): «منصب» والمثبت من «النتائج».

(٢) يعني: العلامة السهيلي في «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٣٦).

(٣) (ظ ود): «بلانتقاء» وهو خطأ.

الاسم المرفوع نحو: «في الدار زيد» كان مرفوعًا ارتفاعَ الفاعلِ بفعله، ومذهبه ـ أيضًا ـ: أن المبتدأ إذا كان نكرة لا يسوغ الابتداء به إلا بتقديم الخبر عليه، وجبَ تقديمه عليه، نحو: «في الدار رجل»، فإنه[1] نصَّ على هذا وهذا، فلا ينبغي أن يبطل أحد كلاميه بالآخر، فـ«في الدار رجل» تقديم الظرف عنده واجبٌ وجوبَ تقديم الخبر على المبتدأ به، وعلى هذا فلا ضمير في الظرف بحال لو كان مذهبه أن المسألتين سواء في أن[2] الاسم مرفوع بالظرف، لم يلزم سيبويه أن يقول بقوله حتى يجعل الحال من النكرة، وذلك أن قولك: «في الدار رجل» ليس في الظرف ضمير، فإنه ليس بمشتق ولا يتحمل ضميرًا بوجه، أقصى ما يقال: إن عامله وهو الاستقرار يتضمن الضمير، وهذا لا يقتضي رجوع حكم الضمير إلى الظرف حتى ينصب عنه الحال، فإنه ليس واقعًا موقعه ولا بدلاً من اللفظ به.

ألا ترى أنك لو صرحت بالعامل لم تستغنِ عن الظرف، فلو قلتَ: «زيد مستقر»، لم تستغن عن قولك: في الدار، فعلم أنه إنما حذف حذفًا مستقرًّا لمكان العلم به، وليس الظرف نائبًا عنه ولا واقعًا موقعه ليصح تحمله الضمير، فتأمله فإنه من بديع النحو، وإذا كان كذلك فلا (ظ/٥٦أ) ضمير في الظرف فينصب عنه الحال بوجه، فلم يبق معك ما يصح أن يكون صاحب الحال إلا تلك[3] النكرة الموجودة، فلهذا جعل الإمام أبو بشر وأئمة أصحابه الحال منها لا من غيرها.

وأما المقام الثاني: فاعلم أن الظرفَ إذا تقدم وقدرتَ فيه الضمير

---

(١) (ظ ود): «فإن».

(٢) (ظ ود): «سواء فإن»! والمثبت من «المنيرية».

(٣) تحرفت في (ظ ود).

صار بمنزلة الفعل العامل، فإنه لا يتحمل الضمير إلا وهو بمنزلة الفعل أو ما أشبهه، وإذا صار بمنزلة الفعل وهو مقدَّم وجب أن يتجرَّد عن الضمير قضاءً لحق التشبيه بالفعل وقيامه مقامه، فتعدِّي الضميرَ فيه ينافي تقديره.

فإن قيل: إنما قدرنا فيه الضمير الذي كان يستحقه وهو خبر، فلما قُدِّم وفيه ما يستحقه من الضمير، بخلاف ما إذا كان عاملاً محضًا؟.

قيل: فهلاَّ قدرتَ مثل هذا في: زيد قام، أنه يجوز أن يقدم «قام»، وتقول: قام زيد، ويكون مبتدأ وخبرًا! فلما أجمع النحاةُ على امتناع ذلك وقالوا: لا يجوز تقديم الخبر هنا؛ لأنه لا يُعْرف هل المسألة من باب الابتداء والخبر، أو من باب الفعل والفاعل. وكذلك ينبغي في نائب الفعل من الظرف سواء فتأمله.

وأما المقام الثالث: وهو ما[1] ذكره من الدور؛ فالدور أربعة أقسام: دَوْر حُكْمي، ودور عِلْمي، ودور مَعِي، ودور سَبْقي تقدُّمي.

فالحكمي: توقف ثبوت حكمين كل منهما على الآخر من الجهة التي توقف الآخر منها، وأخص من هذه العبارة: توقف كلٍّ من الحكمين على الآخر من جهةٍ واحدة.

والدور العلمي: توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر.

والإضافي المعي: تلازم شيئين في الوجود لا يكون أحدهما إلا مع الآخر.

---

(١) (ظ): «مما»، (د): «بما».

والدور السبقي التقدُّمي: توقف وجود كلٍّ واحد منهما على سبق الآخر له، وهذا المحال.

والإضافي واقع، والدَّوْرَان الآخران فيهما كلام ليس هذا موضعه.

وإذا عُرِف هذا؛ فما ذكره من الصورتين الفقهية والنحوية ليس بدور؛ إذ ليس فيه توقف كلٍّ من الشيئين في ثبوته على الآخر، فإن قبول شهادةِ العبد موقوفة على قبول شهادة شاهد عِتْقه، وليست شهادة شاهد العتق موقوفة على شهادته، ولذلك تحمُّل الظرف للضمير موقوف على تقدير فعل يتضمنه، وتقدير الفعل غير موقوفٍ على تحمل الظرف للضمير فتأمله.

وإنما هذا من باب ما يقتضي إثباته إلى إسقاطه، فهو من باب الفروع التي لا تعود على أصولها بالإبطال، وإذا بطلت أصولها بطلت هي، فهي موقوفة على صحة أصولها، وصحةُ أصولها لا تتوقف عليها، ولكن وجه الدور في هذا: أنها لو أُبْطِلت أصولُها لتوقف صحة أصولها على عدم إفسادها لها، وهي متوقفة على اقتضاءِ أصولها لها، فجاء الدور من هذا الوجه، وكذلك نظائره.

فائدة[1]

النعت إذا كان تمييزًا للمنعوت مثبتًا له، لم يقطع برفع ولا نصب؛ لأنه من تمامه، وإن كان غير تمييز له بل هي من أداة المدح أو الذم المحض، شاع قطعه تكررت النعوتُ أو لم تتكرر، وإنما يُشترط تكرر النعوت إذا كانت للتمييز والتبيين، فيحصل الاتباع ببعضها ويسوغ قطع الباقي، فتفطَّن لهذه النكتة، والذي يدلك على (ظ/٥٦ب) ذلك

(١) «نتائج الفِكْر»: (ص/ ٢٣٧) بنحوه.

قولُ سيبويه: سمعت العربَ يقولون: «الحمد لله ربُّ العالمين»، فسألت عنها يونس، فزعم أنها عربية.

وفائدة القطع من الأول أنهم إذا أرادوا تجديد مدح أو ذمٍّ جدَّدوا الكلام؛ لأن تجديد غير اللفظ الأول دليل على تجدُّد المعنى، وكلما كَثُرت المعاني وتجدد المدح؛ كان أبلغ.

فائدة بديعة[1]

القاعدةُ: أن الشيءَ لا يُعْطف على نفسه؛ لأن حروف العطف بمنزلة تكْرار العامل؛ لأنك إذا قلت: «قام زيد وعَمْرو»، فهي بمعنى: «قام زيد وقام عَمْرو»، والثاني غير الأول، فإذا وجدت مثل قولهم: «كذبًا ومينًا»؛ فهو لمعنًى زائد في اللفظ الثاني، وإنْ خَفِيَ عنك.

ولهذا يبعد جدًّا أن يجيء في كلامهم: «جاءني عُمَر وأبو حفص»، و: «رضي الله عن أبي بكر وعَتِيْقٍ»، فإن الواو إنما تجمع بين الشيئين، لا بين الشيء الواحد، فإذا كان في الاسم الثاني فائدة[2] زائدة على معنى الاسم الأول كنت مخيرًا في العطف وتركه، فإن عطفتَ فمن حيث قصدتَ تَعْداد الصفات وهي متغايرة، وإن لم تعطف فمن حيث كان في كلٍّ منهما ضميرٌ هو الأول، فعلى الوجه الأول تقول: «زيد فقيه وكاتب»[3]، وعلى الثاني: «فقيه كاتب»[4]، كأنك عطفتَ بالواو الكتابةَ على الشعر، وحيث لم تعطف أتبعت الثاني الأول؛ لأنه هو

---

(١) المصدر نفسه: (ص/ ٢٣٨).

(٢) (د): «في المنعوت فائدة».

(٣) (ظ ود): «فقيه كاتب»، و«النتائج»: «شاعر وكاتب»، وهو الموافق للسياق بعده.

(٤) (ظ ود): «فقيه وكاتب»، و«النتائج»: «شاعر وكاتب».

هو من حيث اتحد الحامل][1] للصفات.

وأما في أسماء الرب تبارك وتعالى؛ فأكثر ما يجيء في القرآن بغير عطف، نحو: «السميع العليم»، «العزيز الحكيم»، «الغفور الرحيم»، «الملك القدوس السلام» إلى آخرها، وجاءت[2] معطوفة في موضعين.

أحدهما: في أربعة أسماء، وهي: ﴿ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣].

والثاني: في بعض الصفات بالاسم الموصول مثل قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣ وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ۝٤﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٤] ونظيره: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝١٠ وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ۝١١ وَٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا﴾ [الزخرف: ١٠ ـ ١٢] فأما ترك العطف في الغالب؛ فلتناسب معاني تلك الأسماء (ق/٧٥أ) وقرب بعضها من بعض، وشعور الذهن بالثاني منها عند[3] شعوره بالأول. ألا ترى أنك إذا شعرت بصفة المغفرة انتقل ذهنك منها إلى الرحمة، وكذلك إذا شعرت بصفة السمع انتقل الذهن إلى البصر[4]، وكذلك: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤].

وأما تلك الأسماء الأربعة؛ فهي ألفاظ متباينة المعاني، متضادَّة الحقائق في أصل موضوعها، وهي متفقة المعاني متطابقة في حق

---

(١) إلى هنا ينتهي السقط في نسخة (ق)، وقد بدأ من قوله: «رجل من الضمير» ص/ ٣٢٥.
(٢) (ق): «وكانت».
(٣) من (ق).
(٤) العبارة في (ق): «السميع انتقل الذهن منها إلى البصير».

الرب تعالى، لا يبقى منها معنى لغيره، بل هو أول كما أنه هو آخر، وظاهر كما أنه باطن. ولا يناقض بعضها بعضًا في حقِّه، فكان دخول الواو صَرْفًا لوهم المخاطب ـ قبل التفكر والنظر ـ عن توهم المحال واجتماع[1] الأضداد؛ لأن الشيءَ لا يكون ظاهرًا باطنًا من وجهٍ واحد، وإنما يكون ذلك باعتبارين، فكان العطف هـٰهنا أحسن من تركه لهذه الحكمة، هذا جواب السهيلي[2].

وأحسن منه أن يقال: لما كانت هذه الألفاظ دالة على معانٍ متباينة، وأن الكمال في الاتصاف بها على تبايُنِها أتى بحرف العطف الدال على التغاير بين المعطوفات، إيذانًا بأن هذه المعاني مع تباينها فهي ثابتة للموصوف بها.

ووجه آخر وهو أحسن منهما (ظ/٥٧أ) وهو: أن الواو تقتضي تحقيق الوصف المتقدم وتقريره، فيكون في الكلام متضمِّنًا لنوع من التأكيد من مزيد التقرير، وبيان ذلك بمثال نذكره مرقاة إلى فهم ما نحن فيه: إذا كان لرجل ـ مثلاً ـ أربع صفات هو: عالم وجواد وشجاع وغني، وكان المخاطَب لا يعلم ذلك أو لا يقر به، ويعجب من اجتماع هذه الصفات في رجل، فإذا قلتَ: زيد عالم، وكأنَّ ذهنه استبعد ذلك، فتقول: وجواد، أي: وهو مع ذلك جواد، فإذا قدَّرتَ استبعاده لذلك، قلت: وشجاع، أي: وهو مع ذلك شجاع وغني، فيكون في العطف مزيد تقرير وتوكيد لا يحصل بدونه، تدرأ به توهم الإنكار.

وإذا عرفت هذا؛ فالوهم قد يعتريه إنكار لاجتماع هذه المقابلات في

---

(١) (ظ ود): «واحتمال».
(٢) في «نتائج الفِكْر»: (ص/ ٢٣٩).

موصوف واحد. فإذا قيل: هو الأول، ربما سَرَى الوهم إلى أن كونه أولاً يقتضي أن يكون الآخر غيره؛ لأن الأولية والآخرية من المتضايفات. وكذلك «الظاهر والباطن» إذا قيل: هو الظاهر ربما سَرَى الوهم إلى أن الباطن مقابله، فقطع هذا الوهم بحرف العطف الدال على أن الموصوف بالأولية هو الموصوف بالآخرية، فكأنه قيل: هو الأول وهو الآخر لا غيره[1]، وهو الظاهر وهو الباطن لا سواه، فتأمل ذلك فإنه من لطيف العربية (ق/ ٧٥ب) ودقيقها.

والذي يوضح لك ذلك: أنه إذا كان للبلد مثلاً قاض وخطيب وأمير، فاجتمعت في رجل، حَسُنَ أن تقول: زيد هو الخطيب والقاضي والأمير، وكان للعطف هنا مَزِية ليست للنعت المجرَّد، فعَطْف الصفات هٰهنا أحسن، قطعًا لوهم متوهم أن الخطيب غيره وأن الأمير غيره.

وأما قوله تعالى: ﴿ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِي ٱلطَّوۡلِۖ ﴾ [غافر: ٣] فعَطَف في الاسمين الأوَّلين دون الآخرين. فقال السهيلي[2]: إنما حَسُن العطف بين الاسمين الأولين لكونهما من صفات الأفعال، وفعله سبحانه في غيره لا في نفسه، فدخل حرفُ العطفِ للمغايرة الصحيحة بين المعنيين، ولتنزلهما منزلةَ الجملتين؛ لأنه يريد تنبيهَ العبادِ على أنه يفعل هذا ويفعل هذا، ليرجُوْه ويؤمِّلُوه. ثم قال: ﴿ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ﴾، بغير واو؛ لأن الشدة راجعة إلى معنى القوة والقدرة، وهو معنى خارج عن صفات الأفعال، فصار بمنزلة قوله: ﴿ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ۝٢ ﴾ وكذلك قوله: ﴿ ذِي ٱلطَّوۡلِۖ ﴾؛ لأن لفظ «ذي» عبارة عن ذاته.

---

(١) من (ق).

(٢) في «نتائج الفِكْر»: (ص/ ٢٣٩).

هذا جوابه وهو كما ترى غير شافٍ ولا كافٍ، فإن شدة عقابه من صفات الأفعال، وطَوله من صفات الأفعال، ولفظة «ذي» فيه لا تخرجه عن كونه صفة فعل كقوله تعالى: ﴿عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ۝٤﴾ [آل عمران: ٤] بل لفظ الوصف بـ«غافر وقابل» أدل على الذات من[1] الوصف بـ«ذي»؛ لأنها بمعنى: صاحبِ كذا، فالوصف المشتق أدلُّ على الذات من الوصف بها، فلم يشفِ جوابُه ـ رحمه الله ـ بل زاد السؤال سؤالاً!!.

فاعلم أن هذه الجملة مشتملة على ستة أسماء كل اثنين منها قِسْم، فابتدأها بـ«العزيز العليم»، وهما اسمان مطلقان، وصفتان[2] من صفات ذاته وهما مجردان عن العاطِف.

ثم ذكر بعدهما اسمين من صفات أفعاله فأدخل بينهما العاطف، ثم ذكر اسمين آخرين بعدهما[3] وجرَّدهما من العاطف، فأما الأولان فتجريدهما من العاطف؛ لكونهما مفردين صفتين جاريتين على اسم الله وهما (ظ/٥٧ب) متلازمان، فتجريدهما عن العطف هو الأصل، وهو موافق لسائر[4] ما في الكتاب العزيز من ذلك، كالعزيز العليم[5]، والسميع البصير، والغفور الرحيم[6].

وأما ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾؛ فدخل العاطف بينهما، لأنهما

---

(١) «الذات من» سقطت من (ظ)، و«على ذات» ساقطة من (د).

(٢) (ق): «نعم وصفيان».

(٣) بعدها في (ق) كلمة لم أتبينها ورسمها (عـر)!.

(٤) (ظ ود): «لبيان».

(٥) (ق): «الحكيم».

(٦) «والسميع... الرحيم» ليست في (ظ ود) وفي (ق) زيادة «واو» بين «السميع البصير».

في معنى الجملتين، وإن كانا مفرَدَيْن لفظًا فهما يعطيان معنى: يغفرُ الذنبَ ويقبل التوب، أي: هذا شأنُه ووصفُه في كلِّ وقت، فأتى بالاسم الدال على أن[1] هذا وصفه ونعته المتضمن لمعنى الفعل الدال على أنه لا يزال يفعل ذلك، فعطف أحدهما على الآخر، على نحو عَطْف الجملِ بعضِها على بعض، ولا (ق/٧٦أ) كذلك الاسمان الأولان، ولما لم يكن الفعل ملحوظًا في قوله: ﴿ شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ ﴾؛ إذ لا يَحْسُن وقوع الفعل فيهما، وليس في لفظ «ذي» ما يُصَاغ منه فعل جَرَيا مجرى المفردين من كلِّ وجه، ولم يعطف أحدهما على الآخر، كما لم يعطف في العزيز العليم، فتأمَّلْه فإنه واضح.

وأما العطف في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣ ﴾ [الأعلى: ٢ـ٣] فلما كان المقصود الثناء عليه بهذه الأفعال وهي جملة، دخلت الواو عاطفةً جملة على جملة، وإن كانت الجملة مع الموصول في تقدير المفرد، فالفعل مرادٌ مقصود، والعطف يُصَيِّر كلَّ[2] جملة منها مستقلةً مقصودةً بالذكر، بخلاف ما لو أتى بها في خبر موصول واحد، فقيل: «الذي جعل لكم الأرضَ مِهادًا، وأنزلَ من السماءِ ماءً، وخلقَ الأزواجَ كلَّها»، كانت كلها في حكم جملة واحدة، فلما غايَرَ بين الجمل بذكر الاسم الموصول مع كلِّ جملةٍ دلَّ على أن المقصود وصفه بكل جملةٍ جملةٍ[3] من هذه الجمل على حِدَتها، وهذا قريب من باب قطع النعوت، والفائدة هنا كالفائدة ثَمَّ، وقد تقدمت الإشارة إليها فراجعها، بل قطع النعوت إنما كان لأجل هذه

---

(١) سقطت من (ظ ود).

(٢) (ظ ود): «على».

(٣) من قوله: «واحدة، فلما غاير...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

الفائدة، فذلك المقدر في النعوت المقطوعة لهذا المحققِ في النعوتِ المعطوفة، والحمد لله على ما منَّ به وأنعم، فإنه ذو الطَّولِ والإحسان.

تَتِمَّة[1]: تأمَّل كيف وقع الوصف بشديد العقاب بين[2] صفتي رحمة قبله[3]، وصفة رحمة بعده. فقبله: ﴿ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ ﴾ وبعده: ﴿ ذِى ٱلطَّوۡلِۖ ﴾ ففي هذا تصديق الحديث الصحيح وشاهد له[4]، وهو قوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ كَتَبَ كِتَاباً فَهُوَ مَوْضُوعٌ عِنْدَه فَوْقَ العَرْشِ: إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي»[5] وفي لفظ: «سَبَقَتْ غَضَبِي»[6] وقد سَبَقت صفتا الرحمة هٰهنا وغَلَبت.

وتأمل كيف افتتح الآية بقوله: ﴿ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ [غافر: ٢] والتنزيل يستلزم عُلوَّ المنزَّل من عنده، لا تعقل العربُ من لغتها بل ولا غيرها من الأمم السليمة الفطرة[7] إلا ذلك. وقد أَخْبرَ أن تنزيل الكتاب منه. فهذا يدل على شيئين: أحدهما: علوه تبارك وتعالى على خلقه. والثاني: أنه هو المتكلم بالكتاب المنزل من عنده[8] لا غيره، فإنه أخبر أنه منه، وهذا يقتضي أن يكون منه قولاً كما أنه منه تنزيلاً، فإن غيره لو كان هو المتكلِّم به لكان الكتاب من ذلك الغير،

---

(١) (د): «فائدة».
(٢) (ظ ود): «هي».
(٣) ليست في (ق).
(٤) «وشاهد له» ليست في (ق).
(٥) أخرجه البخاري رقم (٣١٩٤)، ومسلم رقم (٢٧٥١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٦) للبخاري رقم (٧٤٥٣)، ومسلم بعد الحديث السابق.
(٧) «السليمة الفطرة» ليست في (ق).
(٨) «من عنده» ليست في (ق).

فإن الكلام إنما يُضاف إلى المتكلِّم به.

ومثل هذا: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي﴾ [السجدة: ١٣]، ومثله: ﴿قُلْ (ق/٧٦ب) نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، ومثله: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢] فاستمسك بحرف «من» في هذه المواضع فإنه يقطع شَغَب[١] المعتزلة والجهمية.

وتأمل كيف قال تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ﴾ ولم يقل: تنزيله، فتضمنت الآية إثبات علوه وكلامه[٢] وثبوت الرسالة، ثم قال تعالى: ﴿ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢﴾، فتضمَّن هٰذان الاسمان صفتي القدرة والعلم، وخلق أعمال العباد، وحدوث كل ما سوى الله؛ لأنَّ القدر[٣] هو قدرة (ظ/٥٨أ) الله كما قال أحمد بن حنبل، فتضمنت إثبات القَدَر، ولأن عزته تمنع أن يكون في ملكه ما لا يشاؤه، أو أن يشاء ما لا يكون، فكمال عِزَّته تُبطل ذلك.

وكذلك كمال قدرته توجب أن يكون خالق كل شيءٍ، وذلك ينفي أن يكون في العالم شيء قديم لا يتعلق به خلقه؛ لأن كمالَ قدرته وعزته يبطل ذلك.

ثم قال تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾، والذنب مخالفة شرعه وأمره، فتضمن هٰذان الاسمان إثبات شرعه وإحسانه وفضله، ثم قال: ﴿شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ﴾، وهذا جزاؤه للمذنبين، وذو الطول[٤] جزاؤه

(١) (ق): «حُجج شغب».

(٢) (ق): «ومكانه».

(٣) (ظ ود): «القدرة».

(٤) من قوله: «هٰذان الاسمان...» إلى هنا ساقط من (ق).

للمحسنين، فتضمنت الثواب والعقاب.

ثم قال تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ۝٣﴾ [غافر: ٣] فتضمن ذلك التوحيد والمعاد.

فتضمنت الآيتان إثبات صفة: العلو، والكلام، والقدرة، والعلم، والشرع، والقَدَر، وحدوث العالم، والثواب، والعقاب، والتوحيد والمعاد[١]، وتنزيل الكتاب منه على لسان رسوله ﷺ يتضمن: الرسالة والنبوة، فهذه **عشرة**[٢] **قواعد الإسلام والإيمان** تجلى على سمعك في هذه الآية العظيمة[٣]، ولكن:

* خَوْدٌ تُزَفُّ إلى ضَرِيْرٍ مُقْعَدِ *

فهل خطر ببالك قط أن هذه الآية تتضمَّن هذه العلوم والمعارف مع كثرة قراءتك لها وسماعك إياها!! وهكذا سائر آيات القرآن فما أشدَّها من حسرة وما أعظمها من غَبْنَة على من أفنى أوقاته في طلب العلم، ثم يخرج من الدنيا وما فهم حقائق القرآن، ولا باشر قلبه أسراره ومعانيه!! فالله المستعان[٤].

فائدة جليلة[٥]

العامل في المعطوف مقدر في معنى العامل في[٦] المعطوف

(١) من قوله: «فتضمنت...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) ليست في (ظ ود)، لكن بإضافة «الشرع» وهي من (ق) تصبح إحدى عشرة قاعدة.
(٣) ليست في (ق).
(٤) ليست في (ق).
(٥) «نتائج الفِكر»: (ص/ ٢٤٩).
(٦) «العامل في» سقطت من (ظ ود).

عليه، وحرف العطف أغنى عن إعادته وناب منابه، وإنما قلنا ذلك للقياس والسماع.

أما القياس؛ فإن ما بعد حرف العطف لا يعمل فيه ما قبله، ولا يتعلق به إلا في باب المفعول معه؛ لأنه قد أخذ معموله ولا يقتضي ما بعد حرف العطف ولا يصح تسليطه عليه بوجه، فلا تقول: «ضربتُ وعَمْرًا»، فكيف يقال: إن عاملاً يعمل في شيءٍ لا يصح مباشرته إياه، وأيضًا: فالنعتُ هو المنعوت في المعنى ولا واسطة بينه وبين المنعوت، ومع ذلك فلا يعمل فيه ما يعمل في المنعوت على القول الذي نصرناه سالفًا، وهو الصحيح، فكيف بالمعطوف (ق/١٧٧أ) الذي هو غير المعطوف عليه من كلِّ وجه!؟.

وأما السماع؛ فإظهار العامل قبل المعطوف في مثل قوله[١]:

بل بني[٢] النجَّار إنَّ لنا ... فيهمُ قَتْلى وإنَّ تِرَهْ

يريد: لنا فيهم قتلى وتِرَة، وهذا مطرد في سائر حروف العطف ما لم يمنع مانع كما منع في المعطوف على اسم لا يصح انفراده عنه، نحو: «اختصم زيد وعَمْرو»، و«جلستُ بين زيد وعَمْرو»، فإن الواو هنا تجمع بين الاسمين في العامل، فكأنك قلت: اختصم هذان، واجتمع الرجلان، في قولك: «اجتمع زيد وعمرو»[٣]. ومعرفة هذه الواو أصل يُبْنَى عليه فروع كثيرة، فمنها أنك تقول: «رأيت الذي قام زيد وأخوه»، على أن تكون الواو جامعة، وإن كانت عاطفة لم يجز؛ لأن

---

(١) ذكره ابن هشام في «السيرة»: (١/ ٢٣) ونسبَه لخالد بن عبدالعُزَّى.

(٢) في النسخ: «بل بنو» والمثبت من «السيرة».

(٣) «فإن الواو...» إلى هنا ساقط من (ق).

التقدير يصير[1]: «قام زيد وقام أخوه»، فخَلَت الصلةُ من العائد.

ومنها قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۝٩﴾ [القيامة: ٩] غلب المذكر على المؤنث لاجتماعهما، ولو قلت: «طلعَ الشمس والقمر»، لقَبُح ذلك كما يقبح: «قام هند وزيد»، إلا أن تريد الواو الجامعة لا العاطفة. وأما في الآية فلابد أن تكون الواو جامعة، ولفظ الفعل يقتضي ذلك.

وأما «الفاء»؛ فهي موضوعة للتعقيب، وقد تكون للتسبيب والترتيب (ظ/٥٨ب)، وهما راجعان إلى معنى التعقيب؛ لأن الثاني بعدهما أبدًا إنما يجيء في عَقِب الأول فالتسبيب نحو: «ضربته فبكى»، والترتيب [نحو]: ﴿أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ [الأعراف: ٤] دخلت الفاء لترتيب اللفظ؛ لأن الهلاك يجب تقديمه في الذكر؛ لأن الاهتمام به أولى، وإن كان مجيء البأس قبله في الوجود. ومن هذا:

إِنَّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوه ... ثُمَّ قَدْ سَادَ بَعْدَ ذَلكَ جَدُّهُ[2]

دخلت «ثم» لترتيب الكلام، لا لترتيب المعنى في الوجود، وهذا معنى قول بعض النحاة: إنها تأتي للترتيب في الخَبَر لا في المُخْبر.

وعندي في الآية تقديران آخران أحسن من هذا:

أحدُهما: أَنْ يكون المراد بالإهلاك إرادة الهلاك، وعبَّر بالفعل عن الإرادة، وهو كثير، فترتَّب مجيءُ البأسِ على الإرادة ترتُّب المراد على الإرادة.

---

(١) سقطت من (ظ ود).

(٢) البيت لأبي نُوَاس، «ديوانه»: (ص/ ٤٩٣) والرواية فيه:

قل لمن سادَ ثم سادَ أبوه ... قبلَه، ثم قبلَ ذلك جدُّه

والثاني: ـ وهو ألطف ـ أن يكون الترتيب ترتيب تفصيل على جملة، فذكر الإهلاك، ثم فَصَلَه بنوعين: أحدهما: مجيء البأس بياتًا ـ أي: ليلاً ـ والثاني: مجيئه وقت القائلة، وخَصَّ هـٰذين الوقتين؛ لأنهما وقت راحتهم وطمأنينتهم، فجاءَهم بأسُ اللهِ أَسْكَن ما كانوا وأَرْوَحَه، في وقت طمأنينتهم وسكونهم، على عادته ـ سبحانه ـ في أخذ الظالم في وقت بلوغ آماله[1]، وفرحه وركونه إلى ما هو فيه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ وَظَنَّ أَهۡلُهَآ أَنَّهُمۡ قَٰدِرُونَ عَلَيۡهَآ أَتَىٰهَآ أَمۡرُنَا لَيۡلًا أَوۡ نَهَارٗا﴾ [يونس: ٢٤] والمقصود: أن الترتيب هنا ترتيب التفصيل على الجمل، وهو ترتيب علمي لا خارجي، فإن الذهن يشعر بالشيء جملة أولاً، ثم يطلب تفصيله بعد ذلك، وأما (ق/ ٧٧ب) في الخارج فلم يقع إلا مُفَصَّلاً، فتأمَّل هذا الموضع الذي خفي على كثير من الناس، حتى ظن أن الترتيب في الآية كترتيب الإخبار، أي: أنا أخبرناكم بهذا قبل هذا.

وأما قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ﴾ [النحل: ٩٨] فعلى ما ذكرنا من التعبير عن إرادة الفعل بالفعل هذا هو المشهور.

وفيه وجه ألطف من هذا، وهو: أن العربَ تعبِّر بالفعل عن ابتداء الشروع فيه تارة، وتعبر به[2] عن انتهائه تارة، فيقولون: فعلتُ عند الشروع، وفعلتُ عند الفراغ، وهذا استعمال حقيقيٌّ، وعلى هذا فيكون معنى «قرأت» في الآية ابتداء الفعل، أي: إذا شرعتَ وأخذتَ في القراءة فاستعذ، فالاستعاذة مرتبة على الشروع الذي هو مبادىء

---

(١) (ظ ود) زيادة: «وكرمه».

(٢) (ق): «. . . فيه وتعبّر به عن. . .»، و(ظ ود): «فيه تارة وتعبر عن. . .».

الفعل ومقدمته وطليعته.

ومنه قوله: «فَصَلَّىٰ الصُّبْحَ حِيْنَ طَلَعَ الفَجْرُ»[1] أي: أخذ في الصلاة عند طلوعه.

وأما قوله: «ثُمَّ صَلاَّهَا[2] مِن الغَدِ بَعْدَ أَنْ أَسْفَرَ»[3]؛ فالصحيح أن المراد به الابتداء، وقالت طائفة: المراد به الانتهاء، منهم السهيلي[4] وغَلِطُوا في ذلك، والحديث صريح في أنه قدَّمها في اليوم الأول، وأخَّرها في اليوم الثاني ليبيِّن أوَّل الوقت وآخره.

وقوله في حديث جبريل[5]: «صَلَّىٰ الظُّهْرَ حِيْنَ زَالَتِ الشَّمْسُ»، هذا ابتداؤها ليس إلا.

وقوله: «صَلَّىٰ العَصْرَ حِيْنَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيءٍ مِثْلُهُ»؛ فذلك مراد به الابتداء.

وأما قوله: «وَصَلَّى الظُّهْرَ مِن الغَدِ حِيْنَ صَارَ ظِلُّ[6] الرَّجلِ مِثْلُهُ»؛ فقيل: المراد به الفراغ منها، أي: فرغ منها في هذا الوقت، وقيل:

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٦١٣) من حديث بُريدة بن الحصيب ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ظ ود): «فصلاها».

(٣) قطعة من الحديث المتقدم.

(٤) في «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٥١).

(٥) أخرجه أحمد: (١/ ٣٣٣)، وأبو داود رقم (٣٩٣)، والترمذي رقم (١٤٩) وغيرهم من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.
والحديث قوَّاه ابن دقيق العيد، وصححه ابن عبدالبر وغيره، وله شواهد من حديث جماعةٍ من الصحابة، انظر: «نصب الراية»: (١/ ٢٢١ ـ ٢٢٧)، و«التلخيص الحبير»: (١/ ١٨٣).

(٦) من قوله: «كل شيءٍ...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

المراد به الابتداء، أي: أخَّرها إلى هذا الوقت بيانًا لآخر الوقت، وعلى هذا فتمسك به[1] أصحاب مالك في مسألة الوقت المشترك، والكلام في هذه المسائل ليس هذا موضعه.

فصل[2]

وأما «حتى» فموضوعة للدلالة على أن ما بعدها غاية (ظ/٥٩أ) لما قبلها، وغايةُ كلِّ شيءٍ حَدُّه، ولذلك كان لفظُها كلفظِ الحدِّ فإنها: «حاءٌ» قَبْل تاءَين، كما أَنَّ «حاءَ»[3] الحدِّ قبل دالَيْن، والدال كالتاء في المخرج والصفة إلا في الجهر، فكانت لجَهْرها أولى بالاسم لقوَّته، والتاء لهمْسِها أولى بالحرفِ لضعفه، ومن حيث كانت «حتى» للغايةِ خفضوا بها كما يخفضون بـ«إلى»[4] التي للغاية.

والفرقُ بينهما: أن «حتى» غاية لما قبلها وهو منه، وما بعد «إلى» ليس مما قبلها، بل عنده انتهى ما قبل الحرف، ولذلك فارقتها في أكثر أحكامها. ولم تكن «إلى» عاطفة لانقطاع ما بعدها عما قبلها، بخلاف «حتى»، ومن ثَمَّ دخلت «حتَّى» في حروف العطف، ولم يجز دخولها على المضمر المخفوض إذا كانت خافضة، لا تقول: «قام القوم حتاك»، كما لا تقول: «قاموا وك»[5]، ومن حيث كان ما بعدها غاية لما قبلها لم يَجُز في العطف: «قام زيد حتى (ق/٧٨أ) عَمْرو»، ولا: «أكلت خبزًا حتَّى تمرًا»؛ لأن الثاني ليس بحدٍّ للأولِ ولا طَرَفٍ.

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) «نتائج الفكر»: (ص/٢٥٢).

(٣) سقطت من (ق).

(٤) (ق): «إذا» وهو خطأ.

(٥) في «النتائج»: «قام القوم وك».

تنبيه: ليس المراد من كون «حتى» لانتهاء الغاية، وأن ما بعدها طرفٌ[1] أن يكون متأخرًا في الفعل عما قبلها، فإذا قلت: «مات الناسُ حتى الأنبياء، وقَدِمَ الحاجُّ حتى المشاة»، لم يلزم تأخُّر موت الأنبياء عن الناس، وتأخُّر قدوم المشاة عن الحاجِّ.

ولهذا قال بعض الناس: إن «حتى» مثل الواو لا تخالفها إلا في شيئين، **أحدهما**: أن يكون المعطوف من قبيل المعطوف عليه، فلا تقول: قَدِم الناس حتى الخيل، بخلاف الواو. **الثاني**: أن تخالفه بقوة أو ضعف أو كثرة أو قلة، وأما أن يُفهم منها الغاية والحدُّ فلا، والذي حمله على ذلك ما تقدم من المثالين، ولكن فاته أن يعلم المراد بكون ما بعدها غاية وطرفًا، فاعلم أن المراد به أن يكون غايةً في المعطوف عليه لا في الفعل، فإنه يجب أن يخالفه في الأشد والأضعف والقِلَّة والكثرة، وإذا فهمت هذا فالأنبياء غاية للناس في الشرف والفضل، والمشاة غاية للحُجَّاج[2] في الضعف والعجز، وأنت إذا قلت: أكلتُ السمكةَ حتى رأسها، فالرأسُ غايةٌ لانتهاء السمكة، وليس المرادُ أنَّ غايةَ أكلك كان الرأس، بل يجوز أن يتقدم أكلك للرأس **وهذا مما أغفله كثير من النحويين ولم يُنبِّهوا عليه**.

فائدة[3]

«أو» وُضِعت للدلالة على أحد الشيئين المذكورين معها، ولذلك وقعت في الخبر المشكوك فيه، من حيثُ كان الشكُّ ترددًا بين أمرين

---

(١) في «الأصول»: «ظرفًا»!.
(٢) (ق): «للناس».
(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٥٣).

من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، لا أنها وُضِعت للشكِّ؛ فقد تكون في الخبر[1] الذي لا شك فيه إذا أبهمتَ على المخاطب ولم تقصد أن تُبيِّن له، كقوله سبحانه: ﴿إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ۝١٤٧﴾ [الصافات: ١٤٧]، أي: أنهم من الكثرة بحيث يقال فيهم: هم مئة ألف أو يزيدون[2]، فـ«أو» على بابها دالَّة على أحد الشيئين؛ إما مئة ألف بمجردها، وإما مئة ألف مع زيادة، والمخبر في كل[3] هذا لا يشك.

وقوله تعالى: ﴿فَهِىَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤] ذهب الزجَّاج في هذه كالتي[4] في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ١٩] إلى أنها «أو» التي للإباحة، أي: أبيح للمخاطبين أن يُشَبِّهوا بهذا أو هذا، وهذا فاسد، فإن «أو» لم توضع للإباحة في شيءٍ من الكلام، ولكنها على بابها؛ أما قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾، فإنه تعالى ذكر مثلين مضروبين للمنافقين في (ظ/٥٩ب) حالتين مختلفتين، فهم لا يخلون من أحدِ الحالين، فـ«أو» على بابها من الدلالة على أحد المعنيين. وهذا كما تقول: «زيد لا يخلو أن يكون في المسجد أو الدار»، ذكرتَ «أو»؛ لأنك أردت أحدَ الشيئين. وتأمل الآية مع ما قبلها، وافهم المراد منها تجد الأمرَ كما ذكرتُ لكَ، وليس (ق/٧٨ب) المعنى: أبحتُ لكم أن تُشَبِّهوهم بهذا وهذا.

وأما قوله تعالى: ﴿فَهِىَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾، فإنه ذكرَ قلوبًا ولم يذكر قلبًا واحدًا، فهي على الجملة قاسية، وعلى التعيين؛

---

(١) (ق): «للخبر» وكذا نسخ «النتائج».
(٢) من قوله: «أي: أنهم...» إلى هنا ساقط من (د).
(٣) ليست في (ق).
(٤) (ظ ود): «ذهب في هذه وكالتي...» والمثبت من (ق)، وبنحوه في «النتائج».

لا تخلو من أحد أمرين: إما أن تكون كالحجارة، وإما أن تكون أشدَّ قسوة، ومنها ما هو كالحجارة[١]، ومنها ما هو أشد قسوة منها. ومن هذا قول الشاعر:

فقلتُ لهم[٢]: ثنتان، لابُدَّ منهما صُدُورُ رِماحٍ أُشْرِعَتْ أو سَلاَسِلُ

أي: لابد منهما في الجملة، ثم فَصَّل الاثنين بالرماح والسلاسل، فبعضهم له الرماح قتلاً[٣]، وبعضهم له السلاسل أسرًا، فهذا على التفصيل والتعيين، والأول على الجملة، فالأمران واقعان جملة وتفصيلهما بما[٤] بعد «أو». وقد يجوز في قوله تعالى: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾، أن يكون مثل «مائة ألف أو يزيدون».

وأما «أو» التي للتخيير فالأمر فيها ظاهر.

وأما «أو» التي زَعَموا أنها للإباحة، نحو: «جالِسِ الحسنَ أو ابنَ سيرين»، فلم توجد الإباحة من لفظ «أو» ولا من معناها، ولا تكون «أو» قط للإباحة وإنما أخذت من لفظ الأمر الذي هو للإباحة، ويدل على هذا: أن القائلين بأنها للإباحة يلزمهم أن يقولوا: إنها للوجوب إذا دخلت بين شيئين لابد من أحدهما، نحو قولك للمكفِّر: أطعم عشرةَ مساكين أو اكسهم، فالوجوب هنا لم يؤخذ من «أو» وإنما أخذ من الأمر، فكذا جالِسِ الحسنَ أو ابنَ سيرين.

---

(١) «ومنها ما هو كالحجارة» سقط من (د).

(٢) كذا، والبيت في «الأغاني»: (١٣/٤٧)، و«مغني اللبيب» رقم (٩٦) والرواية فيهما: فقالوا لنا: ثنتان. . ، وهو لجعفر بن عُلْبَة الحارثي

(٣) سقطت من (ق).

(٤) (ق): «وتفصيلاً وهما بما».

فصل[1]

وأما «لكِنْ»؛ فقال السُّهيلي: «أصح القولين فيها أنها مركبة من «لا» و«إنَّ» و«كاف الخطاب» في قول الكوفيين. قال السهيلي: وما أراها إلا كاف التشبيه؛ لأن المعنى يدل عليها إذا قلت: «ذهب زيد لكنَّ عَمْرًا مقيم»، تريد: لا [كفعل][2] عَمرو، فـ«لا» لتوكيد النفي عن الأول، و«إنَّ» لإيجاب الفعل الثاني، وهو المنفي عن الأول؛ لأنك ذكرتَ [الذهاب][3] الذي هو ضده فدلَّ على انتفائه به.

قلت: وفي هذا من التعسف والبعد عن اللغة والمعنى ما لا يخفى، وأيُّ حاجة إلى هذا بل هي حرف بشرطٍ[4] موضوع للمعنى المفهوم منها، ولا تقع إلا بين كلامين متنافِيَين.

ومن هنا قال: إنها رُكِّبت من: «لا والكاف وإن»، إلا أنهم لما حذفوا الهمزة المكسورة[5] كسروا الكاف إشعارًا بها، ولابدَّ بعدها من جملة إذا كان الكلام قبلها موجَبًا، شدَّدتَ نونها أو خفَّفتَ، فإن كان ما[6] قبلها منفيًّا اكتفيت بالاسم المفرد بعدها، إذا خُفِّفت النون منها، لِعِلْم المخاطب أنه لا يضاد النفي إلا الإيجاب، فلما اكتفت باسم مفرد ـ وكانت إذا خُفِّفت نونُها لا تعمل ـ صارت (ق/٧٩أ) كحروف العطف فألحقوها بها؛ لأنهم حين استغنوا عن خبرها بما تقدم من

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٢٥٥).
(٢) من «النتائج» وتحرّفت في النسخ.
(٣) في الأصول: «الذاهب» والمثبت من «النتائج».
(٤) كذا في (ظ)، وفي (ق): «حروف. . .» و(د) والمطبوعات: «حرف شرط»!.
(٥) في الأصول وبعض نسخ «النتائج»: «المذكورة» والمثبت من إحدى نسخ النتائج.
(٦) (ظ ود): «ما في»!.

الدلالة، كان إجراء ما بعدها على ما قبلها أولى وأحرى، ليتفق اللفظ كما اتفق المعنى.

فإن قيل: أليس مضادة النفي للوجوب بمثابة مضادة الوجوب للنفي، وهي في كل[1] حال لا تقع إلا بين كلامين متضادَّيْن، فلم قالوا: «ما قام زيد لكن عَمْرو»، اكتفاءً بدلالة النفي على نقيضه، وهو الوجوب (ظ/٦٠أ)، ولم يقولوا: «قام زيد لكن عمرو»، اكتفاءً بدلالة الوجوب على نقيضه من النفي؟.

قيل: إن الفعل الموجب[2] قد يكون له معانٍ تضاده وتناقض وجوده، كالعِلْم فإنه يناقض وجوده الشك والظن والغفلة والموت، وأخصُّ أضدادِه به الجهل، فلو قلت: «قد علمت الخبر لكن زيد»، لم يُدْرَ ما أضفت إلى زيد، أظن أم شك أم غفلة أم جهل؟ فلم يكن بُدٌّ من جملة قائمة بنفسها ليعلم ما تريد، فإذا تقدَّم النفيُ نحو قولك: «ما علمتُ الخبرَ لكن زيد»، اكتفى باسم واحد؛ لِعِلم المخاطَب أنه لا يضاد نفي العلم إلا وجودُه؛ لأن النفي يشتمل على جميع الأضداد المنافية للعلم.

فإن قيل: فلم إذا خففت «لكن» وجبَ إلغاؤها، بخلاف «أَنَّ» و«إِنَّ» و«كأن»، فإنه يجوز فيها الوجهان مع التخفيف، كما قال:

* كَأَنْ ظَبْيَةً تَعْطُو إِلى وَارِقِ السَّلَم[3] *

---

(١) ليست في (ظ ود).

(٢) (ق): «من الوجوب».

(٣) صدره:

* ويومًا توافينا بوجهٍ مقسَّمٍ *

ذكره في «اللسان»: (١٢/ ٤٨٢) ونسبه إلى كعب بن أرقم اليشكري.

قيل: زعم الفارسي أن القياس فيهن كلهن الإلغاء إذا خُفِّفن، فلذلك ألزموا «لكن» إذا خُفِّفت الإلغاء، تنبيهًا على أن ذلك هو الأصل في جميع الباب، وهذا القول مع ما يلزم عليه من الضعف والوهن ينكسر عليه بأخواتها، فيقال له: فلم خُصَّت «لكن» بذلك دون «أنَّ» و«إنَّ» و[كأنَّ][1]؟ ولا جواب له عن هذا!.

قال السهيلي[2]: وإنما الجواب عن ذلك أنها لما رُكِّبت من «لا» و«إن» ثم حُذِفت الهمزة اكتفاء بكسر «الكاف» بقي عمل «إنَّ» لبقاء العلة الموجبة للعمل، وهي فتح آخرها، وبذلك ضارَعَت الفعل، فلما حُذِفت النون المفتوحة وقد ذهبت الهمزة للتركيب ولم يبقَ إلا النون الساكنة، وجبَ إبطال حكم العمل بذهاب طرفيها وارتفاع عِلة المضارعة للفعل، بخلاف أخواتها إذا خُفِّفن، فإن معظم لفظها باقٍ، فجاز أن يبقى حكمها، على أن الاستاذ أبا القاسم الرَّمَّاك[3] قد حكى رواية عن يونس أنه حكى الإعمال في «لكن» مع تخفيفها، وكان يستغرب هذه الرواية.

* * *

واعلم أن «لكن» لا تكون حرف عطف مع دخول «الواو» عليها؛ لأنه لا يجتمع حرفان من حروف العطف، فمتى رأيت حرفًا من حروف

---

(١) من «النتائج».

(٢) في «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٥٧).

(٣) هو: عبدالرحمن بن محمد أبو القاسم الأموي الإشبيلي المعروف بابن الرَّمَّاك ت (٥٤١).

انظر: «بغية الملتمس»: (ص/ ٣٤٦)، و«بغية الوعاة»: (٢/ ٨٦) ووصفه السُّهيلي بأنه كان إمامًا في هذه الصناعة.

العطف[1] مع الواو، فالوَاوُ هِيَ العاطفة دونه؛ فمن ذلك «إما»، إذا قلت: «إما زيد وإما عَمَرو»، وكذلك «لا» إذا قلتَ: «ما قام زيد (ق/ ٧٩ب) ولا عَمْرو»، ودخلت «لا» لتوكيد النفي، ولئلا يتوهم أن «الواو» جامعة، وأنك نفيتَ قيامهما في وقت واحد.

[فصل في لا العاطفة]

ولا تكون «لا»[2] عاطفة إلا بعد إيجاب، وشرطٌ آخر، وهو أن يكون الكلام قبلها يتضمَّن بمفهومِ الخطابِ نفيَ الفعل عما بعدها، كقولك: «جاءني رجلٌ لا امرأة، ورجل عالم لا جاهل»، ولو قلتَ: «مررتُ برجل لا زيد»، لم يَجُز، وكذلك: «مررتُ برجل لا عاقل»؛ لأنه ليس في مفهوم الكلام ما ينفي الفعل عن الثاني، وهي لا تدخل إلا لتوكيد نفيٍ، فإن أردت ذلك المعنى جئت بلفظ «غير»، فتقول: «مررتُ برجل غير زيد»، و«برجل غيرِ عالمٍ»، ولا تقول: «برجلٍ غير امرأة»، ولا: «بطويل غير قصير»؛ لأن في مفهوم الخطاب ما يغنيك عن مفهوم النفي الذي في «غير»، وذلك المعنى الذي دل عليه المفهوم حين قلتَ: بطويل لا قصير.

وأمَّا إذا كانا اسمين مُعَرَّفَين نحو: «مررت بزيد لا عَمْرو»، فجائز هنا دخول غير، لجمودِ الاسم العلم، فإنه ليس له مفهوم خطاب (ظ/ ٦٠ب) عند الأصوليين[3]، بخلاف الأسماء المشتقة وما جرى مجراها، كرجل، فإنه بمنزلة قولك: ذكر، ولذلك دلَّ بمفهومه على انتفاء[4] الخبر عن المرأة، ويجوز أيضًا: «مررتُ بزيد لا عَمْرو»؛

(١) «فمتى رأيت حرفًا من حروف العطف» سقط من (ق).

(٢) سقطت من (ظ ود).

(٣) في «النتائج»: «إلا الصيرفي من الشافعية».

(٤) في الأصول، ونسخ «النتائج»: «انتقال» واستظهر محققه ما أثبتُّه.

لأنه اسم مخصوص بشخص فكأنه حين خَصَصْته بالذكر نفيتَ المرور عن عَمرو، ثم أكدتَ ذلك النفي بـ«لا».

وأما الكلام المنفيّ فلا يعطف عليه بـ«لا»؛ لأن نفيكَ الفعل عن «زيد» إذا قلت: «ما قام زيد»، لا يُفهم منه نفيه عن «عَمْرو»، فيؤكَّد بـ«لا».

فإن قلت: أُكِّدَ بها النفيُ المتقدِّم.

قيل لك: وأيُّ شيءٍ يكونُ حينئذٍ[1] إعراب «عَمْرو»، وهو اسم مفرد، ولم يدخل عليه عاطف يعطفه على ما قبله؟ فهذا لا يجوز إلا أن تجعله مبتدأ وتأتي [له] بخبر، فتقول: «ما قام زيد لا عَمْرو هو القائم»، وأما إن أردت تشريكهما في النفي فلابُدَّ من الواو، إما وحدها وإما مع «لا»، ولا تكون «الواو» عاطفة ومعها «لا».

وأما قوله تعالى: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ فإن معنى النفي موجود في «غير».

فإن قيل: فهلاَّ قال: «[لا][2] المَغْضُوب عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ»[3].

قيل: في ذكر «غير» بيان للفضيلة للذين أنعم عليهم، و[تخصيص][4] لنفي صِفَة الضلال والغضب عنهم، وأنهم الذين أنعم عليهم[5] بالنبوة والهدى دون غيرهم، ولو قال: «لا المغضوب عليهم»، لم يكن في

---

(١) ليست في (ق).

(٢) من «النتائج».

(٣) من قوله: «فإن معنى...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) تحرفت في الأصول، والمثبت من «النتائج».

(٥) من قوله: «وتخصيص...» إلى هنا ساقط من (د).

ذلك إلا تأكيد نفي إضافة الصراط إلى المغضوب عليهم، كما تقول: «هذا غلام زيد لا عَمْرو»، أكدت نفيَ الإضافة عن عَمْرو، بخلاف قولك: «هذا غلام الفقيه غير الفاسق ولا الخبيث»، فكأنك جَمَعتَ بين إضافة الغلام إلى الفقيه دون غيره، وبين نفي الصفة المذمومة عن الفقيه، فافهمه.

فإن قيل: وأي شيء أكَّدَت «لا» حين أدخلتَ عليها الواو، وقد (ق/ ٨٠أ) قلت: إنها لا تؤكد النفي المتقدم، وإنما تؤكد نفيًا يدل عليه اختصاص الفعل الواجب بوصف «ما»، كقولك: «جاءني عالم لا جاهل»؟.

فالجواب: أنك حين قلت: «[ما] جاءني زيد»، لم يدل الكلام على نفي المجيء عن عَمْرو كما تقدم، فلَما عُطِفت بالواو دلَّ الكلامُ على انتفاء الفعل عن عمرو، كما انتفى عن الأول لمقام الواو مقام تَكْرار حرف النفي[1]، فدخلت «لا» لتوكيد النفي[2] عن الثاني.

فائدة بديعة

«أم» تكون على ضربين؛ متصلة وهي المعادلة لهمزة الاستفهام، وإنما جعلوها معادلة للهمزة دون «هل» و«[متى][3]» و«كيف»؛ لأن الهمزة هي أم الباب، والسؤال بها استفهام بسيط مطلق، غير مقيد بوقتٍ ولا حال، والسؤال بغيرها استفهام مركَّب مقيد؛ إما بوقت [كـ«متى»، وإما بمكان][4] كـ«أين»، وإما بحال نحو «كيف»، وإما

(١) (ق): «مقام بل إن حرف. . .»، و(ظ): «لقيام الواو مقام تكرار النفي».
(٢) (ق): «الفعل».
(٣) في الأصول: «من» والمثبت من «المنيرية».
(٤) ما بين المعكوفين من «المنيرية».

بنسبةٍ، نحو: «هل زيد عندك»؟ ولهذا لا يقال: «كيف زيد أم عَمرو»، ولا: «أين زيد أم عَمْرو». ولا: «من زيد أم عَمْرو»[1].

وأيضًا؛ فلأنَّ الهمزة و«أم» يصطحبان كثيرًا، كقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [البقرة: ٦] ونحو قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ۝٢٧﴾ [النازعات: ٢٧].

وأيضًا؛ فلأن اقتران «أم» بسائر أدوات النفي غير الهمزة يُفْسد معناها، فإنك إذا قلتَ: كيف زيد، فأنت سائل عن حاله، فإذا قلت: أم عَمْرو، كان خَلْفًا من الكلام، وكذلك إذا قلتَ: من عندك، فأنت سائل عن تعيينه، فإذا قلتَ: أم عَمْرو، فسد الكلام، وكذلك الباقي.

وأيضًا؛ فإنما عادَلَت الهمزة دون غيرها؛ لأن الهمزة من بين حروف الاستفهام تكون للتقرير والإثبات، نحو: ألم أُحْسِن إليك؟، فإذا قلت: أعندك زيد أم عَمْرو، فأنت (ظ/ ٦١أ) مُقِر بأن أحدهما عنده، ومثبت لذلك، وطالب تعيينه، فأتوا بالهمزة التي تكون للتقرير دون «هل» التي لا تكون لذلك، إنما يستقبل بها الاستفهام استقبالاً.

وسرُّ المسألة: أن «أم» هذه مُشْرَبة معنى أي، فإذا قلت: «أزَيْد عندك أم عَمْرو»؟، كأنك قلت: «أيّ هـٰذين عندك»، ولذلك يتعيَّن الجواب بأحدهما أو بنفيهما أو بإثباتهما. ولو قلت: «نعم» أو «لا»، كان خَلْفًا من الكلام، وهذا بخلاف «أو»، فإنك إذا قلتَ: «أزيد عندك أو عَمْرو»، كنت سائلاً عن كون أحدهما عنده غير معين، فكأنك قلت: «أعندك أحدهما»، فيتعين الجواب بـ«نعم» أو «لا».

وتفصيل ذلك: أن السؤال على أربع مراتب في هذا الباب،

---

(١) الجملة الأخيرة ليست في (ق).

الأول: السؤال بالهمزة منفردة، نحو: «أعندك شيءٌ مما يُحتاج إليه»؟ فتقول: نعم، فتنتقل إلى المرتبة الثانية: بما[1]، فتقول: ما هو؟ فتقول: متاع، فتنتقل إلى المرتبة الثالثة: بأي، فتقول: (ق/ ٨٠ب) أي متاع هو؟ فتقول: ثياب، فتنتقل إلى المرتبة الرابعة: فتقول: «أكتان هو أم قطن أم صوف»؟ وهذه أَخَصُّ المراتب وأشدها طلبًا للتعيين، فلا يحسن الجواب إلا بالتعيين، وأشدها إبهامًا السؤال الأول؛ لأنه لم يَدَّعِ فيه أن عنده شيئًا، ثم الثاني أقل إبهامًا منه؛ لأن فيه ادِّعاء شيءٍ عنده وطلب ماهيته، ثم الثالث أقل إبهامًا، وهو السؤال بأي؛ لأن فيه طلب تعيين ما عرف حقيقته، ثم السؤال الرابع بـ«أم» أخص من ذلك كلِّه؛ لأن فيه طلب تعيين فرد من أفراد قد عرفها وميزها، والثالث إنما فيه تعيين جِنْس عن غيره.

ولابد في «أم» هذه من ثلاثة أمور تكون بها متصلة:

أحدها: أن تعادل بهمزة الاستفهام.

الثاني: أن يكون السائل[2] عنده علم أحدهما دون تعيينه.

الثالث: أن لا يكون بعدها جملة من مبتدأ وخبر، نحو قولك: أزيد عندك أم عندك عَمْرو، فقولك: أم عندك عَمرو، يقتضي أن تكون منفصلة، بخلاف ما إذا قلت: «أزيد عندك أم عمرو»، وإذا وقعت الجملة بعدها فعلية لم تُخْرجها عن الاتصال، نحو: «أعطيتَ زيدًا أم حرمته».

وسرُّ ذلك كله: أن السؤال قام عن تعيين أحد الأمرين أو الأمور[3]،

---

(١) من (ق).

(٢) (ق): «أن السائل يكون».

(٣) (ظ): «للأمر».

فإذا قلت: «أزيد عندك أم عَمْرو»، كأنك قلتَ: أيهما عندك، وإذا قلت: «أزيد عندك أم عندك عَمْرو»، كان كلُّ واحد منهما جملة مستقلة بنفسها، وأنت سائل: هل عنده زيد أو لا؟ ثم استأنفتَ سؤالاً آخر: هل عنده عَمْرو أم لا؟ **فتأمله فإنه من دقيق النحو وفقهه**، ولذلك سُمِّيت متصلةً؛ لاتصال ما بعدها بما قبلها، وكونه كلامًا واحدًا.

وفي السؤال بها معادلة وتسوية؛ فأما المعادلة؛ فهي بين الاسمين أو الفعلين؛ لأنك جعلت الثاني عديل الأول في وقوع الألف على الأول، و«أم» على الثاني. وأما التسوية؛ فإن الشيئين المسؤول عن تعيين أحدهما مستويان في علم السائل وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا﴾ [النازعات: ٢٧] هو على التقرير والتوبيخ، والمعنى: أيّ[1] المخلوقين أشد خلقًا وأعظم؟ ومثله: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ﴾ [الدخان: ٣٧].

فإن قيل: هذا ينقض ما أَصَّلتموه، فإنكم ادعيتم أنها إنما يسئل [بها] عن تعيين ما عُلِم وقوعه، وهنا لا خير فيهِم ولا في قوم تُبَّع[2]؟.

قيل: هذا لا ينقض ما ذكرناه بل يشده ويقوِّيه، فإن مثل هذا الكلام يخرج خطابًا على تقرير دعوى المخاطب، وظنه أن (ظ/ ٦١ب) هناك خيرًا، ثم يدّعي أنه هو ذلك المفضل، فيخرج الكلام مخرج التقريع والتوبيخ على زعمه وظنه، أي: ليس الأمر كما زعمتم، وهذا كما (ق/ ٨١أ) تُعَاقِب شخصًا على ذنب لم يفعله مثله ويدعي أنك لا تعاقبه، فتقول: أنت خير أم فلان؟ وقد عاقبتُه بهذا الذنب، أي: ولستَ خيرًا منه.

---

(١) (ق): «أن»!.

(٢) هذا السؤال ساقط من (ق).

فصل[1]

وأما «أم» التي للإضراب وهي المنقطعة، فإنها قد تكون «أم»[2] إضرابًا، ولكن ليس بمنزلة «بل» كما زعم بعضهم، ولكن إذا مضى كلامك على اليقين ثم أدركك الشك، مثل قولهم: إنها لإبلٌ أم شاء؟ كأنك أضربت عن اليقين ورجعت إلى الاستفهام حين أدركك الشك.

ونظيره قول الزَّبَّاء: «عسى الغُوَيْرُ أَبْؤسا»[3]، فتكلمت بـ«عسى الغُوَير» ثم أدركها اليقين فختمت الكلام بحكم ما غلب على ظنها لا بحكم «عسى»؛ لأن «عسى» لا يكون خبرها اسمًا [غير][4] حدث، فكأنها لما قالت: عسى الغُوَير، قالته متوقعة شرًا، تريد الإخبار بفعل مستقبل متوقَّع كما تقتضيه عسى[5]، ثم هجم عليها اليقين، فعدلت إلى الإخبار باسم حدث يقتضي جملة ثبوتية محقَّقة، فكأنها قالت: صار الغوير أبؤسا، فابتدأت كلامها على الشك والتوقُّع، ثم ختمته بما يقتضي اليقين والتحقُّق.

فكذا «أم» إذا قلت: إنها لإبل، ابتدأت كلامك باليقين والجزم، ثم أدركك الشك في أثنائه، فأتيتَ بأم الدالة على الشك، فهو عكس طريقة «عسى الغوير أبؤسًا»، ولذلك قررت بـ«بل» لدلالتها[6] على الإضراب، فإنك أضربت عن الخبر الأول إلى الاستفهام والشك،

---

(١) «نتائج الفِكْر»: (ص/ ٢٦٠) بنحوه، بزيادة كبيرة من المؤلّف.
(٢) سقطت من (ق).
(٣) مثل ذكره الميداني في «مجمع الأمثال»: (٢/ ٣٤١).
(٤) (ق): «عن» والمثبت من «النتائج».
(٥) من قوله: «اسمًا غير...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٦) (ق): «لدلالة ما».

فإنك أخبرتَ أولاً عما توهمته، ثم أدركك الشكُّ فأضربتَ عن ذلك الإخبار، وإذا وقع بعد «أم» هذه الاسم المفرد، فلابدَّ من تقدير مبتدأ محذوف وهمزة استفهام، فإذا قلت: إنها لإبل أم شاء؟ كان تقديره: لا، بل أهي شاء؟ وليس الثاني خبرًا ثبوتيًا كما توهمه بعضهم وهو من أقبح الغلط! والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الطور: ٣٩] وقوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ﴾ [الزخرف: ١٦] وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [الطور: ٤٣] ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾ [الطور:٣٨] ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾﴾ [الصافات: ١٥٦] ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ [الطور: ٣٥] فهذا ونحوه يدلك على أن الكلام بعدها استفهام محض، وأنه لا يُقَدر بـ«بل» وحدها، ولا يُقَدَّر ـ أيضًا ـ بالهمزة وحدها؛ إذ لو قُدِّر بالهمزة وحدها لم يكن بينه وبين الأول علقة؛ لأن الأول خبر، و«أم» المقدرة بالهمزة وحدها لا تكون إلا بعد استفهام، فتأمله.

هذا شرح كلام النحاة وتقريره في هذا الحرف. والحقُّ أن يُقال: إنها على بابها وأصلها الأول من المعادلة والاستفهام حيث وقعت وإن لم يكن قبلها (ق/ ٨١ب) أداة استفهام في اللفظ، وتقديرها بـ«بل» والهمزة خارجٌ عن أصولِ اللغة العربية، فإن «أم» للاستفهام، و«بل» للإضراب، ويا بعد ما بينهما!! والحروف لا يقوم بعضها مقام بعض على أصح الطريقين، وهي طريقة إمام الصناعة والمحققين من أتباعه، ولو قُدِّر قيام بعضها مقام بعض فهو فيما تقارب معناهما كمعنى «على» و«في»، ومعنى «إلى» و«مع». ونظائر ذلك، وأما في مالا جامع بينهما؛ فلا[1]. ومن هنا كان زعم من زعم أن «لا» قد

---

(١) (ق): «فكلا»، و(د): «وكلا».

تأتي بمعنى الواو باطلاً، لبعد ما بين معنييهما، وكذلك «أو» بمعنى «الواو»، فأين معنى الجمع بين الشيئين إلى معنى الإثبات لأحدهما؟ وكذلك مسئلتنا، أين معنى «أم» من معنى «بل»؟ فاسمع الآن فقهَ المسألةِ وسرَّها:

اعلم أن ورود «أم» هذه على قسمين: أحدهما: ما يتقدمه (ظ/٦٢أ) استفهام صريح بالهمزة، وحكمها ما تقدَّم، وهو الأصلُ فيها والآخِيَّةُ[1] التي يرجع إليها ما خرج عن ذلك. والثاني: ورودها مبتدأة مجرَّدةً من استفهام لفظي سابق عليها، نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ۝٩﴾ [الكهف: ٩] وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ ۝٣٠﴾ [الطور: ٣٠] وقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا﴾[2] [التوبة: ١٦]، ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]، ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦٩]، ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ﴾ [الزخرف: ١٦]، ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ﴾[3] [الطور: ٣٩] ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾ [الزخرف: ٥٢] ﴿أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا﴾ [الروم: ٣٥]، وهو كثير جدًّا تجد فيه «أم» مبتدأ بها ليس قبلها استفهام في اللفظ، وليس هذا استفهام استعلام، بل تقريع وتوبيخ وإنكار، وليس بإخبار[4]، فهو إذًا متضمِّن لاستفهام سابق، مدلول عليه بقوة الكلام وسياقه، ودلَّت «أم» عليه؛ لأنها لا تكون إلا بعد تقدم استفهام،

---

(١) الآخيّة هي: عروة الحبل تشدّ إليها الدابة، والمعنى: أنها الأصل المرجوع والمحتكَمُ إليه انظر: «اللسان»: (١٤/ ٢٣ ـ ٢٤).
(٢) الآية ليست في (ظ ود).
(٣) الآية ليست في (ق).
(٤) «وليس بإخبار» ليست في (ق).

كأنه يقول: «أيقولون: صادق أم يقولون: شاعر»؟ وكذلك: أم يقولون: تَقَوَّله، أي: أتصدقونه أم تقولون: تَقَوَّله؟! وكذلك: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ﴾، أي: أبلغك خبرهم أم حسبت أنهم مِن آياتِنا عَجبًا. وتأمل كيف تجد هذا المعنى باديًا على صفحات قوله تعالى: ﴿مَالِيَ لَآ أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَآئِبِينَ﴾ [النمل: ٢٠] كيف تجد المعنى: أَحَضَرَ أَم كان[١] من الغائبين. وهذا يظهر كلَّ الظهور فيما إذا كان الذي دخلت عليه «أم» له ضد، وقد حصل الترددُ بينهما، فإذا ذُكِرَ أحدهما استُغْني به عن ذكر الآخر؛ لأن الضد يخطر بالقلب وَهْلة[٢] عند شعوره بضده.

فإذا قلت: ما لي لا أرى زيدًا أم هو في الأموات؟ كان المعنى الذي لا معنى للكلام[٣] سواه: أحيٌّ هو أم في الأموات. (ق/ ٨٢أ) وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾ [الزخرف: ٥٢] معناه: أهو خير مني أم أنا خير منه. وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم﴾ [البقرة: ٢١٤]، هو استفهام إنكار معادل لاستفهامٍ مقدَّرٍ في قوة الكلام. فإذا قلتَ: لم فعلتَ هذا أم حسبت أن لا أعاقبك[٤]، كان معناه: أحسبت أني أعاقبك فأقدمت على العقوبة، أم حسبت أني لا أعاقبك[٥] فجهلتها.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ

---

(١) من قوله: «على صفحات...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) (ظ ود): «وهو».
(٣) (ق): «لك».
(٤) العبارة في (ق): «لم فعلت أم حسبت أني لا...».
(٥) من قوله: «كان معناه...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

﴿جَٰهَدُواْ مِنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٢] أي: أحسبتم أن تدخلوا الجنة بغير جهاد فتكونوا جاهلين، أم لم تحسبوا ذلك فتكونوا مفرِّطين. وكذلك إذا قلت: أم حسبت أن تنال العلم بغير جدٍّ واجتهاد، معناه: أحسبت أن تناله بالبطالة والهوينا فأنت جاهل، أم لم تحسب ذلك فأنت مُفَرِّط.

وكذلك: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [الجاثية: ٢١] أي: أحسبوا هذا فهم مغترون[١]، أم لم يحسبوه فما لهم مقيمون على السيئات. وعلى هذا سائر ما يَرِد عليك من هذا الباب.

وتأمل كيف يذكر ـ سبحانه ـ القِسْم الذي يظنونه ويزعمونه، فينكره عليهم وأنه مما لا ينبغي أن يكون، ويترك ذكر القِسْم الآخر الذي لا يذهبون إليه فتردد الكلامُ بين قسمين، فيصرح بإنكار أحدهما وهو الذي سِيْق الكلام[٢] لإنكاره، ويكتفي منه بذكر الآخر، وهذه[٣] طريقة بديعة عجيبة في القرآن نذكرها في باب الأمثال وغيرها، وهي من باب الاكتفاء عن غير الأهم بذكر الأهم لدلالته عليه، فأحدهما مذكور صريحًا والآخر ضمنًا. ولذلك أمثلة في القرآن يُحْذف منها الشيء للعلم بموضعه، فمنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾ ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم﴾ ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا﴾ ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا﴾، وهو كثير جدًّا بواو العطف من غير ذكر عامل يعمل في «إذ»؛ لأن الكلام (ظ/٦٢ب) في سياق تَعْداد النعم وتَكْرار الأقاصيص، فيشير بالواو العاطفة إليها، كأنها مذكورة في اللفظ لعلم المخاطب بالمراد. ولما خفي هذا على بعض ظاهرية

---

(١) تحرفت في (ق) إلى: «مقرون».

(٢) من (ق).

(٣) في الأصول: «وهذا».

النحاة قال: إن «إذ» زائدة هنا، وليس كذلك.

ومن هذا الباب «الواو» المتضمِّنة معنى «رُبَّ»، فإنك تجدها في أول الكلام كثيرًا إشارة منهم إلى تَعْداد المذكور بعدها[1] من فخر أو مدح أو غير ذلك. فهذه كلها معان مضمرة في النفس، وهذه الحروف عاطفة عليها، وربما صرحوا بذلك المضمر كقول ابن مسعود: «دَعْ ما في نفسك (ق/٨٢ب) وإن أفتوك عنه وأفتوك»[2].

ومن هذا الباب حذف كثير من الجوابات في القرآن لدلالة «الواو» عليها لعلم المخاطب أن «الواو» عاطفة، ولا يُعْطف بها إلا على شيء، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓا۟ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ﴾ [يوسف: ١٥] وكقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧٣] وهو كثير[3]، وهذا الباب واسع في اللغة.

فهذا ما في هذه المسألة، وكان قد وقع لي هذا بعينه أيام[4] المقام بمكة، وكان يجول في نفسي فأضربُ عنه صفحًا؛ لأني لم أره في مباحث القوم، ثم رأيته بعدُ لفاضلين من النحاة؛ أحدهما: حامَ حوله وما وَرَدَ، ولا أعرف اسْمَه. والثاني: أبو القاسم السهيلي ـ رحمه الله ـ فإنه كَشَفَه وصرَّح به[5]، وإذا لاحت الحقائق؛ فكن أسعد الناس بها وإن جفاها الأغمار!! والله الموفق للصواب.

---

(١) كذا بالأصول ونسخ «النتائج»، واستظهر محققه أنها: «قبلها».

(٢) ورد بمعناه أحاديث مرفوعة عن جماعة من الصحابة، عن أبي أمامة، ووابصة ابن معبد، والنواس بن سمعان.

(٣) «وهو كثير» ليست في (ظ ود).

(٤) (ظ ود): «أمام».

(٥) في كتابه «نتائج الفِكْر»، وقد تقدم العزو إليه.

فائدة بديعة[1]

لا يجوز إضمار حرف العطف، خلافًا للفارسي ومن تبعه؛ لأن الحروف أدلة على معانٍ في نفس المتكلم، فلو أضمرت لاحتاج المخاطب إلى وحي يُسفر له عما في نفس مُكلِّمه. وحكم حروف العطف في هذا حكم حروف النفي والتوكيد والتمنِّي والترجِّي[2] وغيرهما، اللهم إلا أن حروف الاستفهام قد يسوغ إضمارها في بعض المواطن؛ لأن للمستفهم هيئة تخالف هيئة المخبر، وهذا على ما قلته.

فإن قيل: فكيف تصنعون بقول الشاعر:

كَيْفَ أَصْبَحْتَ كَيْفَ أَمْسَيْتَ مِمَّا ... يُثْبِتُ الوُدَّ في فُؤادِ الكَرِيْمِ[3]

أليس على إضمار حرف العطف، وأصله: كيف أصبحت وكيف أمسيت؟.

قيل: ليس كذلك، وليس حرف العطف مرادًا هنا ألبتة، ولو كان مرادًا لانتقض الغرض الذي أراده الشاعر؛ لأنه لم يُرِد انحصار الوُد في هاتين الكلمتين من غير مواظبة عليهما، بل أراد [أن] تكرار هاتين الكلمتين دائمًا يُثبت المودة، ولولا حذف «الواو» لانحصر إثبات الود في هاتين الكلمتين من غير مواظبة الكلام[4] ولا استمرار عليه، ولم يُرِد الشاعرُ ذلك، وإنما أراد أن يجعل أول الكلام ترجمة على سائر الباب، يريد الاستمرار على هذا الكلام والمواظبة عليه، كما تقول:

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٦٣).

(٢) (ظ ود): «والنهي والزجر» وهو تحريف.

(٣) لا يعرف قائله، انظره في «الخصائص»: (١/ ٢٩٠) لابن جني.

(٤) من قوله: «عليهما، بل...» إلى هنا ساقط من (د).

قرأتُ «ألفًا باءً»، جعلتَ هذه الحروف ترجمةً لسائر الباب[1] وعنوانًا للغرض المقصود. ولو قلتَ: قرأتُ «ألفًا وباءً»، لأشعرتَ بانقضاء المقروء حيثُ عطفتَ «الباء» على «الألف» دونَ ما بعدها[2]، فكان مفهوم الخطاب: أنك لم تقرأ غير هٰذين الحرفين.

وأحسنُ من هذا أن يُقال: دخول الواو هنا يفسد المعنى؛ لأن مراده هنا أن هذا اللفظ وحده يثبت الودَّ، وهذا وحده يثبته بحسب اللقاء، فأيهما وجد مقتضيه وواظب عليه أثبت الودَّ، ولو أدخل الواوَ لكان لا يثبت الودُّ إلا باللفظين معًا.

ونظير هذا أن تقول: أطعم فلانًا شيئًا، فيقول: ما (ق/ ٨٣أ) أطعمه؟ فتقول: أطعمه تمرًا أقطًا زبيبًا لحمًا، لم تُرِد جمع ذلك، بل أردت: أطعمه واحدًا من هذه أيها تيسَّر. ومنه الحديث الصحيح المرفوع[3]: «تَصَدَّقَ (ظ/ ٦٣أ) رَجُلٌ مِنْ دِيْنَارِهِ مِنْ دِرْهَمِهِ مِنْ صَاعِ بُرِّهِ»[4]، ومنه قول عمر: «صلَّى رجلٌ في إزار ورداء في سراويلَ ورداء في تبَّان ورداء...» الحديث[5]، يتعين ترك العطف في هذا كله لأنَّ المراد الجمع.

فإن قيل: فما تقولون في قولهم: «اضْرِب زيدًا عَمْرًا خالدًا»، أليس على حذف الواو؟.

---

(١) من قوله: «يريد الاستمرار...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) من قوله: «ولو قلت...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) «الصحيح» من (ق)، و«المرفوع» من (ظ ود).

(٤) قطعة من حديث طويل أخرجه مسلم رقم (١٠١٧) وغيره من حديث جرير بن عبدالله البجلي ـ رضي الله عنه ـ.

(٥) تقدم ص/ ١٨٠.

قيل: ليس كذلك؛ إذ لو كان على تقدير الواو لاختص الأمر بالمذكورين ولم يعدهم إلى سواهم، وإنما المراد الإشارة بهم إلى غيرهم، ومنه قولهم: «بوَّبتُ [الكتاب][1] بابًا بابًا، وقسمت المال درهمًا درهمًا»، ليس على إضمار حرف العطف، ولو كان كذلك لانحصر الأمر في «درهمين وبابين».

وأما ما احتجُّوا به من قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٩٢]، فقالوا على إضمار الواو، والمعنى والتقدير: «ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم وقلتَ: لا أجد[2]»، والذي دعاهم إلى ذلك: أن جوابَ «إذا» هو قوله تعالى: ﴿تَوَلَّواْ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ﴾ [التوبة: ٩٢]. والمعنى: إذا أتوك ولم يكن عندك ما تحملهم عليه تولَّوا يبكون، فتكون الواو في «قلتَ» مقدَّرة؛ لأنها معطوفة على فعل الشرط وهو «أتوك»، هذا تقرير احتجاجهم ولا حُجَّةَ فيه؛ لأنَّ جواب «إذا» في قوله: «قلت لا أجد»، والمعنى: إذا أتوك لتحملهم لم يكن عندك ما تحملهم عليه، فعبَّر عن هذا بقوله: ﴿قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ لنكتةٍ بديعةٍ، وهي الإشارة إلى تصديقهم له، وأنهم اكتفوا من علمهم بعدم الإمكان بمجرد إخباره لهم بقوله: ﴿لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾، بخلاف ما لو قيل: لم يجدوا عندك ما تحملهم عليه، فإنه يكون سبب[3] حزنهم خارجًا عن إخباره. وكذلك لو قيل: لم تجد ما تحملهم عليه، لم يؤدِّ هذا المعنى، فتأمله فإنه بديع.

---

(١) في الأصول: «الحساب»، والمثبت من «النتائج».
(٢) من قوله: «فقالوا على...» إلى هنا ساقط من (ق ود).
(٣) (ظ ود): «تبيين».

فإن قيل: فبأيِّ شيءٍ يرتبط قوله: ﴿تَوَلَّوا وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ﴾، وهذا عطف على ما قبله فإنه ليس بمستأنف؟.

فالجواب: أن ترك العطف هنا من بديع الكلام لشدة ارتباطه بما قبله ووقوعه منه موقع التفسير حتى كأنه هو، وتأمل مثل هذا في قوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ مُّبِينٌ ﴿٢﴾﴾ [يونس: ٢] كيف لم يعطف فعل القول بأداة عطف لأنه كالتفسير لتعجبهم والبدل من قوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا﴾ فجرى مجرى قوله: (ق/٨٣ب) ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾﴾ [الفرقان: ٦٨ ـ ٦٩] فلما كان مضاعفة العذاب بدلاً وتفسيرًا لـ«لأثام» لم يحسن عطفه عليه.

وزعم بعض الناس[١] أن من هذا الباب قول عُمر ـ رضي الله عنه ـ في الحديث الصحيح: «**لا يَغُرَّنَّك هذه التي أَعْجَبَهَا حُسْنها حبُّ رَسُولِ اللهِ ﷺ لها**»[٢] فقال: «المعنى أعجبها حُسْنُها وحُبُّ رسول الله ﷺ لها»، وليس الأمر كذلك، ولكن قوله: «حب رسول الله ﷺ»[٣] بدل من قوله: «هذه» وهو من بدل الاشتمال، والمعنى: «لا يغرنك حبُّ رسول الله ﷺ لهذه التي قد أعجبها حسنها». ولا عطف هناك ولا حذف[٤]،

---

(١) هو: أبو القاسم بن الأبرش، أحد شيوخ السُّهيلي، وقد أشار إلى قوله هذا في «النتائج»: (ص/ ٢٦٤) ولم يُسَمِّه، وانظر: «الأمالي»: (ص/١٠١).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٤٦٨)، ومسلم رقم (١٤٧٩) من حديث عمر ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) من قوله: «لها» فقال...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٤) أجاب الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: (٩/ ١٩٣) بأنه قد ثبت في بعض الروايات حرف العطف ـ الواو ـ فيتأيّد كلام الأبرش.

وهذا واضح بحمد الله.

فائدة بديعة[1]

«كل» لفظ دال على الإحاطة بالشيء، وكأنه من لفظ الإكليل والكَلاَلَة والكِلَّة[2]، مما هو في معنى الإحاطة بالشيء، وهو اسم واحدٌ في لفظه جَمْعٌ في معناه؛ ولو لم يكن معناه معنى الجمع لما جاز أن يُؤَكَّدَ به الجمعُ؛ لأن التوكيد تكرار للمؤكَّد فلا يكون إلا مثله، إن كان جمعًا فجمع، وإن كان واحدًا فواحد.

وحقه أن يكون مضافًا إلى (ظ/٦٣ب) اسم منكر شائع في الجنس من حيث اقتضى الإحاطة، فإن أضفته إلى معرفةٍ، كقولك: «كل إخوتك ذاهب»، قَبُحَ إلا في الابتداء؛ لأنه إذا كان مبتدأ في هذا الموطن كان خبرُه بلفظ الإفراد، تنبيهًا على أن أصله أن يُضَاف إلى نكرة؛ لأن النكرة شائعة في الجنس، وهو أيضًا يطلب جنسًا يحيط به، فأما أن تقول[3]: كلُّ واحدٍ من إخوتك ذاهب، فيدل إفراد الخبر على المعنى الذي هو الأصل، وهو إضافته إلى اسم مفرد نكرة.

فإن لم تجعله مبتدأ وأضفته إلى جملة مُعَرَّفة، كقولك: رأيتُ كل إخوتك، وضربتُ كلَّ القوم، لم يكن في الحُسْن بمنزلة ما قبله؛ لأنك لم تُضِفْه إلى جنس، ولا معك في الكلام خبر مفرد يدل على معنى إضافته إلى جنس كما كان في قولهم: كلُّهم ذاهب، وكلُّ القوم

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٢٧٦).

(٢) «الكلالة» سقطت من (ظ ود).

والإكليل هو: التاج. والكلالة: من لا والد له ولا ولد. والكِلَّة: ستر رقيق يخاط كالبيت.

(٣) كذا بالأصول ومخطوطات «النتائج»، ولعل صواب العبارة: «فكأنما تقول».

عاقل، فإن أضفته إلى جنس مُعَرَّف باللام، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾، حَسُنَ ذلك؛ لأن اللام للجنس لا للعهد، ولو كانت للعهد لَقَبُحَ كما لو[1] قلتَ: خذ من كلِّ الثمرات التي عندك؛ لأنها إذا كانت جملة مُعَرَّفة معهودة، وأردت معنى الإحاطة فيها، فالأحسن أن تأتي بالكلام على أصله، فتؤكد المعرفة بـ«كل»، فتقول: خذ من الثمرات التي عندك كلِّها؛ لأنك لم تضطر إلى[2] إخراجها عن[3] التوكيد كما اضطُرِرْتَ في النكرة حين قلتَ: لقيتُ كلَّ رجل؛ لأن النكرة لا تؤكد، وهي ـ أيضًا ـ شائعةٌ في الجنسِ كما تقدَّم.

فإن قيل: فإذا استوى (ق/٨٤أ) الأمران، كقولك: كُلْ من كُلِّ الثمرات، وكُلْ من الثمرات كلِّها، فلم اختص أحدُ النظمين بالقرآن في موضع دون موضع؟.

قيل: هذا لا يلزم؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ فصيح، ولكن[4] لابُدَّ من فائدة في الاختصاص.

أما قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾ [الأعراف: ٥٧]، فـ«مِنْ» هٰهنا لبيان الجنس لا للتبعيض، والمجرور في موضع المفعول لا في موضع الظرف، إنما يُريد الثمرات بأنفسِها، إلا أنه أخرج منها شيئًا، وأدخل «من» لبيان الجنس كلِّه، ولو قال: أخرجنا به من الثمراتِ كلِّها، لذهب الوهم إلى أن المجرور في موضع ظرف، وأن مفعول ﴿فَأَخْرَجْنَا﴾ فيما بعد، ولم يُتَوهَّم ذلك مع تقديم «كل» لعلم

---

(١) سقطت من (ظ ود).

(٢) (ظ ود) و«النتائج»: «عن».

(٣) (ق): «إلى».

(٤) ليست في (ق).

المخاطبين[1] أن «كلاًّ» إذا تقدمت تقتضي الإحاطة بالجنس، وإذا تأخرت ـ وكانت توكيدًا ـ اقتضت الإحاطة بالمؤكَّد خاصة، جنسًا شائعًا كان أو معهودًا معروفًا.

وأما قوله تعالى: ﴿كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [النحل: ٦٩] ولم يقل: من الثمرات كلِّها، ففيها الحكمة التي في الآية قبلها، ومزيد فائدة وهو أنه [قد][2] تقدمها في النظم قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ﴾ [النحل: ٦٧]، فلو قال بعدها: «كلي من الثمرات كلها»، لذهب الوهم إلى[3] أنه يريد الثمرات المذكورة قبل هذا، أعني: ﴿ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ﴾؛ لأن [الألف و] اللام إنما تنصرف إلى المعهود، فكان الابتداء بـ«كل» أحصنَ للمعنى، وأجمعَ للجنس، وأرفعَ للَّبس، وأبدعَ في النظم، فتأمله.

وإذا قُطِعت عن الإضافة وأُخْبر عنها؛ فحقُّها أن تكون ابتداءً، ويكون خبرها جمعًا، ولابدَّ من مذكورين قبلها؛ لأنها إن لم يُذْكَر قبلها جملة ولا أُضِيْفت إلى جملة[4] بَطَل معنى الإحاطة فيها، ولم يُعقل لها معنى. وإنما وجبَ أن يكون خبرها جمعًا؛ لأنها اسم في معنى الجمع، فتقول: «كل ذاهبون» إذا تقدم ذكر قوم؛ لأنك معتمد في المعنى عليهم، وإن كنت مخبرًا عن «كل»، فصارت بمنزلة قولك: الرهط ذاهبون، والنفر منطلقون؛ لأن الرهط والنفر (ظ/ ٦٤أ) اسمان مفردان، ولكنهما في معنى الجمع، والشاهدُ لما قلناه قوله سبحانه وتعالى:

---

(١) «لعلم المخاطبين» سقطت من (د).

(٢) من «النتائج»، و(ق): «إذا».

(٣) من نص الآية إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) «ولا أضيفت إلى جملة» ساقط من (ق).

﴿ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [يس: ٤٠] ﴿ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ ﴾ [الأنبياء: ٩٣] ﴿ وَكُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ [الأنفال: ٥٤]، وإن كانت مضافة إلى ما بعدها في اللفظ، لم تجد خبرها إلا مفردًا، للحكمة التي قدمناها قَبْلُ، وهي: أن الأصلَ إضافتُها إلى النكرة المفردة، فتقول: كلُّ إخوتك ذاهب، أي: كلُّ واحدٍ منهم ذاهب، ولم يلزم ذلك حين قطعتَها عن الإضافة فقلتَ: كلٌّ ذاهبون؛ لأن اعتمادها إذا أفردَتْ على المذكورين قبلها، وعلى ما في معناها من معنى الجمع، واعتمادها إذا أضفتَها على الاسم المفرد، إما لفظًا وإما تقديرًا؛ كقوله ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُم مَسْؤولٌ عن رَعِيَّتِه»[1] (ق/٨٤ب) ولم يقل: «راعون ومسؤولون». ومنه: «كلُّكم سَيَرْوَىٰ»[2]. ومنه قول عمر: «أوَ كلكم يجد ثوبين»[3]، ولم يقل: تجدون، ومثله: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمن: ٢٦] وقال تعالى: ﴿ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ ﴾ [البقرة: ١١٦] فجمع، وقال تعالى: ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴾ [مريم: ٩٣].

فإن قيل: فقد ورد في القرآن: ﴿ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾ [الإسراء: ٨٤] ﴿ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ ﴾ [ق: ١٤] وهذا يناقض ما أَصَّلتم.

قيل: إن في هاتين الآيتين قرينة تقتضي تخصيص المعنى بهذا اللفظ دون غيره؛ أما قوله تعالى: ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾؛ فلأن

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٨٩٣)، ومسلم رقم (١٨٢٩) من حديث عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) قطعة من حديث طويل يرويه أبو قتادة الأنصاري ـ رضي الله عنه ـ أخرجه مسلم رقم (٦٨١).

(٣) تقدم ص/ ١٨٠.

قبلها ذِكْر فريقين مختلفين، ذكر مؤمنين وظالمين، فلو قال: «يعملون»، وجمعهم في الإخبار عنهم لبطل معنى الاختلاف، فكان لفظ الإفراد أدلّ على المراد، كأنه يقول: كل فريق[1] يعمل على شاكلته.

وأما قوله تعالى: ﴿كُلٌّ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ﴾؛ فلأنه ذكر قرونًا وأُممًا، وخَتَم ذكرهم بذكر قوم تُبَّع، فلو قال: كلٌّ كذبوا. و«كل» إذا أُفردت إنما تعتمد[2] على أقربِ المذكورين إليها، فكان يذهب الوهم إلى أن الإخبار عن قوم تُبَّع خاصة، أنهم كذبوا الرسل، فلما قال: ﴿كُلٌّ كَذَّبَ﴾ علم أنه يريد كل فريق منهم[3]؛ لأن إفراد الخبر عن «كل» حيث[4] وقع إنما يدل على هذا المعنى كما تقدم. ومثله: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

وأما قولنا في «كل» إذا كانت مقطوعة عن الإضافة فحقها أن تكون مبتدأة، فإنما نريد أنها مبتدأة يخبر عنها أو مبتدأةً باللفظ منصوبةً بفعلٍ بعدها لا قبلها، أو مجرورةً يتعلَّق خافضها بما بعدها نحو: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [النساء: ٩٥]، وقول الشاعر[5]:

* بِكُلٍّ تَدَاوَيْنا . . . *

ويقبح تقديم الفعل العامل فيها إذا كانت مفردة، كقولك: «ضربتُ كلًّا» و«مررتُ بكلٍّ»، وإنما لم يقبح: «كلًّا ضربت»، و«بكلٍّ مررت»،

---

(١) (ظ ود): «فهو».
(٢) (ظ ود): «تعمل».
(٣) العبارة في «النتائج»: «. . . أنه يريد كل قرن منهم كذّب».
(٤) سقطت من (ظ ود).
(٥) هو: عبدالله بن الدمينة، والبيت في «ديوانه»: (ص/ ٨٢). وتمامه:
بكلٍّ تداوَيْنا فَلَمْ يَشْفِ ما بِنا ... على أَنَّ قربَ الدار خيرٌ من البُعْدِ

من أجل أن تقديم العامل عليها يقطعها عن المذكور قبلها في اللفظ؛ لأن العامل اللفظي له صدر الكلام، وإذا قطعتها عما قبلها في اللفظ لم يكن لها شيءٌ تعتمدُ عليه قبلها ولا بعدها، فقَبُحَ ذلك.

وأما إذا كان العامل معنويًّا، نحو: «كلٌّ ذاهبون»، فليس بقاطع لها عما قبلها من المذكورين؛ لأنه لا وجود له في اللفظ، فإذا قلتَ: «ضربتُ زيدًا وعَمْرًا وخالدًا»، و«شتمتُ كُلًّا»، و«ضربتُ كُلًّا»، لم يجز ولم يعد بخبر لما قدمناه.

إذا عرفت هذا؛ فقولك: «كلُّ إخوتك ضربت»، سواء رفعت أو نصبت يقتضي وقوع الضرب بكلٍّ واحد منهم، وإذا قلت: «كل إخوتك ضربني»، يقتضي ـ أيضًا ـ أنَّ كلَّ واحد واحد منهم ضربك. فلو قلت: «كل إخوتك ضربوني، وكل القوم جاؤوني»، احتمل ذلك، واحتمل أن يكونوا اجتمعوا في الضرب والمجيء؛ لأنك أخبرتَ عن جملتهم بخبر واحد (ظ/٦٤ب) واقع عن الكلية[1]، بخلاف قولك: «كل إخوتك جاءني»، فإنما هو إخبار عن كل واحد واحد[2] منهم، وأن الإخبار بالمجيء (ق/١٨٥أ) عم جميعهم، فتأمل على هذا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٤] كيف أفردَ الخبرَ؛ لأنه لم يُرِد اجتماعهم فيه. وقال تعالى: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ ﴿٩٣﴾﴾، فجمع لما أريد الاجتماع في المجيء، وهذا أحسن مما تقدَّم من الفرق، فتأمله.

ولا يرد على هذا قوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ

---

(١) (ظ ود): «الكلمة»، و«المنيرية»: «الجملة».

(٢) «واحد» الثانية سقطت من (ق ود).

﴿قَٰنِتُونَ ١١٦﴾ [البقرة: ١١٦]، بل هو تحقيق له وشاهد، لأن القنوت هنا هو العبودية العامة التي تشترك فيها أهل السموات والأرض لا يختص بها بعضهم عن بعض، ولا يختص بزمان دون زمان، وهي عبودية القهر. فالقنوت هنا قنوت قهر وذل لا قنوت طاعة ومحبة، وهذا بخلاف قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ٢٦﴾ [الرحمن: ٢٦] فإنه أفرد لمَّا لم يجتمعوا في الفناء. ونظيره قوله ﷺ: «**وكُلُّكُمْ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِه**»[1]، فإن الله يسأل كلَّ راعٍ راعٍ بمفرده.

ومما جاء مجموعًا لاجتماع الخبر قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ٣٣﴾ [الأنبياء: ٣٣] وما أفرد لعدم اجتماع الخبر قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو ٱلْأَوْتَادِ ١٢ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ ١٣ إِن كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ ١٤﴾ [ص: ١٢ - ١٤]، فأفردَ لمَّا لم يجتمعوا في التكذيب.

ونظيره في سورة (ق): ﴿كُلٌّ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ ١٤﴾ [ق: ١٤] وتأمَّل كيف كشف قناعَ هذا المعنى وأوضحَه كلَّ الإيضاح بقوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا ٩٥﴾ [مريم: ٩٥]، كيف أفردَ «آتيه» لما كان المقصود الإشارة إلى أنهم - وإن أتوه جميعًا - فكلُّ واحد منهم منفرد عن كل قرين من صاحب أو قريب أو رفيق، بل هو وحده منفرد، فكأنه إنما أتاه وحدَه، وإن أتاه مع غيره؛ لانقطاع تبعيته للغير وانفراده بشأن نفسه، فهذا عندي أحسن من الفرق بالإضافة وقطعها. والفرقُ بذلك فَرْقُ السُّهيليِّ، فتأمل الفرقين، واسْتَقْرِ الأمثلةَ والشواهدَ.

---

(١) تقدم ص/٣٦٩.

فصل[1]

وأما مسألة: «كلُّ ذلك لم يكن»، و «لم يكن كل ذلك»، و «لم أصنع كلَّه»، و «كلُّه لم أصنعه»؛ فقد أطالوا فيها القولَ وفرَّقوا بين دلالتي الجملة الفعلية والاسمية، وقالوا: إذا قلتَ: «كلُّ ذلك لم يكن»، و«كلُّه لم أصنعه»؛ فهو نفي للكل بنفي كلِّ فردٍ من أفراده، فيناقض الإيجاب الجزئي. وإذا قلت: «لم أصنع الكلَّ»، و«لم يكن كلُّ ذلك»؛ فهو نفي للكُلِّية دون التعرُّض لنفي الأفراد، فلا يناقضه الإيجاب الجزئي، ولابد من تقرير مقدمة تُبْنى عليها هذه المسألة وأمثالها، وهي: أن الخبرَ لا يجوز أن يكون أخص من المبتدأ، بل يجوز أن يكون أعم منه ومساويًا له؛ إذ لو كان أخص منه كان ثابتًا لبعض أفراده، ولم يكن خبرًا عن جملته، فإن الأخص إنما يثبت لبعض أفراد الأعم.

(ق/ ٨٥ب) وأما إذا كان أعم منه، فإنه لا يمتنع؛ لأنه يكون ثابتًا بجملة أفراد المبتدأ وغيرها، وهذا غير ممتنع. فإذا عرف ذلك، فإذا كان المبتدأ لفظة «كل» الدال على الإحاطة والشمول، وجبَ أن يكون الخبر المثبت حاصلاً لكلِّ فردٍ من أفراد «كل»، والخبر المنفي مثبتًا عن كلِّ فردٍ من أفراده، سواء أضفت «كلاًّ» أو قطعتها عن الإضافة، فإن الإضافة فيها مَنْويّة معنًى وإن سقطت لفظًا، فإذا قلت: «كلهم ذهب» و«كلكم سَيَرْوَى» أو: «كلٌّ ذهب» و«كلٌّ سيَرْوَى»[2]، عمَّ الحكمُ أفرادَ المبتدأ، فإذا كان الحكم[3] سَلْبًا، نحو: «كلُّهم لم يأتِ، وكلٌّ

---

(١) (د): «فائدة».

(٢) «كل ذهب وكل سيروى» سقطت من (ق).

(٣) «أفراد المبتدإ، فإذا كان الحكم» ساقط من (د).

لم (ظ/٦٥أ) يقم»[1]، ولهذا يصح مقابلته بالإيجاب الجزئي، نحو[2]: قوله ﷺ ـ وقد سُئل: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال ـ: «**كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ**»، فقال ذو اليدين: بلى، قد كان بعض ذلك[3].

ومن هذا ما أنشده سيبويه[4]:

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الخِيارِ تَدَّعي ... عَلَيَّ ذَنْبًا كُلُّهُ لم أَصْنَعِ

أنشده برفع «كل»، واستقبَحَه لحذف الضمير العائد من الخبر، وغير سيبويه يمنعه مطلقًا، وينشدُ البيتَ منصوبًا، فيقول: كلَّه لم أَصْنعِ، والصواب: إنشادُه بالرفع محافظةً على النفي العام الذي أراده الشاعر وتمدَّح به عند أم الخيار، ولو كان منصوبًا لم يحصل له مقصوده من التمدُّح بأنه لم يفعل ذلك الذنب ولا شيئًا منه، بل يكون المعنى: لم أفعل كلَّ الذنب بل بعضه، وهذا ينافي غَرَضَه. ويشهد لصحة قول سيبويه: قراءة ابن عامر[5] في سورة الحديد: ﴿**أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُواْ مِن بَعْدُ وَقَاتَلُواْ وَكُلٌّ وَعَدَ اللهُ الحُسنَى**﴾ [الحديد: ١٠]، فهذا يدلُّ على أن حذف العائد جائز وأنه غير قبيح.

ومن هذا على أحد القولين: ﴿**قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُهُۥ بَيَٰتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ ٱلْمُجْرِمُونَ ۝٥٠**﴾ [يونس: ٥٠] أجاز الزجاجُ أن تكون الجملة ابتدائية وقد حذف العائد من ﴿**يَسْتَعْجِلُ**﴾، وتقديره: يستعجله منه

(١) كأن للكلام بقية، فلعلّ هناك سقط.

(٢) «الجزئي» سقطت من (ق)، و«نحو» من (ظ ود).

(٣) أخرجه البخاري رقم (٧١٤)، ومسلم رقم (٩٩/٥٥٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) في «الكتاب»: (١/ ٤٤، ٦٩) وهو لأبي النجم العجلي.

(٥) (ظ ود): «ابن عباس» والصواب ما في (ق) فابن عامر وحده قرأ برفع «كل»، انظر: «المبسوط في القراءات العشر»: (ص/ ٣٦٢) للأصبهاني.

المجرمون، وكما يحذف من الصِّلة والصفة والحال إذا دلَّ عليه دليل، ودعوى قُبْح حذفه من الخبر مما لا دليل عليها. وللكلام في تقرير هذه المسألة موضع آخر.

والمقصود: أن إنشادَ البيت بالنصب محافظةً على عدم الحذف إخلالٌ[1] شديدٌ بالمعنى. وأما إذا تقدم النفي وقلت: «لم أصنع كله ولم أضرب كلهم»، فكأنك لم تتعرَّض للنفي عن كلِّ فردٍ فردٍ، وإنما نفيتَ فعل الجميع ولم تنفِ فعل البعض، ألا ترى أن قولك: «لم أصنع الكلَّ» مناقض لقولك: «صنعتُ الكلَّ»، والإيجاب الكلِّي يناقضه السلب الجزئي، ألا ترى إلى قولهم: «لم أُرِد كلَّ هذا» فيما إذا فعل ما يريده (ق/٨٦أ) وغيره، فتقول: «لم أُرِد كلَّ هذا» ولا يصح أن تقول: «كلُّ هذا لم أرده»، فتأمله، فهذا تقرير هذه المسألة، وقد أغناك عن ذلك التطويل المتعِبْ القليل الفائدة.

فصل[2]

واعلم أن «كُلًّا» من ألفاظ الغَيبة، فإذا أضفته إلى المخاطبين، جاز لك أن تُعيدَ الضَّميرَ عليه بلفظ الغَيبة مراعاةً للفظه، وأن تعيده بلفظ الخطاب مراعاةً لمعناه، فتقول: كلُّكم فعلتم، وكلُّكم[3] فَعَلوا.

فإن قلت: «أنتم كلُّكم فعلتم»، أو: «أنتم[4] كلُّكم بينهم درهم»، فإن جعلت «أنتم» مبتدأ، و«كلكم» تأكيدًا، قلت: أنتم كلكم فعلتم

---

(١) في الأصول: «وإخلال».

(٢) (د): «فائدة».

(٣) «فعلتم، وكلكم» ساقط من (د).

(٤) (ظ ود): «أرأيتم».

وبينكم درهم، لتطابق المبتدإ، وإن جعلت «كلكم» مبتدأ ثانيًا جاز لك وجهان: أحدهما: أن تقول: «فعلوا وبينهم درهم»، مراعاةً للفظ كُلّ، وأن تقول: «فعلتم وبينكم درهم»، حَمْلاً على المعنى؛ لأن «كُلاًّ» في المعنى للمخاطبين.

فائدة[1]

اختلف الكوفيون والبصريون في «كِلا» و«كِلْتا»؛ فذهب البصريون إلى أنها اسم مفرد دال على الاثنين، فيجوز عَوْد الضمير إليه باعتبار لفظه وهو الأكثر، ويجوز عوده باعتبار معناه وهو الأقل، وألفها لام الفعل ليست ألف تثنية عندهم.

ولهم حجج؛ منها: أنها في الأحوال الثلاثة مع الظاهر على صورة واحدة، والمثنَّى ليس كذلك، وأما انقلابها ياء مع المضمر[2] فلا يدل على أنها ألف تثنية كألف «على وإلى ولدى». هذا قول الخليل وسيبويه[3] (ظ/٦٥ب). واحتجوا ـ أيضًا ـ بقولهم: «كِلاهما ذاهب»، دون «ذاهبان»، وسيبويه لم يحتج بهذه الحجة لما تقدم من أنك إذا أضفتَ[4] لفظَ «كُل» أفردت خبره، مع كونه دالاً على الجمع حملاً على المعنى؛ لأن قولك: «كلُّكم راعٍ» بمنزلة: كلُّ واحدٍ منكم راعٍ، فكذلك قولك: كلاكما قائم، أي: كلٌّ واحد منكما قائم.

فإن قيل: بل أفرد الخبر عن «كُل وكِلا»؛ لأنهما اسمان مفردان.

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٨١).

(٢) (ظ ود): «الضمير».

(٣) انظر: «الكتاب»: (٢/ ١٠٤ ـ ١٠٥).

(٤) (ق): «أضفت كلاًّ».

قيل: هذا يبطل بتوكيد الجمع والتثنية بهما، وكما لا يُنْعت الجمع والمثنى بالواحد، فكذلك لا يُؤكد به بطريق الأولى؛ لأن التوكيد تَكْرار للمؤكد بعينه، بخلاف النعت فإنه غيره[1] بوجه.

والمعول عليه لمن نصر مذهب سيبويه على الحجة الأولى، على ما فيها، وعلى معارضتها بتوكيد الاثنين، و«كلا» والمثنى لا يؤكد بالمفرد كما قررناه.

فإن قيل: الجواب عن هذا أن «كلا» اسم للمثنى، فحَسُن التوكيد به وحصلت المطابقة باعتبار مدلوله، وهو المقصود من الكلام فلا يضر إفراد اللفظ.

قيل: هذا يمكن في الجمع أن يكون لفظه واحدًا ومعناه جمعًا؛ نحو: كل، وأسماء الجموع كرهط وقوم؛ لأن الجموع قد اختلفت صورها أشد اختلاف، فمذكر ومؤنث ومُسَلَّم ومكسر، على اختلاف ضروبه، وما لفظه على لفظ واحِدِه، كما تقدَّم بيانه، فليس ببدع أن يكون (ق/٨٦ب) صورة اللفظ مفردًا ومعناه جمعًا، وأما التثنية فلم تختلف قط، بل لزمت طريقة واحدة أين وقعت، فبعيد جدًّا بل ممتنع أن يكون منها اسم مفرد معناه مثنى، وليس معكم إلا القياس على الجمع.

وقد وضحَ الفرقُ بينهما، فتعيَّن أن تكون «كلا» لفظًا مثنى ينقلب ألفه ياء مع المضمر دون المظهر؛ لأنك إذا أضفته إلى ظاهر استغنيت عن قلب ألفه ياء بانقلابها في المضاف إليه، لتنزله منزلة الجزئية لدلالة اللفظين على مدلول واحد؛ لأن «كلا» هو نفس ما يضاف إليه، بخلاف قولك: «ثوبا الرجلين، وفرسا الزيدين»، فلو قلت: «مررتُ

---

(١) (ظ): «عنه»، و«المنيرية»: «عينه»، وسقطت من (د).

بكلي الرجلين»، جمعتَ بين علامتي تثنية فيما هو كالكلمة الواحدة؛ لأنهما لا ينفصلان أبدًا، ولا تنفك «كِلا» هذه عن الإضافة بحال، ألا ترى كيف رفضوا: «ضربت رأسي الزيدين»، وقالوا: رؤوسهما، لمَّا رأوا المضاف والمضاف إليه كاسم واحد، هذا مع أن الرؤوس تنفصل عن الإضافة كثيرًا، وكذلك القلوب من قوله تعالى: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]؛ فإذا كانوا قد رفضوا علامة التثنية هناك مع أن الإضافة عارضة، فما ظنك بهذا الموضع الذي لا تفارقه الإضافة ولا تنفك عنه؟ فهذا الذي حملهم على أن ألزموها الألف في جميع الأحوال[(١)]، وكان هذا أحسن من إلزام طيِّىء وخَثْعم وبني الحرث وغيرهم المثنى للألفَ في كلِّ حال[(٢)]، نحو: الزيدان والعمران، فإذا أضافوه إلى الضمير[(٣)] قلبوا ألفه في النصب والجر؛ لأن المضاف إليه ليس فيه علامة إعراب ولا يثنَّى بالياء، ولكنه أبدًا بالألف، فقد زالت العلة التي رفضوها في الظاهر، وهذا القول هو الصحيح إن شاء الله كما ترى، وإن كان سيبويه المعظَّم المقدَّم في الصناعة فمأخوذ من قوله ومتروك.

ومما يدل على صحة هذا القول: أن «كِلا» يفهم من لفظه ما يفهم من لفظ «كُل»، وهو موافق له في فاء الفعل وعينه، وأما اللام فمحذوفة كما حُذِفت في كثير من الأسماء، فمن ادعى أن «لام» الفعل «واو»، وأَنه[(٤)] من غير لفظ «كل»، فليس له دليل يعضده، ولا اشتقاق يشهد (ظ/٦٦أ) له.

---

(١) (ظ ود): «على كل حال».

(٢) (ق): «الأحوال».

(٣) في «النتائج»: «المضمر».

(٤) (ق): «وأدواته» وهو تحريف.

فإن قيل: فلِمَ رجعَ الضميرُ إليها بلفظ الإفراد إذا كانت مثنَّاة؟.

قيل: لما تقدم من رجوع الضمير على «كل» كذلك، إيذانًا بأن الخبر عن كل واحد واحد، فكأنك قلتَ: كل واحد من الرجلين قام. وفيه نكتة بديعة، وهي: أن عَوْد الضمير بلفظ الإفراد أحسن؛ لأنه يتضمَّن صدور الفعل عن كل واحد، منفردًا به ومشاركًا للآخر.

فإن قيل: فلم كُسِرت الكاف من «كِلا» وهي من «كُل» مضمومة؟.

قيل: هذا لا يلزمهم؛ لأنهم لم[1] يقولوا: إنها لفظة «كل» بعينها، (ق/ ٨٧أ) ولهم أن يقولوا: كُسِرت تنبيهًا على معنى الاثنين، كما يبتدأ لفظ[2] الاثنين بالكسر، ولهذا كسروا العين من «عِشرين» إشعارًا بتثنية «عشر». ومما يدل على صحة هذا القول ـ أيضًا ـ أن «كِلتا» بمنزلة قولك: «ثِنْتا»، ولا خلاف أن ألف «ثنتا» ألف تثنية، فكذلك ألف «كِلتا». ومن ادعى أن الأصل فيهما «كلواهما» فقد ادعى ما تستبعده العقول، ولا يقوم عليه برهان.

ومما يدل ـ أيضًا ـ على صحته: أنك تقول في التوكيد: «مررتُ بإخوتك ثلاثتهم وأربعتهم»، فتؤكد بالعدد، فاقتضى القياسُ أن تقول ـ أيضًا ـ في التثنية كذلك: «مررت بأخويك[3] اثنيهما»، فاستغنوا عنه بكليهما لأنه في معناه، وإذا كان كذلك فهو مثنى مثله.

فإن قيل: فإنك تقول: «كلا أخويك جاء»، ولا تقول: «اثنا أخويك جاء»، فدل على أنه ليس في معناه؟.

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) (ق): «يفيد اللفظ».

(٣) من قوله: «ثلاثتهم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

قيل: العدد الذي يؤكد به إنما يكون تأكيدًا مؤخرًا تابعًا لما قبله، فأما إذا قُدِّم لم يجز ذلك؛ لأنه في معنى الوصف، والوصف لا يُقدَّم على الموصوف، فلا تقول: «ثلاثة إخوتك جاءوني»، وهذا بخلاف «كُل وكِلا وكِلتا»؛ لأن فيها معنى الإحاطة، فصارت كالحرف الداخل لمعنًى فيما بعده، فحَسُن تقديمهما في حال الإخبار عنهما، وتأخيرهما في حال التوكيد، فهذا قوة[1] هذا المذهب كما ترى.

فائدة[2]

لا يؤكَّد بـ«أَجمع» الفرد ممن يعقل؛ لأن حقيقته لا تتبعَّض، وهذا إنما يؤكد به ما يتبعَّض كجماعة من يعقل فجرى مجرى «كل».

فإن قيل: فقد تقول: رأيت زيدًا أجمع، إذا رأيته بارزًا من طاقٍ ونحوه.

قيل: ليس هذا توكيدًا في الحقيقة لزيد؛ لأنك لا تريد حقيقتَه وذاتَه، وإنما تريد به ما تُدْرك العينُ منه.

و«أجمع» هذه اسم معرفة بالإضافة، وإن لم يكن مضافًا في اللفظ؛ لأن معنى: قبضتُ المالَ أجمع، أي: كلَّه، فلما كان مضافًا في المعنى تعرَّف ووكِّد به المعرفة، وإنما استغنوا عن التصريح بلفظ المضاف إليه معه، ولم يستغن عن لفظ المضاف [إليه] مع «كل» إذا قلت: قبضتُ المالَ كلَّه؛ لأن «كلا» تكون توكيدًا وغير توكيد، وتتقدم في أول الكلام، نحو: «كلكم ذاهب»، فصار بمنزلة «نفسه» و«عينه»؛ لأن كل واحد منهما يكون توكيدًا وغير توكيد، فإذا أكدته

---

(١) (ظ ود): «في».
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٨٦).

لم يكن بُدٌّ من إضافته إلى ضمير المؤكد حتى يُعْلم أنه توكيد، وليس كذلك «أجمع»؛ لأنه لا يجيء إلا تابعًا لما قبله، فاكتفى بالاسم الظاهر المؤكد[١] واستغنى به عن التصريح بضميره، كما فعل بـ«سحر» حين أردته ليوم بعينه، فإنه عُرِّف بمعنى الإضافة، واستغني عن التصريح بالمضاف إليه اتكالاً على ذكر اليوم قبله.

فإن قيل: وَلِمَ لَمْ تُقَدَّم «أجمع» كما قُدِّم «كل»؟.

فالجواب[٢]: أن فيه معنى الصفة؛ لأنه مشتق من «جمعت» فلم يقع إلاَّ تابعًا[٣]، بخلاف «كل».

ومن أحكامه أنه لا يُثَنَّى ولا يُجمع على لفظه؛ أما امتناع تثنيته؛ فلأنه وضع لتأكيد جملة تتبعض[٤]، فلو ثنيته لم يكن في قولك: «أجمعان» (ظ/٦٦ب) توكيد (ق/٨٧ب) لمعنى التثنية، كما في «كليهما»؛ لأن التوكيد تكرار لمعنى المؤكَّد[٥]. إذا قلت: درهمان، أفدت أنهما اثنان، فإذا قلتَ: كلاهما، كأنك قلت: اثناهما، ولا يستقيم ذلك في: «أجمعان»؛ لأنه بمنزلة من يقول: أَجْمع وأَجْمع، كالزيدان بمنزلة: زيد وزيد، فلم يفدك «أجمعان» تكرار معنى التثنية، وإنما أفادك تثنية واحدة، بخلاف «كلاهما»، فإنه ليس بمنزلةِ قولك: كل وكل، وكذلك «اثناهما» المستغنى عنه بكليهما لا يقال فيهما: اثن واثن، فإنما هي تثنية لا تنحلُّ ولا تنفرد، فلم يصلح لتأكيد معنى التثنية غيرها، فلا

---

(١) من قوله: «حتى يعلم...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) (ظ): «قيل: الجواب»، (د): «ولكل جواب».

(٣) (ظ ود): «فلم يكن يقع تابعًا»!.

(٤) «النتائج»: «لتوكيد الاسم المفرد الذي يتبعَّض»، وسقطت «يتبعّض» من (ظ ود).

(٥) (ظ ود): «المعنى المذكور».

ينبغي أن يؤكد معنى التثنية والجمع إلا بما لا واحد له من لفظه، لئلاَّ يكون بمنزلة الأسماء المفردة المعطوف بعضها على بعض بالواو، وهذه عِلَّة امتناع الجمع فيه؛ لأنك لو جمعته كان جمعًا لواحد من لفظه، ولا يُؤكّد معنى الجمع إلا بجمع لا ينحلّ إلى الواحد.

فإن قيل: هذا ينتقض بأجمعين وأكتعين، فإن واحِدَه أجمع وأكتع؟.

قيل: سيأتي جوابه، وإن شئت قلت: إن أجمع في معنى «كل»، و«كل» لا يُثنى ولا يُجمع، إنما يُثَنَّى ويُجمع الضمير الذي يضاف إليه «كل».

وأما قولهم في تأنيثه: جمعاء؛ فلأنه أقرب إلى باب «أحمر» و«حمراء» من باب «أَفْضل» و«فُضْلى»، فلذلك لم يقولوا في تأنيثه: «جُمْعى[1]» كـ«كُبْرى»، ودليل ذلك أنه لا يدخله الألف واللام، ولا يُضاف صريحًا، فكان أقرب إلى باب «أفعل» و«فعلاء» وإن خالفه في غير هذا.

وأما «أجمعون أكتعون» فليس بجمع لـ«أجمع وأكتع»، ولا واحد له من لفظه، وإنما هو لفظ وضع لتأكيد الجمع بوزن: ياسمين، وبمنزلة: «أُبَينون» تصغير «الأبناء»، فإنه جمع مُسَلَّم ولا [واحد][2] له من لفظه[3]. والدليل على ذلك: أنه لو كان واحد «أجمعين» أجمع، لما قالوا في المؤنث جُمَع، لأن «فُعَل» ـ بفتح العين ـ لا يكون واحده

---

(١) من قوله: «فلأنه أقرب. . .» إلى هنا ساقط من (د).

(٢) (ق): «حد»، والتصويب من «النتائج».

(٣) من قوله: «وإنما هو لفظ. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

فَعْلاء. و«جمعاء» التي هي مؤنث أجمع لو جُمِعَت لقيل: جمعاوات، أو جُمْع ـ بوزن حُمْر ـ وأما فُعَل بوزن كُبَر فجمع لفُعْلى[1].

وإنما جاء «أجمعون» على بناء «أكرمون وأرذلون»؛ لأن فيه طرفًا من معنى التفضيل كما في: «الأكرمين والأرذلين»، وذلك أن الجموع تختلف مقاديرها، فإذا كَثُر العدد احتيج إلى كثرة التوكيد، حرصًا على التحقيق ورفعًا للمجاز، فإذا قلت: جاء القوم كلُّهم، وكان العدد كثيرًا، تُوُهِّم أنه قد شذ منهم البعض، فاحتيج إلى توكيدٍ أبلغ من الأول، فقالوا: أجمعون أكتعون، فمن حيث كان أبلغ من التوكيد الذي قبله، دخله معنى التفضيل، ومن حيث دخله معنى التفضيل[2] جُمِع جَمْع السلامة، كما يجمع «أفعل» الذي فيه ذلك المعنى جمع السلامة كأفضلون، ويجمع مؤنثه على «فُعَل» كما يُجْمع مؤنث ما فيه[3] التفضيل.

وأما «أجمع» الذي هو توكيد الاسم الواحد، فليس (ق/١٨٨أ) فيه من معنى التفضيل شيء، فكان كباب «أَحْمر»، ولذلك استغني أن يقال: «كلاهما أجمعان»، كما يقال: «كلُّهم أجمعون»؛ لأن التثنية أدنى من أن يُحْتاج في[4] توكيدها إلى هذا المعنى، فثبت أن «أجمعون» لا واحد له من لفظه؛ لأنه توكيد لجمع من يعقل، وأنت لا تقول فيمن يعقل: جاءني زيد أجمع[5]، فكيف يكون: «جاءني الزيدون

---

(١) الأصول: «الفعل» والتصويب من «النتائج».

(٢) «ومن حيث دخله معنى التفضيل» ساقط من (ق).

(٣) (ظ ود): «كما يجمع ما فيه من التفضيل».

(٤) (ظ ود): «إلى».

(٥) من قوله: «فثبت أن. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

أجمعون» جمعًا له، وهو غير مستعمل في الإفراد؟.

وسرُّ هذا ما تقدم وهو: أنهم لا يؤكدون معنى الجمع والتثنية إلا بلفظ لا واحد له، ليكون توكيدًا على الحقيقة؛ لأن كل جمع ينحل[1] لفظه إلى الواحد فهو عارض في معنى الجمع، فكيف يؤكد به معنى الجمع، والتوكيد تحقيق وتثبيت ورفع للبس والإبهام، فوجب أن يكون مما يثبت لفظًا ومعنى.

وأما (ظ/٦٧أ) حذف التنوين من «جُمَع» فكحذفه من «سَحَر»؛ لأنه مضاف في المعنى.

فإن قيل: ونون الجمع محذوفةٌ في الإضافة أيضًا فَهَلَّا حُذِفت من أجمعين؛ لأنه مضاف في المعنى؟.

قيل: الإضافة المعنوية لا تَقْوى على[2] حذف النون المتحركة، التي هي كالعِوَض من الحركة والتنوين، ألا ترى أن نون الجمع تثبت مع الألف واللام وفي الوقفِ، والتنوينُ بخلافِ ذلك فقويت الإضافة المعنوية على حذفه ولم تقوَ على حذف النون إلا الإضافةُ اللفظية.

فإن قيل: ولم كانت الإضافة اللفظية أقوى من المعنوية، والعامل اللفظي أقوى من المعنوي؟.

قيل: اللفظ لا يكون إلا متضمِّنًا لمعناه، فإذا اجتمعا معًا كان أقوى من المعنى المفرد عن اللفظ، فوجبَ أن تكون أضعف، وهذا ظاهرٌ لمن عَدَل وأنصف.

---

(١) (ق): «على»!.

(٢) سقطت من (ق).

فهرس الموضوعات

الجزء الأول

فهرس موضوعات الجزء الأول

(١) لم يذكر المؤلف العاشرة.

* * *

فائدة بديعة[1]

«العينُ» يُرَاد بها حقيقة الشيء المدركة بالعيان، أو ما يقوم مقام العيان، وليست اللفظة على أصل موضوعها؛ لأن أصلها أن تكون مصدرًا وصفةً لمن قامت به، ثم عُبِّر عن حقيقة الشيء بالعين، كما عُبِّر عن الوحش بالصيد، وإنما الصيدُ في أصل موضوعه مصدرٌ من «صاد يصيد»، ومن هٰهنا لم يرد في الشريعة عبارة عن نفس الباري ـ سبحانه ـ؛ لأن نفسه ـ سبحانه ـ غير مُدْركة بالعيان في حقنا اليوم، وأما عين القِبْلة وعين الذهب وعين الميزان، فراجِعةٌ إلى هذا المعنى. وأما العين [الجارية][2] فمشبَّهة بعين الإنسان لموافقتها لها في كثير من صفاتها. وأما عين الإنسان فمُسَماة بما أصله أن يكون صفةً ومصدرًا؛ لأن العين في أصل الوضع مصدر، كالدَّيْن والزَّيْن والبَيْن والأَيْن وما جاء على بنائه[3].

ألا تراهم يقولون: «رجل عَيُون وعاين»، ويقولون: «عِنْته»: أصبته بالعين، و«عاينته»: رأيته بالعين، فرَّقوا بين المعنيين، وكأن عاينته من الرؤية أولى من عِنْته؛ لأنه بمنزلة المفاعلة والمقابلة، فقد تقابلتما وتعاينتما، بخلاف «عِنْته» فإنك تنفرد بإصابته بالعين من حيثُ لا يشعر.

ومما يدلك (ق/٨٨ب) على أنها مصدر في الأصل: قوله تعالى: ﴿عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝٧﴾ [التكاثر: ٧] كما قال: ﴿عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥﴾ [التكاثر: ٥]

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٩١).

(٢) في النسخ: «الجارحة»، والتصويب من «النتائج».

(٣) «وما جاء على بنائه» ليست في (ظ ود).

و ﴿حَقُّ ٱلْيَقِينِ ۝٩٥﴾ [الواقعة: ٩٥] فالعلم والحق مصدران مضافان إلى اليقين فكذلك العين، هكذا قال السُّهيليُّ.

وفيه نظر؛ لأن إضافة عين إلى اليقين من باب قولهم: نفسُ الشيءِ وذاته، فعين اليقين نفس اليقين. والعين التي هي عضو سُميت عينًا؛ لأنها آلة ومحل لهذه الصفة التي هي العين، وهذا من باب قولهم: «امرأة ضيفٌ وعدلٌ»، تسمية للفاعل باسم المصدر، والعين التي هي حقيقة الشيء ونفسه من باب تسمية المفعول بالمصدر، كصَيْدٍ.

قال السهيلي[1]: وإذا علمتَ هذا فاعلم أنَّ العين أضيفت إلى الباري تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾ [طه: ٣٩] حقيقة لا مجازًا، كما توهم أكثر الناس؛ لأنه صفة في معنى الرؤية والإدراك، وإنما المجازُ في تسمية العضو بها، وكلُّ شيءٍ يوهم الكفرَ والتجسيمَ فلا يضاف إلى الباري ـ سبحانه ـ لا حقيقةً ولا مجازًا. ألا ترى كيف كفر الرومية من النصارى[2] حيث قالوا في عيسى: إنه ولدٌ، على المجاز لا على الحقيقة، فكفروا ولم يدروا[3]. ألا ترى كيف لم يضفِ سبحانه إلى نفسه ما هو في معنى عين الإنسان كالمقلة والحَدَقة حقيقة ولا مجازًا، نعم ولا لفظ الإبصار؛ لأنه لا يُعْطي معنى البصر والرؤية مجرَّدًا، ولكنه يقتضي مع معنى البصر (ظ/٦٧ب) معنى التحديق والملاحظة ونحوهما.

قلت: كأنه رحمه الله غفل عن وصفه بالسميع والبصير، وغفل عن قوله في الحديث الصحيح: «**لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ ما أَدْرَكَه**

---

(١) «النتائج»: (ص/ ٢٩٢).

(٢) «من النصارى» ليست في (ق).

(٣) كذا، وفي «النتائج»: «ولم يُعْذَروا».

بَصَرُه مِنْ خَلْقِه»[1].

وأما إلزامه التحديق والملاحظة ونحوها، فهو كإلزام المعتزلة نظيره في الرؤية، فهو منقول من هناك حرفًا بحرف.

وجوابه من وجوه:

أحدها: ما تعنى بالتحديق والملاحظة؟ معنى البصر والإدراك، أو قدرًا زائدًا عليهما غير ممتنع وصف الربِّ به؟ أو معنى زائدًا يمتنع وصفه به؟ فإن عنيتَ الأولين؛ منعنا انتفاء اللازم، وإن عنيت الثالث؛ منعنا الملازمة، ولا سبيل إلى إثباتها بحال.

الثاني: أنَّ هذا التحديق والملاحظة إنما تلزم الصفة من جهة إضافتها إلى المخلوق لا تلزمها مضافةً إلى الرب تعالى، وهذا كسائر خصائص صفات المخلوقين التي تطرَّقت الجهميةُ بها إلى نفي صفات الرب، وهذا من جهلهم وتلبيسهم، فإن خصائص صفات المخلوقين لا تلزم الصفة مضافةً إلى الربِّ تعالى، كما لا يلزم خصائص وجودهم وذواتهم، وهذا مقرَّر في موضعه. وهذا الأصل الذي فارق به أهلُ السنة طائفتي الضلال من المشبِّهة والمعطِّلة، فعليكَ بمراعاته.

الثالث: قوله: «لا يعطي الإبصار معنى البصر والرؤية مجرَّدًا» كلامٌ لا حاصل تحته ولا تحقيق، فإنه قد تقرر عقلاً[2] ونقلاً (ق/ ١٨٩أ) أن لله تعالى صفة البصر ثابتة له كصفة السمع، فإن كان لفظ الإبصار لا يُعطي الرؤية مجرَّدة، فكذلك لفظ السمع، وإن أعطى السمعُ إدراكَ المسموعاتِ مجرَّدًا، فكذلك البصر، فالتفريق بينهما تحكُّم مَحْض.

---

(١) أخرجه مسلم رقم (١٧٩) من حديث أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) تحرفت في (ظ) إلى: «قولاً»، و(د): «قولاً وعقلاً».

ثم نعود إلى كلامه قال: «وكذلك لا يُضاف إليه ـ سبحانه ـ من آلات الإدراك الأُذن ونحوها؛ لأنها في أصل الوضع عبارة عن الجارحة لا عن الصفة التي هي محلها[1]، فلم ينقل لفظها إلى الصفة، أعني: السمع، مجازًا ولا حقيقةً إلا أشياء وردت على جهة المثل مما يُعْرف بأدنى نظر أنها أمثال مضروبة، نحو: «**الحَجَرُ الأَسْوَدُ يمينُ اللهِ في الأرْضِ**»[2]. و «**مَا مِنْ قَلْبٍ إلا وَهُوَ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابعِ الرَّحْمن**»[3] مما عرفت العربُ المرادَ به بأوَّلِ وَهْلة».

قال: «وأما اليَدُ فهي عندي في أصل الوضع كالمصدر، عبارة عن صفة لموصوف» قال:

يَدَيتُ عَلى ابنِ حَصْحاصٍ[4] بن عَمْرو   بأسفل ذِي الجِذَاةِ يَدَ الكريمِ[5]

فيديتُ: فعل مأخوذ من مصدر لا محالة، والمصدر صفة لموصوف،

---

(١) (ق): «عليها»، و«النتائج»: «آلة لها».

(٢) أخرجه ابن عدي في «الكامل»: (١/ ٣٤٢)، والخطيب في «تاريخه»: (٦/ ٣٢٨) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ، وفي سنده إسحاق بن بِشْر الكاهلي، وهو ممن يضع الحديث.

وأخرجه الأزرقي في «تاريخ مكة»: (١/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤) موقوفًا على ابن عباس بلفظ: «الركن يمين الله في الأرض» ورجاله ثقات. وانظر: «كشف الخفاء»: (١/ ٤١٧ ـ ٤١٨)، و«الضعيفة» رقم (٢٢٣).

(٣) أخرجه الترمذي رقم (٢١٤٠)، وابن ماجه رقم (٣٨٣٤)، من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح» (تحفة الأحوذي ٦/ ٣٥٠) وفي نسخة: «حديث حسن» وله شواهد عن جماعة من الصحابة.

(٤) كذا بالأصول ومخطوطات «النتائج»، وفي «اللسان»: (١٥/ ٤٢١): «حَسْحاس ابن وهب».

(٥) البيت من مقطوعة في حماسة أبي تمام: (١/ ١١١)، والنقائض: (٢/ ٦٦٧)، والرواية: «ابن حسحاس بن وهب». والبيت لمعقل بن عامر الحضرمي.

ولذلك مَدَح سبحانه بالأيدي مقرونة مع الأبصار في قوله تعالى: ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٥﴾﴾ [ص: ٤٥] ولم يمدحهم بالجوارح؛ لأن المدح لا يتعلَّق إلا بالصفات لا بالجواهر».

قلت: المرادُ بالأيدي والأبصار هنا القوة في أمر الله والبَصَر بدينه، فأراد أنهم من أهل القُوَى في أمره والبصائر في دينه، فليست من يَدَيتُ إليه يدًا[1]، فتأمله.

قال[2]: وإذا ثبت هذا فصحَّ قول أبي الحسن الأشعري[3]: إن اليد من قوله: «**خلق آدم بيده**»[4] وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] صفة ورد بها الشرع، ولم يقل: إنها في معنى القدرة كما قال المتأخرون من أصحابه، ولا في معنى النعمة، ولا قَطَع بشيءٍ من التأويلات تحرُّزًا منه عن مخالفة السلف، وقَطَع بأنها صفةٌ تحرُّزًا عن مذهب المشبِّهةِ.

فإن قيل: وكيف خوطبوا بما لا يَفْهمون ولا يستعملون، إذ اليد بمعنى الصفة لا يفهم معناه؟.

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل كان معناها مفهومًا عند القوم الذين (ظ/٦٨أ) نزل القرآن بلغتهم، ولذلك لم يستفت أحد من المؤمنين عن معناها، ولا خاف على نفسه تَوَهُّم التشبيه، ولا احتاج إلى شرح وتنبيه.

---

(١) ليست في (ق).

(٢) أي: السهيلي في «النتائج»: (ص/٢٩٣).

(٣) في «الإبانة»: (ص/١٠٦).

(٤) قطعة من حديث أخرجه أحمد: (١/ ٤٤ ـ ٤٥)، وأبو داود رقم (٤٧٠٣)، والترمذي رقم (٣٠٧٥) من حديث عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ وحسَّنه الترمذي، وليس فيه قوله: «بيده».

وكذلك الكفار لو كانت [اليد] عندهم لا تُعْقَل إلا في الجارحة لتعلقوا بها في دعوى التناقض، واحتجوا بها على الرسول، ولقالوا: زعمتَ أنَّ الله تعالى ليس كمثله شيء ثم تخبر أن له يدًا كأيدينا، وعينًا كأعيننا!؟ ولما لم يُنْقل ذلك عن مؤمن ولا كافر عُلِمَ أن الأمر كان فيها عندهم جليًّا لا خفيًّا، وأنها صفة سُمِّيت الجارحة بها مجازًا، ثم استمرَّ المجازُ فيها حتى (ق/٨٩ب) نُسِيت الحقيقة، ورُبَّ مجاز كَثُر واستُعْمِل حتى نُسِي أصلُه وتُرِكت حقيقته.

والذي يلوح في معنى هذه الصفة أنها قريب من معنى القدرة، إلا أنها أخص منها معنى، والقدرة أعم، كالمحبة مع الإرادة والمشيئة، فكل شيءٍ أحبه الله فقد أراده، وليس كلُّ شيءٍ أراده أحبه، وكذلك كلُّ شيء حادث فهو واقع بالقدرة، وليس كل واقع بالقدرة واقعًا باليد، فاليد أخص من معنى[1] القدرة، ولذلك كان فيها تشريف لآدم.

قلت: أما قوله: «ليس كلُّ شيءٍ أراده فقد أحبه»، فهذا هو الصحيح، وهو آخر قولي أبي الحسن الأشعري[2]، وقول المحققين من أصحابه، وهذا الذي يدل عليه الكتاب والسنة والمعقول كما هو مقرر في موضعه.

وأما قوله: «كلُّ شيءٍ أحبَّه فقد أرادَه»، فإن كان المراد أنه أراده بمعنى رضيه وأراده دينًا فحقٌّ، وإن كان المراد أنه أراده كَوْنًا فغير لازم، فإنه سبحانه يحب طاعةَ عباده كلهم ولم يردها، ويحب التوبة من كل عاص ولم يُرِدْه، ويحب إيمان كل كافر ولم يُرِد[3] ذلك كله تكوينًا، إذ لو أراده لوقع، فالمحبة والإرادة غير متلازمين، فإنه يريد

---

(١) في «النتائج»: «أخصّ معنًى من».

(٢) (ظ ود): «أحد قولي الأشعري».

(٣) «يرده، ويحب إيمان كل كافر، ولم» سقطت من (ظ ود).

كونًا مالا يحبه، ويحب ويرضى بأشياء لا يريد تكوينها، ولو أرادها لوقعت، وهذا مقرَّر في غير هذا الموضع.

قال[1]: ومن فوائد هذه المسألة أن يُسئل عن المعنى الذي لأجله قال تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾ [طه: ٣٩] بحرف «على»، وقال تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] بـ«الباء»، ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] وما الفرق؟

فالفرق: أنَّ الآية الأولى وردت في إظهار أمر كان خفيًّا وإبداء ما كان مكتومًا؛ فإن الأطفال إذ ذاك كانوا يُغْذَون ويصنعون سرًّا، فلما أراد أن يُصْنع موسى ويُغْذَى ويُربَّى على حال أمنٍ وظهور [أمر][2]، لا تحت خوف واستسرار، دخلت «على» في اللفظ تنبيهًا على المعنى؛ لأنها تعطي معنى[3] الاستعلاء، والاستعلاء ظهور وإبداء، فكأنه يقول سبحانه: «ولتصنع على أمن لا تحت خوف» وذكر العين لتضمنها معنى الرعاية والكلاءة.

وأما قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[4] [القمر: ١٤] فإنه إنما يريد: برعاية منا وحفظ، ولا يريد إبداء شيء ولا إظهاره بعد كتم، فلم يحتج في الكلام إلى معنى «على» بخلاف ما تقدم».

هذا كلامُه، ولم يتعرض ـ رحمه الله ـ لوجه الإفراد هناك والجمع هنا، وهو من ألطف معاني الآية؛ والفرقُ بينهما يظهر من الاختصاص الذي خصَّ به موسى في قوله تعالى: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ۝٤١﴾ [طه: ٤١]

---

(١) أي: السهيلي في «النتائج»: (ص/ ٢٩٥).
(٢) في النسخ: «أمن» والتصويب من «النتائج».
(٣) ليست في (ظ ود).
(٤) في (ظ ود) زيادة الآية: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧].

فاقتضى هذا الاختصاصُ الاختصاصَ الآخر في قوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ (ق/ ٩٠أ) عَيۡنِيٓ ٣٩﴾ [طه: ٣٩] فإن هذه الإضافة إضافة تخصيص.

وأما قوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] فليس فيه من الاختصاص ما في صُنْع موسى على عينه ـ سبحانه ـ واصطناعه إياه لنفسه، وما يسنده ـ سبحانه ـ إلى نفسه بصيغة ضمير الجمع قد[1] يريد به ملائكته، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ١٨﴾ [القيامة: ١٨] وقوله تعالى: ﴿نَحۡنُ نَقُصُّ (ظ/ ٦٨ب) عَلَيۡكَ﴾ [يوسف: ٣] ونظائره فتأمله.

قال: «وأما «النفس» فعلى أصل موضوعها، إنما هي عبارة عن حقيقة الموجود دون معنًى زائد، وقد استُعْمِل ـ أيضًا ـ من لفظها: النفاسةُ والشيء النفيس، فصَلُحَت للتعبير عنه ـ سبحانه ـ بخلاف ما تقدم من الألفاظ المجازية.

وأما «الذات» فقد استهوى أكثرَ الناس ـ ولا سيما المتكلِّمين ـ القولُ فيها، أنها في معنى النفس والحقيقة. ويقولون: ذات الباري هي نفسه، ويعبرون بها عن وجوده وحقيقته، ويحتجون في إطلاق ذلك بقوله ﷺ في قصة إبراهيم: «ثَلاثُ كَذَباتٍ كُلُّهُنَّ في ذَاتِ اللهِ»[2] وقول خُبَيْب[3]:

---

(١) ليست في (ق).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٢١٧ و٣٣٥٧)، ومسلم رقم (٢٣٧١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) هو: خُبَيب بن عدي الأنصاري ـ رضي الله عنه ـ كان ممن أُسِر يوم الرجيع، ثم صلبته قريش، فقال قبل ذلك قصيدته المشهورة ومنها:

وذلك في ذاتِ الإلَـهِ وإنْ يَشَأْ ... يُبَارِك على أوْصالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ

انظر «صحيح البخاري» رقم (٣٠٤٥)، و«السيرة النبوية»: (٢/ ١٧٦).

قال: «وليست هذه اللفظة إذا استقرَيْتَها في اللغة والشريعة كما زعموا، ولو كان كذلك لجاز أن يقال: «عبدت ذاتَ الله» و«احْذَر ذاتَ الله»، كما قال تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وذلك غير مسموع، ولا يقال إلا بحرف «في» الجارَّة، وحرف «في» للوِعاء، وهو معنى مستحيل على نفس الباري ـ تعالى ـ، إذا قلتَ: «جاهدت في[١] الله»، و «أحببتك في الله» محال أن يكون هذا اللفظ حقيقة، لما يدل عليه هذا الحرف من معنى الوعاء، وإنما هو على حذف المضاف، أي: في مرضاة الله وطاعته، فيكون الحرف على بابه، كأنك قلتَ: هذا [محسوب][٢] في الأعمال التي فيها مرضاة الله وطاعته[٣]. وإما أن تَدَع اللفظ على ظاهره فمحالٌ.

وإذا ثبت هذا فقوله: «في ذات الله»، أو: «في ذات الإلـه»، إنما يريد في الديانة والشريعة التي هي ذات الإلـه[٤]، فذات وصف للديانة، وكذلك هي في أصل موضوعها نعت لمؤنَّث. ألا ترى أن فيها «تاء» التأنيث، وإذا كان الأمر كذلك فقد صارت عبارة عما تَشَرَّف بالإضافة إلى الله ـ عز وجل ـ لا عن نفسه سبحانه، وهذا هو المفهوم من كلام العرب، ألا ترى إلى قول النابغة[٥]:

---

(١) (ق): «في ذات».

(٢) (ق): «محبوب» والمثبت من «النتائج».

(٣) من قوله: «فيكون الحرف. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٤) (ق): «للإلـه»، و«النتائج»: «الله».

(٥) «ديوانه»: (ص/٥٦)، وعجزه:

* قويمٌ فما يرجون غيرَ العواقب *

* مَجَلَّتُهم ذاتُ الإلـهِ ودِيْنُهم *

فقد بان غلطُ من جعل هذه اللفظة عبارةً عن نفس ما أضيفت إليه»[1].

وهذا من كلامه من المرَقِّصات، فإنه أحسن فيه ما شاء. وأصل هذه اللفظة هو تأنيث «ذو» بمعنى صاحب، فذات صاحبة كذا في الأصل، ولهذا لا يقال: ذات الشيء، إلا لما له صفاتٌ ونُعُوت تُضَاف إليه، فكأنه (ق/ ٩٠ب) يقول: صاحبة هذه الصفات والنعوت. ولهذا أنكر جماعة من النحاة منهم ابن بَرْهان وغيره[2] على الأصوليين قولهم: الذات، وقالوا: لا مدخل للألف واللام هنا، كما لا يقال: الذو، في «ذو»، وهذا إنكار صحيح، والاعتذار عنهم: أن لفظة الذات في اصطلاحهم قد صارت عبارة عن نفس الشيء وحقيقته وعينه، فلما استعملوها[3] استعمال النفس والحقيقة عرَّفوها باللام وجرَّدوها، ومن هنا غلَّطَهم السهيليُّ، فإن هذا الاستعمال والتجريد أمر اصطلاحي لا لغوي، فإن العرب لا تكاد تقول: ذات[4] الشيء لعينه ونفسه، وإنما يقولون ذلك لما هو منسوب إليه ومن جهته،

---

(١) هنا انتهى النقل من «النتائج»، وحذف المصنِّف سطرين من آخره؛ لما فيها من عقيدة باطلة، وهذا من تصفية المؤلف لكلام السُّهيلي الذي أشرنا إليه في المقدمة.

(٢) «منهم ابن برهان وغيره» ليست في (ظ ود)، وتحرّفت «ابن برهان» في «المنيرية» إلى: «هان»!.

وابن بَرْهان ـ بفتح الباء ـ هو: عبدالواحد بن علي أبو القاسم الأسدي العُكْبَري النحوي ت (٤٥٦)، انظر: «بغية الوعاة»: (٢/ ١٢٠ ـ ١٢١).

(٣) (ق): «فاستعملوها».

(٤) تحرفت في (ظ ود) إلى: «رأيت».

وهذا كجنب الشيء إذا قالوا: «هذا في جنب الله»، لا يريدون إلا فيما يُنْسَب إليه من سبيله ومرضاته وطاعته، لا يريدون غير هذا ألبتَّةَ.

فلما اصطلح المتكلمون على إطلاق الذات على النفس والحقيقة، ظنَّ من ظن أنَّ هذا هو المراد من قوله: «ثلاثُ كَذَباتٍ في ذَاتِ اللهِ». وقوله:

* وذلك في ذات الإلـٰه *

فغلط واستحقَّ التغليط، بل الذات هنا كالجنب في قوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] ألا ترى أنه لا يحْسُن أن يقال هـٰهنا: «فرطتُ في نفسِ اللهِ وحقيقته»، ويحسن أن يقال: «فرط في (ظ/٦٩أ) ذات الله»، كما يقال: فعل كذا في ذات الله، وقتل في ذات الله[1]، وصبر في ذات الله. فتأمل ذلك فإنه من المباحث العزيزة الغريبة[2]، التي يُثنى على مثلها الخناصر، والله الموفق المعين[3].

فائدة[4]

ما الفائدة في إبدال النكرة من المعرفة وتبيينها بها، فإن كانت الفائدةُ في النكرة فَلِمَ ذُكِرَت المعرفة، وإن كانت في المعرفة فما بال ذكر النكرة؟.

---

(١) من قوله: «ويحسن أن يقال...» إلى هنا تكرر في (ظ ود).

(٢) ليست في (ظ ود).

(٣) وانظر: «مجموع الفتاوى»: (٣/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥، ٦/ ٣٤١ ـ ٣٤٢)، و«درء التعارض»: (٤/ ١٤١ ـ ١٤٢، ٥/ ٥٤).

(٤) «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٩٨).

قيل: هذا فيه نكتة بديعة، وهي: أن الحكم قد يعلق بالنكرة السابقة فتُذْكر، ويكون الكلام في معرض أمر[1] معين من الجنس مدحًا أو ذمًّا، فلو اقتصر على ذكر المعرفة لاختصَّ الحكمُ به، ولو ذُكِرَت النكرة وحدها لخرج الكلام عن التعرض لذلك المعين، فلما أُرَيد الجنس أتى بالنكرة ووُصِفت إشعارًا بتعليق الحكم بالوصف، ولما أتى بالمعرفة كان تنبيهًا على دخول ذلك المعيَّن قطعًا. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿لَنَسْفَعًا بِٱلنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ۝١٦﴾ [العلق: ١٥ - ١٦] فإن الآيةَ كما قيل: نزلت في أبي جَهْل، ثم تعلق حكمها بكلِّ من اتصَفَ به، فقال: ﴿لَنَسْفَعًا بِٱلنَّاصِيَةِ ۝١٥﴾[2] تعيينًا، ﴿نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ﴾ تَعْديةً وتعميمًا، ولذلك اشترط في النكرة في هذا الباب أن تكون منعوتة؛ لتحصل الفائدة المذكورة والتبيينُ المراد.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٣] ففيها قولان:

أحدهما: أن «شيئًا» بدل من «رزقًا»، و«رزقًا» أبين من «شيئًا»؛ لأنه أخص منه، والأخص أبين من الأعم، وجاز هذا من أجل تقدُّم النفي؛ لأن النكرةَ إنما تفيد بالإخبار عنها بعد النفي، فلما اقتضى النفي العام (ق/ ١٩١أ) ذكرَ الاسمِ العام الذي هو أنكر النكرات، ووقعت الفائدة به من أجل النفي، صَلُحَ أن يكون بدلاً من «رزق». ألا ترى أنك لو طرحت الاسم الأول واقتصرت على الثاني لم يكن إخلالاً بالكلام.

---

(١) (ق): «ذكر»، (د): «ليكن في».
(٢) من قوله: «ناصية كاذبة...» إلى هنا ساقط من (ق ود).

والقول الثاني: أن «شيئًا» هنا مفعول المصدر الذي هو «الرزق»، وتقديره: لا يملكون أن يرزقوا شيئًا، وهذا قول الأكثرين؛ إلا أنه يرد عليهم أن الرزق هنا اسم لا مصدر؛ لأنه بوزن الذِّبْح والطِّحْن للمذبوح والمطحون، ولو أُرِيْد المصدر لجاء بالفتح، نحو قول الشاعر[1] يخاطب عُمَر بن عبدالعزيز:

وأَقْصِدْ إلى الخيرِ ولا تَوَقَّهْ وأَرْزُقْ عِيالَ المسلمينَ رَزْقَهْ

وقد يجاب عن هذا بأن الرزق من المصادر التي جاءت على «فِعْل» بكسر أوائلها، كالفِسْق ويُطلق على المصدر والاسم بلفظ واحد، كالنِّسخ للمصدر والمنسوخ وبابه وهذا أحسن. والبيتُ لا نسلِّم أن راءه مفتوحة وإنما هي مكسورة، وهذا اللائق بحال عُمَر بن عبدالعزيز والشاعر، فإنه طلبَ منه أن يرزق عيالَ المسلمين رِزْقَ الله الذي هو المال المرزوق، لا أنه يرزقهم كرزق الله الذي هو المصدر، هذا مما لا يخاطب به أحد ولا يقصده عاقل، والله أعلم.

* * *

---

(١) هو: عويف القوافي. والبيت من قصيدةٍ يذكر بها عمر بن عبدالعزيز ـ رحمه الله ـ انظر: «الكامل»: (٢/ ٦٥٩) للمبرد، و«الأغاني»: (١٩/ ٢٢٤).

فائدة بديعة[1]

قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفاتحة: ٦ ـ ٧] فيها عشرون مسألة:

أحدها: ما فائدة البدل في الدعاء، والداعي مخاطب لمن لا يحتاج إلى البيان، والبدلُ يُقْصَد به بيان الاسم الأول؟.

الثانية: ما فائدةُ تعريف: ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ باللام، وهلاَّ أخبر عنه بمجرد اللفظ دونهما (ظ/٦٩ب)، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢].

الثالثة: ما معنى الصراط؟ ومن أي شيءٍ[2] اشتقاقه؟ ولم جاء على وزن فِعَالٍ؟ ولم ذُكِر في أكثر المواضع في القرآن بهذا اللفظ، وفي[3] سورة الأحقاف ذُكِرَ بلفظ الطريق فقال تعالى: ﴿يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٣٠﴾؟ [الأحقاف: ٣٠].

الرابعة: ما الحكمة في إضافته إلى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفاتحة: ٧] بهذا اللفظ، ولم يذكرهم بخصوصهم فيقول: «صراط النبيين والصديقين» فلِمَ عَدَل إلى لفظِ المبهم دون المفسر؟.

---

(١) المسائل رقم (١ ـ ٥) و(١٢، ١٣، ١٥، ١٦) من: «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٠٠ ـ ٣٠٦) مع إضافات وتعقُّبات مهمة لا يُسْتغنى عنها.

(٢) (ق): «أين».

(٣) (ق): «إلا».

الخامسة: ما الحكمة في التعبير عنهم بلفظ «الذين»[1] مع صِلَتها دون أن يقال: المُنْعَم عليهم وهو أَخْصَر[2]، كما قال: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] وما الفرق؟.

السادسة: لم فرَّقَ بين المُنْعَمِ عليهم والمغضوب عليهم، فقال تعالى في أهل النعمة: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، وفي أهل الغضب: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، بحذف الفاعل؟.

السابعة: لِمَ قال تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ﴾ فعدَّى الفعلَ بنفسه ولم يُعَدِّه بـ«إلى» كما قال تعالى، ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾﴾؟ [الأنعام: ٨٧].

الثامنة: أن قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] يقتضي[3] أن (ق/٩١ب) نعمته مختصَّة بالأولين دون المغضوب عليهم والضالين، وهذا حُجَّة لمن ذهب إلى أنه لا نعمة له على كافر، فهل هذا استدلال صحيح أم لا؟.

التاسعة: أن يقال: لِمَ وصفهم بلفظ «غير»، وهلا قال تعالى: «لا المغضوب عليهم» كما قال: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾، وهذا كما تقول: مررتُ بزيد لا عَمْرو، وبالعاقل لا الأحمق.

العاشرة: كيف جرت [غير][4] صفة على الموصول وهي لا تتعرَّف

---

(١) (ظ ود): «الذي».
(٢) «وهو أخصر» في (ق) في نهاية الفقرة.
(٣) سقطت من (ق).
(٤) من «المنيرية».

بالإضافة، وليس المحل محل عطف بيان؛ إذ بابه الإعلام ولا محل لذلك، إذ المقصود في باب البدل هو الثاني، والأوَّلُ توطئة، وفي باب الصفات المقصود الأول، والثاني بيان، وهذا شأن هذا الموضع، فإن المقصود ذكر المُنْعَم عليهم ووصفهم بمغايرتهم نوعَي[1] الغضب والضلال.

الحادية عشرة: إذا ثبت ذلك في البدل، فالصراط المستقيم مقصود للإخبار عنه بذلك وليس في نية الطَّرح، فكيف جاء ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ بدلاً منه، وما فائدة البدل هـٰهنا؟.

الثانية عشرة: أنه قد ثبت في الحديث الذي رواه الترمذيُّ والإمامُ أحمد وأبو حاتم، تفسير المغضوب عليهم بأنهم: اليهود، والنصارى بأنهم: الضالون[2]، فما وجه هذا التقسيم والاختصاص، وكلٌّ من الطائفتين ضالٌّ مغضوب عليه؟.

الثالثة عشرة: لِمَ قدَّم المغضوب عليهم في اللفظ على الضالين؟.

الرابعة عشرة: لِمَ أتى في أهل الغضب بصيغة مفعول المأخوذة

---

(١) (ظ ود): «معنى».

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٢٩٥٤)، وأحمد: (٤/٣٧٨ ـ ٣٧٩)، وابن حبان «الإحسان»: (١٦/١٨٣ ـ ١٨٤) وغيرهم من طرقٍ عن سِماك بن حرب عن عَبَّاد بن حُبَيْش عن عدي بن حاتم في حديث طويل.

قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث سِماك بن حَرْب» وصححه ابن حبان.

وسِماك متكلم فيه، إلا أن الراوي عنه شعبة بن الحجاج وهو لا يروي إلا صحيح حديث شيوخه.

وفيه عبَّاد بن حُبيش، مجهول، ذكره ابن حبان في «الثقات»: (٥/١٤٢)، ولا يروي عنه غير سِماك.

من «فَعِل»، ولم يأت في أهل الضلال بذلك، فيقال: «المُضَلِّين» بل أتى فيهم بصيغة فاعل المأخوذة من «فَعَل»؟.

الخامسة عشرة: ما فائدة العطف بـ«لا» هنا، ولو قيل: «المغضوب عليهم والضالين» لم يختل الكلام وكان أوجز؟.

السادسة عشرة: إذ قد عُطِف بها فبابُ العطف بها مع الواو النفيُ، نحو: ما قام زيد ولا عَمْرو، وكقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ﴾ [التوبة: ٩١ ـ ٩٢] وأما بدون الواو؛ فبابها الإيجاب، نحو: مررت بزيد لا عَمْرو، فهذه ستّ عشرة مسألة في ذلك.

السابعة عشرة: هل الهدايةُ هنا هدايةُ (ظ/ ٧٠أ) التعريف والبيان، أو هداية التوفيق والإلهام؟.

الثامنة عشرة: كلُّ مؤمن مأمور بهذا الدعاء أمرًا لازمًا لا يقوم غيره مقامه ولابدَّ منه، وهذا إنما نسأله في الصلاة بعد هدايته، فما وجه السؤال لأمر حاصل وكيف يُطْلَب تحصيل الحاصل؟.

التاسعة عشرة: ما فائدة الإتيان بضمير الجمع في «اهدنا»، والداعي يسئل ربَّه لنفسه في الصلاة وخارجها، ولا يليق به ضمير الجمع، ولهذا يقول «ربِّ اغفر لي وارحمني وَتُب عَلَيَّ»؟.

(ق/ ٩٢أ) **العشرون**: ما حقيقةُ الصراط المستقيم الذي يتصورها العبد وقت[1] سؤاله؟.

---

(١) (ق): «عند».

فهذه أربع مسائل حقُّها أن تُقَدَّم أولاً؛ ولكن جرَّ الكلامُ إليها بعد ترتيب المسائل الستة عشر.

فالجواب بعون الله وتعليمه، فإنه لا علم لأحدٍ من عباده إلا ما علمه، ولا قوة له إلا بإعانته.

أما المسألة الأولى: وهي فائدة البدل في[1] الدعاء: أن الآية وردت في مَعْرض التعليم للعباد والدعاء، وحَقُّ الداعي أن يستشعر عند دعائه ما يجب عليه اعتقاده مما لا يتم الإيمانُ إلا به؛ إذ «الدعاء مُخُّ العبادة» والمخُّ لا يكون إلا في عظم، والعظم لا يكون إلا في لحم ودم، فإذا وجب إحضار معتقدات الإيمان عند الدعاء، ووجبَ أن يكون الطلب ممزوجًا بالثناء، فمن ثَمَّ جاء لفظ الطلب للهداية، والرغبة فيها مَشُوبًا بالخبر تصريحًا من الداعي بمعتقده، وتوسُّلاً منه بذلك الاعتقاد الصحيح إلى ربه، فكأنه متوسل إليه بإيمانه واعتقاده: أن صراطه الحق هو الصراط المستقيم، وأنه صراط الذين اختصَّهم بنعمته وحَبَاهم بكرامته. فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم[2]، والمخالفون للحقِّ يزعمون أنهم على الصراط المستقيم أيضًا، والداعي يجب عليه اعتقاد خلافهم وإظهار الحق الذي في نفسه، فلذلك أبدل وبيَّن لهم ليمرِّن اللسان على ما اعتقده الجنان.

ففي ضمن هذا الدعاء المهم الإخبارُ بفائدتين جليلتين؛ إحداهما: فائدة الخبر، والثانية: فائدة لازم الخبر.

فأما فائدة الخبر فهي: الإخبار عنه بالاستقامة وأنه الصراط

---

(١) (ظ ود): «من».
(٢) من قوله: «وأنه صراط. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

المستقيم[1] الذي نَصَبه لأهل نِعْمته وكرامته. وأما فائدة لازم الخبر: فإقرارُ الداعي بذلك وتصديقُه وتوسُّله بهذا الإقرار إلى ربه، فهذه أربع فوائد[2]: الدعاءُ بالهداية إليه، والخبرُ عنه بذلك، والإقرارُ والتصديق بشأنه، والتوسلُ إلى المدعو إليه بهذا التصديق؛ وفيه فائدة خامسة وهي: أن الداعي إنما أُمِرَ بذلك لحاجته إليه، وأن سعادته وفلاحه لا تتم إلا به وهو مأمور بتدبُّر ما يَطْلبه وتصور معناه، فذكرَ له من أوصافِهِ ما إذا تصور في خَلَدِه وقام بقلبه كان أشدَّ طلبًا له وأعظمَ رغبةً فيه وأحرصَ على دوام الطلب والسؤال له، فتأمل هذه النكتة البديعة!!.

فصلٌ[3]

وأما المسألة الثانية: وهي تعريف «الصراط» باللام هنا؛ فاعلم أن الألف واللام إذا دخلت على اسم موصوفٍ اقتضت أنه أحقُّ بتلك الصفة من غيره، ألا ترى أن قولك: «جالس فقيهًا أو عالمًا»، ليس كقولك: «جالس الفقيه أو العالم»، ولا قولك: «أكلت طيِّبًا»، كقولك: «أكلت الطيِّب»، ألا ترى إلى قوله ﷺ: «**أنت الحقُّ، ووعدك الحقُّ، وقولك الحقُّ**»، ثم قال: «**ولقاؤك حقٌّ، والجنة حقٌّ، والنار حقٌّ**»[4] فلم يدخل الألف واللام على الأسماء المُحْدَثة (ظ/ ٧٠ب) وأدخلها على اسم الرب تعالى، ووعده (ق/ ٩٢ب) وكلامه.

---

(١) ليست في (ق).

(٢) (ظ ود): «قواعد».

(٣) «فصل» ليست في (د) عند جميع المسائل الآتيه.

(٤) أخرجه البخاري رقم (١١٢٠)، ومسلم رقم (٧٦٩) من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ. وفي رواية البخاري: «وقولك حق».

فإذا عرفتَ هذا؛ فلو قال: «اهدنا صراطًا مستقيمًا» لكان الداعي إنما يطلب الهداية إلى صراطٍ مَّا مستقيمٍ على الإطلاق، وليس المراد ذلك، بل المراد الهداية إلى الصراط المعيَّن الذي نَصَبه الله لأهل نعمته، وجعله طريقًا إلى رضوانه وجنته، وهو دينه الذي لا دين له سواه، فالمطلوب أمرٌ معين في الخارج والذهن، لا شيءٌ مُطْلق مُنَكَّر، واللام هنا للعهد العلمي الذهني، وهو أنه طلب الهداية إلى معهود قد قام في القلوب معرفته، والتصديق به، وتميزه عن سائر طرق الضلال، فلم يكن بُدٌّ من التعريف.

فإن قيل: فلِمَ جاء منكَّرًا في قوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾﴾ [الأنعام: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٦١].

فالجواب عن هذه المواضع بجواب واحد وهو: أنها ليست في مقام الدعاء والطلب، وإنما هي في مقام الإخبار من الله ـ تعالى ـ عن هدايته إلى صراطٍ مستقيم وهداية رسوله إليه، ولم يكن للمخاطبين عهد به، ولم يكن معروفًا لهم، فلم يجيء معرَّفًا بلام العهد المشيرة إلى معروفٍ في ذهن المخاطَب قائم في خَلَده، ولا تقدَّمه في اللفظ مَعْهود تكون اللام مصروفة إليه، وإنما تأتي لام العهد في أحد هٰذين الموضعين، أعني: أن يكون لها معهود ذِهنيّ[1] أو ذِكْريّ لفظيّ؛ وإذ لا واحد منهما في هذه المواضع، فالتنكير هو الأصل، وهذا بخلاف

(١) سقطت من (ظ).

قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾؛ فإنه لما تقرَّر عند المخاطَبين أن لله صراطًا مستقيمًا هدى إليه أنبياءه ورسلَه، وكان المخاطَبُ ـ سبحانه ـ المسؤول منه هدايته عالمًا به، دخلت اللام عليه، فقال: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾.

وقال أبو القاسم السُّهَيلي[1]: إن قوله تعالى: ﴿وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسۡتَقِيمًا ۝٢﴾ [الفتح: ٢] نزلت في صُلح الحديبية، وكان المسلمون قد كرهوا ذلك الصلح، ورأوا أن الرأي خلافه، وكان الله ورسوله أعلم، فأنزل الله عليه هذه الآية، فلم يُرِد صراطًا مستقيمًا في الدين، وإنما أراد صراطًا في الرأي والحرب والمكيدة. وقوله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٢﴾ [الشورى: ٥٢] أي: تهدي من الكفر والضلال إلى صراط مستقيم، ولو قال في هذا الموطن: «إلى الصراط المستقيم»، لجعل للكفر والضلال (ق/١٩٣أ) حَظًّا من الاستقامة؛ إذ الألف واللام تنبيء أن ما دخلت عليه من الأسماء الموصوفة[2] أحق بذلك المعنى مما تلاه في الذكر، أو ما [قُرِنَ][3] به في الوهم، ولا يكون أحق به إلا والآخر فيه طَرَف منه.

وغيرُ خافٍ ما في هٰذين الجوابين من الضعفِ والوهنِ؛ أما قوله: «إن المراد بقوله: ﴿وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسۡتَقِيمًا ۝٢﴾ في الحرب والمكيدة»؛ فهضم لهذا الفضل العظيم والحظ الجزيل الذي امتنَّ اللهُ به على رسوله، وأخبر النبيُّ ﷺ أن هذه الآية أحب إليه من الدنيا

---

(١) في «نتائج الفكر»: (ص/٣٠٣).

(٢) (ق، ظ): «الموصولة» و(د): «الموصلة»، والمثبت من «النتائج».

(٣) في الأصول: «قرب» والتصويب أفاده محقق «النتائج».

وما فيها[1]، ومتى سمَّى اللهُ الحربَ والمكيدةَ «صراطًا مستقيمًا»؟! وهل فسر هذه الآية أحدٌ من السلف أو الخلف بذلك؟! بل الصراطُ المستقيمُ ما جعله الله عليه من الهدى ودينِ الحق الذي أمره أن يخبر بأن الله هداه إليه في (ظ/٧١أ) قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٦١]، ثم فسَّره بقوله تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾ [الأنعام: ١٦١] ونصب «دِيْنًا» هُنا على البدل من الجار والمجرور، أي: هداني دِيْنًا قِيَمًا، أَفَتُرَاه يمكنه هٰهنا أن يقول: إنه الحرب والمكيدة! فهذا جواب فاسد جدًّا!!.

وتأمل ما جمع الله سبحانه[2] لرسوله في آية الفتح من أنواع[3] العطايا، وذلك خمسة أشياء؛ **أحدها**: الفتح المبين، **والثاني**: مغفرة ما تقدم من ذنبه وما تأخَّر، **والثالث**: هدايته الصراط[4] المستقيم، **والرابع**: إتمام نعمته عليه، **والخامس**: إعطاؤه النصر العزيز. وجَمَع له سبحانه بين الهدى والنصر؛ لأنَّ هٰذين الأصلين بهما كمال السعادة والفلاح، فإنَّ الهدى هو: العلم بالله ودينه والعمل بمرضاته وطاعته، فهو العلمُ النافعُ والعملُ الصالح، والنصر و[هو]: القدرة التامَّة على تنفيذ دينه؛ بالحجة والبيان، والسيف والسِّنان، فهو النصر بالحجة واليد، قَهْرُ قلوبِ المخالفين له بالحجة، وقَهْرُ أبدانهم باليد.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٤٨٣٣) من حديث عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ ولفظه: «لقد أنزل عليّ الليلة سورة لهي أحبُّ إليَّ مما طلعت عليه الشمس، ثم قرأ: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾﴾».

(٢) «الله سبحانه» ليست في (ق).

(٣) ليست في (ق).

(٤) سقطت من (ظ).

وهو ـ سبحانه ـ كثيرًا ما يجمع بين هـٰذين الأصلين إذ بهما تمام الدعوة وظهور دينه على الدين كله، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾[1] [التوبة: ٣٣] في موضعين في سورة براءة، وفي سورة الصف، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فهذا الهدى[2]، ثم قال: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥]، فهذا النصر، فذكَر الكتابَ الهادي والحديدَ الناصر. وقال تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴿٢﴾ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ١ ـ ٤]، فذكر إنزال الكتابَ الهادي والفرقان وهو النصر الذي يفرق بين (ق/٩٣ب) الحقِّ والباطل.

وسرُّ اقتران النصر بالهدى: أن كلاًّ منهما يحصل به الفرقان بين الحق والباطل، ولهذا سمى تعالى ما ينصر به عباده المؤمنين فرقانًا، كما قال تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ﴾ [الأنفال: ٤١]، فذكَر الأصلين ما أنزله على رسوله يوم الفرقان، وهو يوم بدر، وهو اليوم الذي فرَّق اللهُ فيه بين الحق والباطل بنصر رسوله ودينه وإذلال أعدائه وخزيهم، ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الأنبياء: ٤٨] فالفرقان: نصره له على فرعون وقومه، والضياء والذِّكر: التوراة، هذا هو معنى الآية، ولم يُصِب من قال: إن الواو زائدة، وأن «ضياءً» منصوب على الحال، كما بيَّنا فسادَه في «الأمالي المكية»، فتبيَّن أن

---

(١) هذه الآية ليست في (ظ ود).
(٢) (ق): «الذي».

آيةَ الفتح تضمنت الأصلين[1]: الهدى والنصر، وأنه لا يصح فيها غير ذلك ألبتةَ.

وأما جوابه الثاني عن قوله: «﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ ٥٢﴾ [الشورى: ٥٢] بأنه لو عُرِّف لجعلَ للكفر والضلال حظًّا من الاستقامة»، فما أدري من أينَ جاءَ له هذا الفهم، مع ذهنه الثاقب وفهمه البديع ـ رحمه الله ـ!!. وما هي إلا كبوة جواد ونَبْوة صارم!! أفترى قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُمَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلْمُسْتَبِينَ ١١٧ وَهَدَيْنَٰهُمَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ١١٨﴾ [الصافات: ١١٧ ـ ١١٨] **يُفْهَم** منه أن لغيره حظًّا من الاستقامة!؟ وما ثَمَّ غيره إلا طرق الضلال، وإنما الصراط المستقيم واحد، وهو ما هدى الله إليه أنبياءه ورسله أجمعين، وهو الصراط المستقيم صراط الذين أنعم عليهم. وكذلك تعريفه في سورة الفاتحة هل (ظ/٧١ب) يقال: إنه يفهم منه أن لغيره حظًّا من الاستقامة!؟ بل يقال تعريفه ينفي أن يكون لغيره حظًّا من الاستقامة، فإن التعريف في قوَّة الحصر، فكأنه قيل: الذي لا صراطَ مستقيم سواه، وفهم هذا الاختصاص من اللفظ أقوى من فهم المشاركة، فتأمله هنا وفي نظائره.

فصل

وأما المسألة الثالثة: وهي اشتقاق الصراط؛ فالمشهور أنه من «صرطتُ الشيءَ أصْرطه» إذا بلعته بلعًا سهلاً، فسمي الطريق: صراطًا؛ لأنه يسترط المارَّة فيه. والصراط ما جمعَ خمسةَ أوصاف: أن يكون طريقًا مستقيمًا، سهلاً، مسلوكًا، واسعًا، موصلاً إلى المقصود، فلا تسمي العربُ الطريقَ المعوج: صراطًا، ولا الصعب المشق، ولا

---

(١) ليست في (ظ ود).

المسدود غير الموصل، ومن تأمل موارد الصراط في لسانهم واستعمالهم تبين له ذلك. قال [جرير][1]:

أَميرُ المؤمنينَ على صِراطٍ إذا ٱعْوَجَّ المواردُ مُسْتَقِيمِ

وبنوا الصراط على زِنَة «فِعَال»؛ لأنه مشتمل على سالكه اشتمالَ الحَلْق على الشيء المسروط، وهذا الوزن كثير في المشتملات (ق/ ٩٤أ) على الأشياء، كاللِّحاف والخِمار والرِّداء والغِطاء والفِراش والكِتاب، إلى سائر الباب، وهذا الوزن[2] يأتي لثلاثة معان[3] أحدها: المصدر، كالقِتال والضِّراب، والثاني: المفعول، نحو: الكِتاب والبِناء والغِراس[4]، والثالث: أن يُقْصَد به قصد الآلة التي يحصل بها الفعل ويقع بها، كالخِمار والغِطاء والسِّداد، لما يُخمَّر به ويُغطَّى ويُسدّ به، فهذا آلة محضة، والمفعول هو الشيء المخمَّر والمغطَّى والمسدود، ومن هذا القسم الثالث «إلـٰه» بمعنى مألوه.

وأما ذكره له بلفظ الطريق في سورة الأحقاف خاصة، فهذا حكاية الله تعالى لكلام مؤمني الجن أنهم قالوا لقومهم: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَـٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٣٠﴾ [الأحقاف: ٣٠] وتعبيرهم عنه هـٰهنا بالطريق فيه نُكتة بديعة، وهي: أنهم قَدَّموا قبله ذكر موسى، وأن الكتاب الذي سمعوه

(١) من «المنيرية»، انظر «ديوانه»: (ص/ ٤١١)، من قصيدة يمدح بها هشام بن عبدالملك.
(٢) من قوله: «كثير في...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٣) (ق): «أمور».
(٤) (ق): «الفراش والبناء».

مصدقًا لما بين يديه من كتاب موسى وغيره، فكان فيه كالنيابة[1] عن رسول الله ﷺ في قوله لقومه: ﴿مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩] أي: لم أكن أولَ رسولٍ بُعث إلى أهل الأرض، بل قد تقدمت قبلي رسل من الله إلى الأمم، وإنما بُعِثت مصدقًا لهم بمثل ما بعثوا به من التوحيد والإيمان، فقال مؤمنوا الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الأحقاف: ٣٠] أي: إلى سبيلٍ مطروقٍ قد مرَّت عليه الرسل قبله، وأنه ليس بِبِدْع كما قال في أول السورة نفسها، فاقتضت البلاغة والإعجاز لفظ «الطريق»؛ لأنه «فَعِيل» بمعنى «مفعول»، أي: مطروق مَشَت عليه الرسل والأنبياء قبلُ، فحقيق على من صدق رسل الله وآمن بهم أن يؤمن به ويصدقه، فذكر الطريق هٰهنا إذًا أولى؛ لأنه أدخل في باب الدعوة والتنبيه على تعين أتباعه، والله أعلم. **ثم رأيتُ هذا المعنى بعينه قد ذكره السُّهيلي[2] فوافق فيه الخاطرُ الخاطرَ.**

فصل

وأما المسألة الرابعة: وهي إضافته إلى الموصول المبهم دون أن يقول: صراط النبيين والمرسلين، ففيه ثلاث فوائد:

أحدها: إحضار العلم وإشعار الذهن عند سماع هذا، بأنَّ استحقاقَ كونهم من المنْعَم عليهم هو بهدايتهم إلى هذا الصراط، فبه صاروا من أهل النِّعمة، وهذا كما يُعَلَّق الحكم بالصلة دون الاسم الجامد[3]

---

(١) (ظ ود): «كالنبأ».
(٢) في «النتائج»: (ص/ ٣٠٤).
(٣) سقطت من (ظ ود).

لما فيه من الإعلام[1] باستحقاق ما عُلِّق عليها من الحكم بها، وهذا كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ (ظ/ ٧٢أ) عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٧٤] ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الزمر: ٣٣] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [الأحقاف: ١٣] وهذا الباب مُطَّرد (ق/ ٩٤ب)؛ فالإتيان بالاسم موصولاً أولى على هذا المعنى من ذِكْر الاسم الخاص.

الفائدة الثانية: فيه إشارة إلى[2] نفي التقليد عن القلب واستشعار العلم بأن من هُدِيَ إلى هذا الصراط فقد أنعم عليه، فالسائل مستشعر بسؤاله الهداية إليه، [و] طلب الإنعام من الله عليه، والفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن الأول يتضمن الإخبار بأن أهل النعمة هم أهل الهداية إليه، والثاني يتضمن[3] الطلب والإرادة أن تكون منهم.

الفائدة الثالثة: أنَّ الآية عامة في جميع طبقات المُنْعَم عليهم، ولو أتى باسم خاص لكان لم يكن فيه سؤال الهداية إلى صراطِ جميع المُنْعَم عليهم، فكان في الإتيان بالاسم العام من الفائدة: أنَّ المسؤولَ الهدى إلى جميع تفاصيل الطريق التي سلكها كلُّ من أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وهذا أجلُّ مطلوبٍ وأعظمُ مسؤول، ولو عَرَف الداعي قدرَ هذا السؤال لجعله هِجِّيْرَاه وقَرَنَه بأنفاسه، فإنه لم يدعِ شيئًا من خير الدنيا والآخرة إلا تضمَّنه، ولما كان بهذه المثابة فَرَضَه الله على جميع عباده فرضًا متكرِّرًا في اليوم

---

(١) (ظ ود): «الإنعام».

(٢) (ظ ود): «إلى أن».

(٣) من قوله: «الإخبار. . .» ساقط من (ظ ود).

والليلة لا يقوم غيره مقامه، ومن ثَمَّ[1] يعلم تعين الفاتحة في الصلاة، وأنها ليس منها عوض يقوم مقامها[2].

فصل

وأما المسألة الخامسة: وهي أنه قال: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧]، ولم يقل: المُنْعَم عليهم، كما قال: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ **فجوابها وجواب المسألة السادسة واحد**، وفيه فوائد عديدة:

أحدها: أن هذا جاء على الطريقة المعهودة في القرآن، وهي: أن أفعال الإحسان والرحمة والجود تضاف إلى الله سبحانه وتعالى، فيَذْكر فاعلَها منسوبةً إليه ولا يَبْني الفعلَ معها للمفعول، فإذا جاء إلى أفعال العدل والجزاء والعقوبة حَذَف الفاعل وبَنَى الفعلَ معها للمفعول = أدبًا في الخطاب، وإضافةً إلى الله أشرف قِسْمَي أفعاله، فمنه هذه الآية؛ فإنه لما ذكر النعمةَ فأضافها إليه ولم يحذف فاعلها، ولما ذكر الغضبَ حذفَ الفاعل وبَنَى الفعل للمفعول، فقال: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، وقال في الإحسان: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾.

ونظيره قول إبراهيم الخليل صلوات الله وسلامه عليه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۝٨٠﴾ [الشعراء: ٧٨ ـ ٨٠] فنسب الخلق والهداية والإحسانَ بالطعام والسقي إلى الله، ولما جاء إلى ذكر المرض، قال: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ﴾ ولم يقل: أمرضني، وقال: ﴿فَهُوَ يَشْفِينِ ۝٨٠﴾، ومنه قوله تعالى حكايةً عن مؤمني الجن: (ق/ ٩٥أ) ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ

---

(١) (ق): «ومن هنا».

(٢) «يقوم مقامها» ليست في (ق).

رَشَدًا ﴿١٠﴾﴾ [الجن: ١٠] فنسبوا إرادة الرشد إلى الربِّ، وحذفوا فاعِلَ إرادة الشر، وبنوا الفعل للمفعول، ومنه قول الخضر ـ عليه السلام ـ في السفينة: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]، فأضاف العيبَ إلى نفسه. وقال في الغلامين: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢]، ومنه قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فحذفَ الفاعلَ وبناه للمفعول، وقال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ لأن في ذكر الرَّفَث ما يَحْسُن منه أن لا يقترن بالتصريح بالفاعل، ومنه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣] وقوله: ﴿۞ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى آخرها.

ومنه ـ وهو ألطف (ظ/٧٢ب) من هذا وأدق معنى ـ قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] إلى آخرها، ثم قال: ﴿وأَحَلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وتأمل قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] كيف صرَّح بفاعل التحريم في هذا الموضع، وقال في حق المؤمنين: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣].

الفائدة الثانية: أن الإنعام بالهداية يستوجب شكر المُنْعِم بها، وأصل الشكر ذِكْر المنْعِم والعمل بطاعته، وكان من شكره إبراز الضمير المتضمِّن لذكره ـ تعالى ـ الذي هو أساس الشكر، وكان في قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ من ذِكْره وإضافة النعمةِ إليه ما ليس في ذكر المنعم عليهم[1] لو قاله، فتضمَّن هذا اللفظ الأصلين، وهما الشكر

(١) ليست في (ظ ود).

والذكر، المذكوران في قوله: ﴿فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ ١٥٢﴾ [البقرة: ١٥٢].

الفائدة الثالثة: أن النعمة بالهداية إلى الصراطِ للهِ وحده، وهو المنعِم بالهداية دون أن يشركه أحدٌ في نعمته، فاقتضى اختصاصه بها أن تضاف إليه بوصف الإفراد، فيقال: ﴿أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾، أي: أنت وحدَك المنعِم المحسِن المتفضِّل بهذه النعمة، وأما الغضب؛ فإن الله ـ سبحانه ـ غَضِب على من لم يكن من أهل الهداية إلى هذا الصراط، وأمر عباده المؤمنين بمعاداتهم، وذلك يستلزم غضبهم عليهم موافقةً لغضبِ ربهم عليهم، فموافقته تعالى تقتضي أن يُغْضَب على من غَضِبَ عليه، ويُرْضى عمن رضي عنه، فيُغْضَب لغضبه ويُرْضَى لرضاه، وهذا حقيقة العبودية، واليهود قد غضبَ اللهُ عليهم، فحقيق بالمؤمنين الغضب عليهم، فحذف فاعل الغضب وقال: ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ لما كان للمؤمنين نصيبٌ من غضبهم (ق/٩٥ب) على من غضبَ اللهُ عليه، بخلاف الإنعام فإنه لله وحدَه، **فتأمل هذه النكتة البديعة**.

الفائدة الرابعة: أن المغضوب عليهم في مقام الإعراض عنهم وتركِ الالتفات إليهم، والإشارة إلى نفس الصفة التي لهم والاقتصار عليها، وأما أهل النعمة؛ فهم في مقام الإشارة إليهم وتعيينهم والإشادة بذكرهم، وإذا ثبت هذا فالألف واللام في «المغضوب» ـ وإن كانت بمعنى «الذين» ـ فليست مثل «الذين» في التصريح والإشارة إلى تعيين ذات المسَمَّى، فإن قولك: «الذين فعلوا»، معناه: القوم الذين فعلوا، وقولك: «الضاربون والمضروبون»، ليس فيه ما في قولك: الذين ضَربوا أو ضُربوا، فتأمل ذلك. فـ«الذين أنعمتَ عليهم» إشارة إلى تعريفهم بأعيانهم وقَصْد ذَوَاتهم، بخلاف

«المغضوب عليهم»، فالمقصود التحذير من صفتهم والإعراض عنهم وعدم الالتفات إليهم، والمعوَّل عليه من الأجوبة ما تقدَّم.

فصل

وأما المسألة السابعة: وهي تعدية الفعل هنا بنفسه دون حرف «إلى»، فجوابها: أن فِعْل الهداية يتعدَّى بنفسه تارة، وبحرف «إلى» تارةً، وبـ«اللام» تارة، والثلاثة في القرآن، فمن المُعَدَّى بنفسه: هذه الآية، وقوله: ﴿وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ۝﴾ [الفتح: ٢] ومن المعدى بـ«إلى»، قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝﴾ [الشورى: ٥٢] وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٦١] ومن المعدَّى باللام قول أهل الجنة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ [الأعراف: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

والفرق بين هذه[1] **المواضع تدقُّ جدًّا عن أفهام العلماء**، ولكن نذكر قاعدةً تشير إلى الفرق، وهي: **أن الفعل المُعَدَّى بالحروف المتعدِّدة لابد أن** (ظ/٧٣أ) **يكون له مع كلِّ حَرْف معنًى زائد على معنى الحرف الآخر**، وهذا بحسب اختلاف معاني الحروف، فإن ظهر اختلاف الحرفين ظهر الفرق، نحو: رغبتُ فيه ورغبتُ عنه، وعدلتُ إليه وعدلتُ عنه، ومِلْتُ إليه وعنه، وسعيتُ إليه وبه، وإن تقارب[2] معنى الأدوات عَسُرَ الفرق، نحو: قصدت إليه وقصدت له، وهديته إلى كذا وهديته لكذا، وظاهريّة النحاةِ يجعلون أحد الحرفين بمعنى الآخر، وأما فقهاء أهل العربية فلا يرتضون هذه الطريقة، بل

---

(١) تحرفت في (ظ ود).

(٢) (ظ ود): «تفاوت».

يجعلون[1] للفعل معنًى مع الحرف ومعنًى مع غيره، فينظرون إلى الحرف وما يستدعي من الأفعال فيُشْرِبون الفعل المتعدي به معناه، وهذه طريقة إمام الصناعة سيبويه، وطريقة حُذَّاق أصحابه؛ يضمِّنون الفعلَ معنى الفعل لا يقيمون (ق/١٩٦أ) الحرفَ مقام الحرف، **وهذه قاعدة شريفة جليلة المقدار تستدعي فِطْنةً ولطافةً في الذهن.**

وهذا نحو قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] فإنهم يُضَمِّنون يشرب معنى يروي فيعدونه بالباء التي تطلبها، فيكون في ذلك دليلٌ على الفعلين؛ أحدهما بالتصريح به والثاني بالتضمُّن، والإشارة إليه بالحرف الذي يقتضيه مع غايةِ الاختصار، وهذا من بديع اللغة ومحاسنها وكمالها. ومنه قوله[2] في السحاب: «شَرِبن بماء البحر...»، أي: رَوِيْن به ثم ترفَّعن وصعدن. وهذا أحسن من أن يُقال: يشرب منها، فإنه لا دلالة فيه على الرِّيِّ، وأن يقال: يروى بها؛ لأنه لا يدل على الشرب بصُريحه بل باللزوم، فإذا قال: يشرب بها، دل على الشرب بصريحه، وعلى الرِّي بِحَرف[3] الباء، فتأمله.

ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ﴾ [الحج: ٢٥] وفعل الإرادة لا يتعدى بـ«الباء»، ولكن ضمِّن معنى «يَهُم فيه بكذا»،

---

(١) من قوله: «أحد الحرفين...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) البيت لأبي ذؤيب الهذلي، وتمامه:

شربن بماء البحر ثم ترفَّعَت ... متى لُجَج خُضر لهنَّ نئيجُ

وهو من شواهد «المغني» رقم (٦٢٨)، وانظر «الخزانة»: (٧/٩٧)، وتحرفت العبارة في (ظ ود): «شربن ماء البحر حتى روين ثم...».

(٣) (ظ ود): «بخلاف».

وهو أبلغ من الإرادة، فإن الهم مَبدأ الإرادة، فكان في ذكر «الباء» إشارة إلى استحقاق العذاب بمبدأ الإرادة[1] وإن لم تكن جازمة، وهذا باب واسع لو تتبعناه لطال الكلام فيه، ويكفي المثالان المذكوران.

فإذا عرفت هذا؛ ففعل الهداية متى عُدِّيَ بـ«إلى» تضمن الإيصال إلى الغاية المطلوبة، فأتى بحرف الغاية، ومتى عُدِّيَ بـ«اللام» تضمَّن التخصيص بالشيء المطلوب، فأتى بـ«اللام» الدالة على الاختصاص والتعيين، فإذا قلت: هَدَيْته لكذا، أفهم[2] معنى ذكرته له وجعلته له وهيأته، ونحو هذا، وإذا تعدَّى بنفسه تضمَّن المعنى الجامع لذلك كله، وهو التعريف والبيان والإلهام. فالقائل إذا قال: «اهدنا الصراط المستقيم»، هو طالب من الله أن يعرِّفه إياه ويبيِّنه له ويُلْهمه إياه ويقدِّره عليه، فيجعل في قلبه علمه وإرادته والقدرة عليه، فجرَّد الفعلَ من الحرف، وأتى به مجردًا مُعدًّى بنفسه ليتضمن هذه المراتب كلها، ولو عُدِّيَ بحرف تعيَّن معناه وتخصَّص بحسب معنى الحرف، **فتأمَّلْه فإنه من دقائق اللغة وأسرارها.**

فصل

وأما المسألة الثامنة، وهي: أنه خص أهل الهداية بالنعمة[3] دون غيرهم، فهذه مسألةٌ اختلفَ الناسُ فيها وطال الحِجَاج من الطرفين، وهي: أنه هل لله على الكافر نعمة أم لا؟ فمن نافٍ يحتج بهذه الآية وبقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ

---

(١) من قوله: «فإن الهم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) (ق): «أوهم».

(٣) (ظ ود): «سعادة الهداية».

﴿وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ٦٩﴾ [النساء: ٦٩]، فخصَّ هؤلاء بالإنعام، فدلَّ على أن غيرهم غير مُنْعَم عليهم، وبقوله لعباده المؤمنين: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعۡمَتِي عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ١٥٠] وبأن (ق/٩٦ب) الإنعام ينافي الانتقام والعقوبة، فأيُّ نعمةٍ على من خُلِقَ للعذاب (ظ/٧٣ب) الأبدي. ومن مثبت يحتجُّ بقوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ﴾ [النحل: ١٨]، وبقوله لليهود: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٤٧]، وهذا خطاب لهم في حالِ كُفْرهم، وبقوله في سورة النعم وهي سورة النحل التي عَدَّد فيها نِعَمه المشتركة على عباده من أولها إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تُسۡلِمُونَ ٨١ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ ٨٢ يَعۡرِفُونَ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكۡثَرُهُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٨٣﴾ [النحل: ٨١ ـ ٨٣] وهذا نصٌّ صريح لا يحتمل صرفًا.

واحتجوا بأن البَرَّ والفاجر، والمؤمن[١] والكافر كلُّهم يعيش في نعمة الله. وكلُّ أحد مُقِر لله تعالى بأنه إنما يعيش في نعمته، وهذا معلوم بالاضطرار عند جميع أصناف بني آدم إلا من كابَرَ وجَحَد حقَّ الله تعالى وكفر بنعمته[٢].

وفَصْل الخطاب في المسألة: أن **النعمة المطلقة** مختصَّة بأهل الإيمان لا يشركهم فيها[٣] سواهم، **ومُطْلَق النعمة** عام للخليقة كلِّهم برهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم، **فالنعمة المطلقة التامة** هي: المتصلة بسعادة الأبد وبالنعيم المقيم، فهذه غير مُشْتَرَكة، **ومطلق النعمة**: عامٌّ

(١) سقطت من (ظ).
(٢) من قوله: «وهذا معلوم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٣) (ق): «ويشركهم فيما».

مشترك، فإذا أراد النافي سَلْبَ النعمة المطلقة أصاب، وإن أراد سلب مطلق النعمة أخطأ، وإن أراد المثبِت إثبات النعمة المطلقة للكافر أخطأ، وإن أراد إثبات مطلق النعمة أصاب، وبهذا تتفق الأدلة ويزول النزاع، ويتبين أن كلَّ واحد من الفريقين معه خطأ وصواب، والله الموفق.

وأما قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٤٧] فإنما يذكرهم بنعمته على آبائهم، ولهذا يعدِّدها عليهم واحدة واحدة؛ بأن أنجاهم من آل فرعون، وبأن فَرَق بهم البحر، وبأن وعد موسى أربعين ليلة فضلُّوا بعده، ثم تاب عليهم وعفا عنهم، وبأن ظلَّل عليهم الغمام، وأنزل عليهم المنَّ والسلوى، إلى غير ذلك من نِعَمه التي يُعدِّدها عليهم، وإنما كانت لأسلافهم وآبائهم، فأمرهم أن يذكروها لِيَدْعوهم ذكرهم لها إلى طاعته والإيمان برسله[1]، والتحذير من عقوبته بما عاقب به من لم يؤمن برسوله ولم ينقد لدينه وطاعته، فكانت نعمته على آبائهم نعمةً منه عليهم تستدعي منهم شكرًا، فكيف تجعلون مكان الشكر عليها كفركم برسولي، وتكذيبكم له، ومعاداتكم إياه، وهذا لا يدل[2] على أن نعمته المطلقة التامة حاصلة لهم في حال كفرهم، والله أعلم.

فصل

وأما المسألة التاسعة: وهي أنه قال: (ق/١٩٧أ) ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾، ولم يقل: لا المغضوب عليهم، فيقال: لا ريب أن «لا»

---

(١) (ق ود): «برسوله».

(٢) (ق): «وغير هذا يدل».

يعطف بها[1] بعد الإيجاب، كما تقول: جاءني زيد لا عَمْرو، وجاءني العالم لا الجاهل، وأما «غير» فهي تابع لما قبلها، وهي صفةٌ ليس إلاَّ، كما سيأتي.

وإخراج الكلام هٰهنا مخرج الصفة أحسن من إخراجه مخرج العطف، وهذا إنما يُعلم إذا عُرِف فَرْق ما بين العطف في هذا الموضع وبين الوصف، فتقول: لو أخرج الكلام مخرج العطف، وقيل: «صراط الذين أنعمت عليهم لا المغضوب عليهم»، لم يكن في العطف بها أكثر من نفي إضافة الصراط إلى المغضوب عليهم، كما هو[2] مقتضى العطف، فإنك إذا قلتَ: جاءني العالم لا الجاهل، لم يكن في نفي العطف أكثر من نفي المجيء عن الجاهل وإثباته للعالم، وأما الإتيان بلفظ «غير» فهي صفة لما قبلها، فأفاد الكلام معها، وصفهم بشيئين؛ أحدهما: أنهم مُنْعم عليهم، والثاني: أنهم غيرُ مغضوبٍ عليهم، فأفاد ما يفيدُ العطف مع زيادة الثناء عليهم ومدحهم، فإنه يتضمَّن صفتين: صفة ثبوتية وهي: كونهم مُنْعَمًا عليهم[3]، وصفة سلبية وهي: كونهم غير مستحقين لوصف الغضب، (ظ/٧٤أ) وأنهم مغايرون لأهله. ولهذا لما أريد بها هذا المعنى جرت صفة على المُنْعَم عليهم ولم تكن منصوبةً على الاستثناء؛ لأنها يزول منها معنى الوصفية المقصود.

وفيه فائدة أخرى وهي: أنَّ أهل الكتاب من اليهود والنصارىٰ ادعوا أنهم هم المُنْعَم عليهم دون أهل الإسلام، فكأنه قيل لهم: المُنْعَم عليهم غيركم لا أنتم، وقيل للمسلمين: المغضوب عليهم

---

(١) (ق): «بعدها».

(٢) سقطت من (ق).

(٣) من قوله: «ومدحهم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

غيركم لا أنتم، فالإتيان بلفظة «غير» في هذا السياق أحسنُ وأدلُّ على إثبات المغايرة المطلوبة، فتأمله، وتأمل كيف قال: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾، ولم يقل: اليهود والنصارى[1] مع أنهم هم الموصوفون بذلك، تجريدًا لوصفهم بالغضبِ والضلال الذي به غايروا المنعم عليهم[2]، ولم يكونوا منهم بسبيل؛ لأن الإنعام المطلق ينافي الغضب والضلال، فلا يثبت لمغضوبٍ عليه ولا ضالٍ، فتباركَ من أودعَ كلامَه من الأسرار ما يشهد بأنه تنزيلٌ من حكيم حميد!.

فصل

وأما المسألة العاشرة: وهي جريان «غير» صفة على المعرفة، وهي لا تتعرَّف بالإضافة، ففيه ثلاثة أجوبة:

أحدها: أن «غيرًا» هنا بدل لا صفة، وبدل النكرة من المعرفة جائز، وهذا فاسد من وجوه ثلاثة: **أحدها**: أن باب البدل المقصود فيه الثاني، والأول تَوْطِئة له (ق/٩٧ب) ومِهَاد أمامه، وهو المقصود بالذكر، فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] المقصود: هو أهل الاستطاعة خاصة، وذِكْر الناس قبلهم توطئة، وقولك: «أعجبني زيدٌ عِلْمُه»، إنما وقع الإعجاب على علمه وذكرتَ صاحبَه توطئةً لذكره، وكذا قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧] المقصود[3]: إنما هو السؤال عن القتال في الشهر الحرام لا عن نفس الشهر[4]، وهذا ظاهر جدًّا في بدل

(١) «ولم يقل: اليهود والنصارى» سقطت من (ظ ود).
(٢) ليست في (ظ ود).
(٣) ليست في (ق).
(٤) «لا عن نفس الشهر» ليست في (ظ ود).

البعض وبدل الاشتمال، ويراعى[1] في بدل الكلِّ من الكلِّ، ولهذا سُمِّيَ بدلاً إيذانًا بأنه المقصود، فقوله: ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ۝١٦﴾ [العلق: ١٥ ـ ١٦] المقصود: السَّفع بالناصية الكاذبة الخاطئة، وذكر المبدل منه توطئة لها.

وإذا عُرِف هذا؛ فالمقصود هنا ذِكْر المُنْعَم عليهم وإضافة الصراط إليهم، ومن تمام هذا المقصود وتكميله: الإخبار بمغايرتهم للمغضوب عليهم، فجاء ذكر غير المغضوب عليهم مكمِّلاً لهذا المعنى ومتمِّمًا ومحقِّقًا؛ لأن أصحاب الصراط المسؤول هدايته هم أهل النعمة، فكونهم غير مغضوبٍ عليهم وصف محقَّق، وفائدته فائدة الوصف المبيِّن للموصوف المكمِّل له، وهذا واضح.

الوجه الثاني: أن البدلَ يجري مجرى توكيد المبدل وتكريره وتَبْيينه، ولهذا كان في تقدير تكْرار الفاعل[2]، وهو المقصود بالذكر كما تقدم، فهو الأول بعينه ذاتًا ووصفًا، وإنما ذكر بوصف آخر مقصودٍ بالذكر، كقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٦ ـ ٧] ولهذا يحسن الاقتصار عليه دون الأول ولا يكون مُخِلاًّ بالكلام، ألا ترى أنك لو قلتَ في غير القرآن: لله حجُّ البيت على من استطاع إليه السبيل، لكان كلامًا[3] مستقيمًا لا خلل فيه، ولو قلت في دعائك: ربِّ اهدني صراط من أنعمتَ عليه من عبادك، لكان مستقيمًا، وإذا كان كذلك فلو قُدِّر الاقتصار على «غير» وما في حيِّزها هنا؛ لاختلَّ الكلام وذهب معظم المقصود

---

(١) (ظ ود): «ومما يجيء».

(٢) (ظ ود): «العامل».

(٣) (ظ ود): «كاملاً» وسقطت «خلل» بعدها.

(ظ/٧٤ب) منه؛ إذ المقصود إضافة الصراط إلى «الذين أنعم الله عليهم»، لا إضافته إلى لفظ «غير المغضوب عليهم»، بل أتى بلفظ «غير» زيادةً في وصفهم والثناء عليهم، فتأمله.

الوجه الثالث: أن «غيرًا» لا يُعْقل ورودها بدلاً، وإنما ترد استثناءً أو صفة أو حالاً. وسر ذلك: أنها لم[١] توضع مستقلة بنفسها بل لا تكون إلا تابعة لغيرها، ولهذا قلما يقال: «جاءني غير زيد، ومررتُ بغير عَمْرو»، والبدل لابد أن يكون مستقلاًّ بنفسه كما تبين أنه المقصود، ونكتة الفرق: أنك في باب البدل قاصد إلى الثاني متوجه إليه قد جعلتَ الأولَ (ق/٩٨أ) سُلَّمًا ومِرْقاةً إليه، فهو موضعُ قصدك ومحطُّ إرادتك، وفي باب الصفة بخلاف ذلك، إنما أنت قاصد إلى الموصوف موضح له بصفته، فاجعل هذه النكتة معيارًا على باب البدل والوصف، ثم زن بها «غير المغضوب عليهم» هل يصح أن يكون بدلاً أو وصفًا؟.

الجواب الثاني: أنَّ «غيرًا» هـٰهنا صحَّ جريانه صفة على المعرفة؛ لأنها موصولة، والموصول مبهم غير معيَّن، ففيه رائحة من النكرة لإبهامه[٢]، فإنه غير دالٍّ على معيَّن، فصلح وصفه بـ«غير» لقُرْبه من النكرة، وهذا جواب صاحب «الكشَّاف»[٣] قال: «فإن قلت: كيف صحَّ أن يقع «غير» صفة للمعرفة وهو لا يتعرَّف وإن أُضيفَ إلى المعارف؟ قلت: «الذين أنعمت عليهم» لا تَوْقيت فيه، فهو كقوله:

---

(١) (ظ): «لو»، (د): «لا».

(٢) (ق): «لانتهائه».

(٣) (١/ ١١).

وَلَقَـدْ أَمُـرُّ عَلَـى اللئيـمِ يَسُبُّنـي   فَمَضَيْتُ ثُمَّتَ قُلْتُ: لا يَعْنِيْني»[1]

ومعنى قوله: «لا تَوْقيت فيه» أي: لا تعيين لواحد من واحد كما تعين المعرفة بل هو مطلق في الجنس، فجرى مجرى النكرة، واستشهاده بالبيت معناه: أنَّ الفعل نكرة وهو «يسبني»، وقد أوقعه صفةً للئيم المعرفة باللام، لكونه غير معين، فهو في قوَّة النكرة، فجاز أن يُنعت بالنكرة، فكأنه قال: على لئيمٍ يسبني، وهذا استدلال ضعيف، فإن قوله: «يسبني» حال منه لا وصف، والعامل فيه فعل المرور، والمعنى: أمرُّ على اللئيم سابًّا لي، أي: أمرُّ عليه في هذه الحال، فأتجاوزه ولا أحتفل بسبه.

الجواب الثالث: ـ وهو الصحيح ـ أن «غيرًا» هـٰهنا قد تعرَّفت بالإضافة، فإن المانع لها من تعريفها شدة إبهامها وعمومها في كلِّ مغايرٍ للمذكور، فلا يحصل بها تعيين، ولهذا تجري صفة على النكرة، فتقول: «رجلٌ غيرُك يقول كذا ويفعل[2] كذا»، فتجري صفةً للنكرة مع إضافتها إلى المعرفة، ومعلوم أن هذا الإبهام يزول بوقوعها بين متضادَّين يذكر أحدهما ثم تضيفها إلى الثاني، فيتعين بالإضافة، ويزول الإبهام الذي يمنع تعريفها بالإضافة كما قال:

نَحْنُ بَنُو عَمْرِو الهِجَانِ الأَزْهَرِ   النَّسَبُ المَعْرُوفُ غَيْرُ المُنْكَرِ[3]

---

(١) قال في «مشاهد الإنصاف»: (٤/ ١٢٦ ـ بذيل الكشاف): «لرجلٍ من بني سلول». وهو من شواهد «الكتاب»، وانظر «الخزانة»: (١/ ٣٥٧)، و«الكامل»: (٢/ ٩٨٣). ونسبه في «الأصمعيات»: (ص/ ١٢٦) لشمر بن عمرو الحنفي.
وفي (ظ ود): «... ثم أقول: ما...».

(٢) ليست في (ق).

(٣) البيت في «فصل المقال شرح كتاب الأمثال»: (١/ ١٣٦) للبكري.

أفلا تراه أجرى «غيرُ المنكرِ» صفة على النسب، كما أجرى عليه «المعروف»؛ لأنهما صفتان معينتان، فلا إبهام في «غير»؛ لأن مقابلها «المعروف» وهو معرفة، وضده «المنكر» متميِّز متعيِّن كتعيُّن المعروف، أعني: تعيين الجنس.

وهكذا قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ فالمنْعَم عليهم هم غير المغضوب عليهم، فإذا كان الأول معرفة كانت «غير» معرفة لإضافتها إلى محصل متميز غير مبهم، فاكتسبت منه التعريف.

وينبغي أن تتفطن هـٰهنا لنكتة لطيفة في «غير» تكشفُ لك حقيقة أمرها، (ق/٩٨ب) وأين تكون معرفة وأين تكون[1] نكرة؟ وهي: أن «غيرًا» هي (ظ/٧٥أ) نفس ما تكون تابعة له وضِدّ ما هي مضافة إليه، فهي واقعة على متبوعها وقوع الاسم المرادف على مرادفه، فإن المعروف هو تفسير «غير المنكر»، والمُنْعَم عليهم هم «غير المغضوب عليهم»، هذا حقيقة اللفظ، فإذا كان متبوعها نكرة لم تكن إلا نكرة، وإن أضيفت كما إذا قلت: «رجل غيرك فعل كذا وكذا»، وإذا كان متبوعها معرفةً لم تكن إلا معرفة، كما إذا قلت: «المحسن غيرُ المسيء محبوب مُعَظَّم عند الناس»، و«البَرُّ غير الفاجر مهيب»، و«العادل غير الظالم مجاب الدعوة»، فهذا لا تكون فيه «غير» إلا معرفة، ومن ادعى فيها التنكير هنا غَلِط وقال مالا دليلَ عليه؛ إذ لا إبهام فيها بحال، فتأمله.

فإن قلت: عدم تعريفها بالإضافة له سبب آخر، وهي: أنها

---

(١) «معرفة وأين تكون» سقطت من (ظ ود).

بمعنى مغاير اسم فاعل من «غَايَر»، كـ«مِثْل» بمعنى مماثل، و«شِبْه» بمعنى مُشَابه، وأسماء الفاعلين لا تتعرَّف بالإضافة وكذا ما ناب عنها.

قلتُ: اسم الفاعل إنما لا يتعرف بالإضافة[1] إذا أضيف إلى معموله؛ لأن الإضافة في تقدير الانفصال، نحو: «هذا ضاربٌ زيدًا غدًا»، وليست «غير» بعاملة فيما بعدها عمل اسم الفاعل في المفعول حتى يقال: الإضافة في تقدير الانفصال، بل إضافتها إضافة محضة كإضافة غيرها من النكرات، ألا ترى أن قولك: «غيرك» بمنزلة قولك: «سِواك»، ولا فرق بينهما، والله أعلم.

فصل

وأما المسألة الحادية عشرة: وهي ما فائدة إخراج الكلام في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ مخرج البدل، مع أن الأول في نِيَّةِ الطَّرْح؟.

فالجواب: أن قولهم: «الأول في البدل في نية الطرح»[2] كلامٌ لا يصح أن يؤخذ على إطلاقه، بل البدل نوعان؛ نوع يكون الأول فيه في نية الطرح، وهو بدل البعض من الكلِّ وبدل الاشتمال؛ لأن المقصود هو الثاني لا الأول، وقد تقدم. ونوعٌ لا يُنْوى فيه طرح الأول، وهو بدل الكل من الكل، بل يكون الثاني فيه بمنزلة التكرير والتوكيد، وتقوية النسبة، مع ما تعطيه النسبة الإسنادية إليه من الفائدة المتجدِّدة الزائدة على الأول، فيكون فائدة البدل التوكيد والإشعار

---

(١) من قوله: «وكذا ما ناب» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) (ق): «الاطراح».

بحصول وصف المبدل للمبدل منه، فإنه لما قال: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝﴾، فكأنَّ الذهن طلب [معرفة ما إذا كان][1] هذا الصراط مختصًّا بنا أم سلكه غيرنا ممن هداه الله تعالى، فقال: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ وهذا كما إذا دللت رجلاً على طريقٍ لا يعرفها، وأردتَ توكيد الدلالة وتحريضه على لزومها وأن لا يفارقها، فأنت تقول له: هذه هي الطريق الموصلة (ق/١٩٩أ) إلى مقصودك، ثم تزيد ذلك عنده توكيدًا وتَقْوِية، فتقول: وهي الطريق التي يسلكها الناسُ والمسافرون وأهلُ النجاة.

أفلا ترى كيف أفاد وصفك لها بأنها طريق السالكين الناجين[2] قدرًا زائدًا على وصفك لها بأنها: طريق مُوْصِلة وقريبة، سهلة مستقيمة، فإن النفوس مجبولة على التأسِّي والمتابعة، فإذا ذُكِرَ لها من تتأسى به في سلوكها أَنِسَت واقتحمتها فتأمله.

فصل

وأما المسألة الثانية عشرة: وهي ما وجه تفسير «المغضوب عليهم» باليهود، و«الضالين» بالنصارى[3] مع تلازم وَصْفي الغضب والضلال؟.

فالجواب أن يقال: هذا ليس بتخصيص يقتضي نفي كل صفة عن أصحاب (ظ/٧٥ب) الصفة الأخرى، فإنَّ كلَّ مغضوبٍ عليه ضالّ وكل ضال مغضوب عليه، لكن ذَكَرَ كلَّ طائفةٍ بأشهر وصفيها وأحقِّهما به

---

(١) الزيادة من «المنيرية».

(٢) (ق): «الهادين».

(٣) (ق): «والنصارى بالضالين».

وألصقه بها، فإن ذلك هو الوصف الغالب عليها، وهذا مُطابق لوصف الله اليهودَ بالغضب في القرآن، والنصارى بالضلال، فهو تفسير للآية بالصفة التي وصفهم بها في ذلك الموضع.

أما اليهود؛ فقال تعالى في حقهم: ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ (٩٠)﴾ [البقرة: ٩٠] وفي تكْرار هذا الغضب هنا أقوال:

أحدها: أنه غَضَب متكرِّر في مقابلة تكرُّر كفرهم برسول الله ﷺ والبغي عليه ومحاربته، فاستحقوا بكفرهم غضبًا، وبالبغي والحرب والصدِّ عنه غضبًا آخر. ونظيره قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ﴾ [النحل: ٨٨] فالعذاب الأول بكفرهم، والعذاب الذي زادهم إياه بصدِّهم الناسَ عن(١) سبيله.

القول الثاني: أن الغضب الأول بتحريفهم وتبديلهم وقتلهم الأنبياء، والغضب الثاني بكفرهم بالمسيح(٢).

والقول الثالث: أن الغضب الأول بكفرهم بالمسيح، والغضب الثاني بكفرهم بمحمد ﷺ.

والصحيح في الآية: أن التَّكْرار هنا ليس المراد به التثنية التي تَشْفع الواحد، بل المراد غضبٌ بعد غضبٍ، بحسب تكرُّر كفرهم، وإفسادهم، وقتلهم الأنبياء، وكفرهم بالمسيح، وبمحمد ﷺ، ومعاداتهم لرسل الله،

---

(١) من قوله في الآية: ﴿عَن سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ إلى هنا ساقط من (ق ود).
(٢) القول الثاني سقط من (د).

إلى غير ذلك من الأعمال التي كل عمل منها يقتضي غضبًا على حِدَته. وهذا كما في قوله: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾[1] [الملك: ٣ ـ ٤] أي كرَّةً بعد كرَّة، لا مرتين فقط.

وقَصد التعدد (ق/٩٩ب) في قوله: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ﴾ [البقرة: ٩٠] أظهر، ولا ريب أن تعطيلهم ما عطلوه من شرائع التوراة، وتحريفَهم وتبديلَهم يستدعي غضبًا، وتكذيبَهم الأنبياء يستدعي غضبًا آخر، وقتلَهم إياهم يستدعي غضبًا آخر، وتكذيبهم المسيحَ، وطلبَهم قتلَه، ورميهم أُمَّه بالبهتان العظيم يستدعي غضبًا آخر، وتكذيبَهم النبيَّ ﷺ يستدعي غضبًا، ومحاربتهم له وأذاهم لأتباعه يقتضي غضبًا، وصدَّهم من أراد الدخول في دينه عنه يقتضي غضبًا، فهم الأمَّةُ الغضبية أعاذنا الله من غضبه، فهي الأمة التي باءت بغضب الله المضاعف المتكرر، فكانوا أحق بهذا الاسم[2] والوصف من النصارى. وقال تعالى في شأنهم: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة: ٦٠] فهذا غضبٌ مشفوع باللعنة والمسخ وهو من أشدِّ ما يكون من الغضب. وقال تعالى: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ۝٧٨ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ۝٧٩ تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ ۝٨٠﴾ [المائدة: ٧٨ ـ ٨٠].

---

(١) في الأصول: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ﴾ وأكملنا الآية لدلالة السياق.

(٢) ليست في (ق).

وأما وصف النصارى بالضلال؛ ففي[1] قوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ۝٧٧﴾ [المائدة: ٧٧] فهذا خطاب للنصارى؛ لأنه في سياق خطابه معهم بقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ﴾ إلى قوله: ﴿وَضَلُّوا۟ عَن (ظ/١٧٦أ) سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ۝٧٧﴾ [المائدة: ٧٢ ـ ٧٧] فوصفهم بأنهم قد ضلُّوا أولاً ثم أضلوا كثيرًا، وهم أتباعهم، فهذا قبل مبعث النبيِّ ﷺ حيث ضلوا في أمر المسيح وأضلُّوا أتباعهم، فلما بُعِث النبيُّ ﷺ ازدادوا ضلالاً آخر بتكذيبهم له وكفرهم به، فتضاعف الضلالُ في حقِّهم، هذا قولُ طائفةٍ، منهم الزمخشري[2] وغيره، وهو ضعيف!! فإن هذا كله وصف لأسلافهم الذين هم لهم تبع، فوصفهم بثلاث صفات؛ أحدها: أنهم قد ضلُّوا من قبلهم؛ والثاني: أنهم أضلُّوا أتباعهم، والثالث: أنهم ضلوا عن سواء السبيل، فهذه صفات[3] لأسلافهم الذين[4] نهى هؤلاء عن اتباع أهوائهم، فلا يصح أن يكون وصفًا للموجودين في زمن النبي ﷺ؛ لأنهم هم المنهيُّون أنفسهم لا المنهى عنهم، فتأمله.

وإنما سِرُّ الآية: أنها اقتضت تكرر الضلال في النصارى ضلالاً بعد ضلال لفرط جهلهم بالحقِّ، وهي نظير الآية التي تقدمت في تكَرر الغضب في حق اليهود، ولهذا كان النصارى أخص بالضلال من

---

(١) (ق): «وهي».
(٢) في «الكشاف»: (١/ ٣٥٧).
(٣) من قوله: «أحدها. . .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٤) (ق): «للأسلاف الذي».

اليهود. ووجه (ق/١٠٠أ) تكرر هذا الضلال: أن الضَّال قد يضل عن نَفْس[١] مقصُوْدِه، فيكون ضالاً[٢] فيه، فيقصد مالا ينبغي أن يُقْصَد، ويعبد من لا ينبغي أن يُعْبَد[٣]، وقد يُصيب مقصودًا حقًّا لكن يضل في طريقِ طلبِه والسبيلِ الموصلة إليه، فالأول: ضلال في الغاية. والثاني: ضلال في الوسيلة، ثم إذا دَعَا غيرَه إلى ذلك فقد أضلَّه.

وأسلاف النصارىٰ اجتمعت لهم الأنواع الثلاثة:

فضلوا عن مقصودهم حيث لم يصيبوه، وزعموا أن إلـٰههم بَشَر يأكل ويشرب ويبكي، وأنه قُتِل وصُلِب وصُفِع، فهذا ضلال في نفس المقصود حيث لم يظفروا به.

وضلوا عن السبيل الموصلة إليه، فلا اهتدوا إلى المطلوب، ولا إلى الطريق الموصل إليه.

ودعوا أتباعَهم إلى ذلك، فضلوا عن الحق وعن طريقه وأضلوا كثيرًا، فكانوا أدخلَ في الضلالِ من اليهود. فوُصِفُوا بأخصِّ الوصفين.

والذي يحقق ذلك: أن اليهود إنما أُتوا من فساد[٤] الإرادة والحسد، وإيثار ما كان لهم على قومهم من السُّحْت والرياسة فخافوا أن يَذْهب بالإسلام، فلم يؤتوا من عدم العلم بالحقِّ، فإنهم كانوا يعرفون أن محمدًا رسول الله كما يعرفون أبناءَهم، ولهذا لم يوبِّخهم الله ـ تعالى ـ ويقرِّعهم إلا بإرادتهم الفاسدة من الكِبْر والحسد وإيثار

---

(١) (ظ ود): «أن الضلال قد نفس»!.

(٢) (ق): «ضلال».

(٣) (ق ود): «ويعبد مالا ينبغي له أن يعبده». و«له» من (ق) وحدها.

(٤) (ق): «نفس».

السحت والبغي وقتل الأنبياء، ووبَّخَ النصارى بالضلال والجهل الذي هو عدم العلم بالحق، فالشقاءُ والكفر ينشأ من عدمِ معرفةِ الحقِّ تارةً، ومن عدمِ إرادتِهِ والعملِ [به] أُخْرى، ويتركَّبُ منهما، فكفر اليهود نشأ من عدم إرادة الحق والعمل به، وإيثار غيره عليه بعد معرفته، فلم يكن ضلالاً محضًا؛ وكفر النصارى نشأ من جهلهم بالحقِّ وضلالهم فيه، فإذا تبيَّن لهم وآثروا الباطل عليه أشبهوا الأمةَ الغضبية وبقوا مغضوبًا عليهم ضالين.

ثم لما كان الهدى والفلاح والسعادة لا سبيل إلى نيله إلا بمعرفة الحق وإيثاره على غيره، وكان الجهل يمنع العبد من معرفته بالحق، والبغي يمنعه من إرادته؛ كان العبدُ أحوجَ شيء إلى أن يسأل الله ـ تعالى ـ كلَّ وقتٍ أن يهديه الصراط المستقيم: تعريفًا وبيانًا[1]، وإرشادًا وإلهامًا، وتوفيقًا وإعانة، فيعلمه ويعرفه؛ ثم يجعله مريدًا له قاصدًا لاتباعه، فيخرج بذلك (ظ/٧٦ب) عن طريقة «المغضوب عليهم» الذين عَدَلوا عنه على عَمْد وعِلْم، و«الضالين» الذين عدلوا عنه عن جَهْلٍ وضلال.

وكان السلف يقولون[2]: «من فسدَ من علمائنا ففيه شَبَه من اليهود، ومن فَسَد من عُبَّادنا ففيه شَبَه من النصارى»، وهذا كما قالوه؛ فإن من فَسَد من العلماء فاستعملَ أخلاق اليهود من تحريف الكَلِم عن مواضعه، وكتمان ما أنزل الله إذا كان فيه فوات غرضه، وحسد من آتاه الله من فضله وطلب قتله، وقتل الذين يأمرون بالقِسْط

---

(١) (ق): «وثباتًا».

(٢) قاله سفيان بن عُيينة، انظر «البداية والنهاية»: (١٤/ ٨٢١) وذكره ابن تيمية في كتبه كثيرًا معزوًّا إلى ابن عيينة وغيره.

من (ق/١٠٠ب) الناس ويدعونهم إلى كتاب ربهم وسنة نبيهم، إلى غير ذلك من الأخلاق التي ذم بها اليهود من الكِبْر واللّيّ والكتمان والتحريف[١] والتحيُّل على محارم الله، وتلبيس الحق بالباطل، فهذا شَبَهُه باليهود ظاهر.

وأما من فَسَد من العُبَّاد فعبد الله بمقتضى هواه لا بما بعث به رسوله، وغلا في الشيوخ فأنزلهم منزلةَ الربوبية، وجاوز ذلك إلى نوعٍ من الحُلول أو الاتحاد فشَبَهُه بالنصارى ظاهر.

فعلى المسلم أن يبعد من هٰذين الشَّبَهَين غايةَ البعد، ومن تصوَّر الشَّبَهَيْن والوَصْفين وعلم أحوالَ الخلق علم ضرورته وفاقته إلى هذا الدعاء الذي ليس للعبد دعاء أنفع منه ولا أوجب منه عليه، وأن حاجته إليه أعظم من حاجته إلى الحياة والنَّفَس؛ لأن غاية ما يُقَدَّر بفوتهما موته، وهذا يحصل له بفَوْته شقاوة الأبد، فنسأل الله أن يهدينا الصراطَ المستقيم صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين، إنه قريبٌ مجيبٌ.

فصل

وأما المسألة الثالثة عشرة: وهو تقديم «المغضوب عليهم» على «الضالين»؛ فلوجوه عديدة:

أحدها: أنهم مقدَّمون عليهم بالزمان.

الثاني: أنهم كانوا هم الذين يَلُون النبيَّ ﷺ من أهل الكتابين، فإنهم كانوا جيرانه في المدينة، والنصارى كانت ديارهم نائية عنه،

---

(١) ليست في (ق).

ولهذا تجد خطاب اليهود والكلام معهم في القرآن أكثر من خطاب النصارى، كما في سورة البقرة والمائدة وآل عمران وغيرها من السور.

الثالث: أن اليهودَ أغلظ كفرًا من النصارى، ولهذا كان الغضب أخص بهم واللعنة والعقوبة، فإن كفرهم عن عِناد وبَغْي كما تقدم، فالتحذير من سبيلهم والبعد منها أهم وأحق بالتقديم، وليس عقوبة من جَهِل كعقوبة من عَلِم وعاند.

الرابع: ـ وهو أحسنها ـ أنه تقدم ذِكْر المُنْعَم عليهم، والغضبُ ضد الإنعام، والسورة هي السبع المثاني التي يُذكر فيها الشيء ومقابله، فذكر المغضوب عليهم مع المنعم عليهم فيه من الازدواج والمقابلة ما ليس في تقديم «الضالين»، فقولك: «الناس مُنْعَم عليه ومغضوب عليه فكن من المُنْعَم عليهم»، أحسن من قولك: «مُنْعَم عليه وضال».

فصل

وأما **المسألة الرابعة عشرة**: وهي أنه أتى في أهل الغضب باسم المفعول وفي[1] الضالين باسم الفاعل، فجوابها ظاهر؛ فإن أهل الغضب من غَضِب الله عليهم وأصابهم غضبه فهم مغضوبٌ عليهم، وأما أهل الضلال؛ فإنهم هم الذين ضلوا وآثروا[2] الضلال (ق/١٠١أ) واكتسبوه، ولهذا استحقوا العقوبة عليه، ولا يليق أن يقال: ولا المُضَلِّين، مبنيًّا للمفعول، لما في رائحته من إقامة عذرهم، وأنهم لم

---

(١) (ق): «ودون».
(٢) (ق): «وأبرزوا».

يكتسبوا (ظ/١٧٧أ) الضلالَ من أنفُسِهم[١] بل فُعِلَ فيهم، ولا مُسْتراح في هذا للقدرية، فإنّا نقول: إنهم هم الذين ضلوا، وإن كان الله أضلهم، بل فيه رد على الجبرية الذين لا ينسبون إلى العبد فعلاً إلا على جِهَة المجاز لا الحقيقة، فتضمنت الآية الردَّ عليهم كما تضمن قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ الرد على القدرية، ففي الآية إبطال قول الطائفتين، والشهادةُ لأهل الحق أنهم هم المصيبون، وهم المثبتون للقدر توحيدًا وخلقًا، والقدرةِ لإضافة أفعالِ العبادِ إليهم عملاً وكسبًا، وهو مُتَعَلَّق الأمر والنهي[٢]، كما أن الأول مُتَعَلَّق الخلق والقدرة[٣]، فاقتضت الآيةُ إثبات الشَرْع والقَدَر والمعاد والنبوَّة، فإن النعمة والغضب هو ثوابه وعقابه، فالمُنْعَم عليهم رسله وأتباعهم ليس إلا، وهداية أتباعهم إنما يكون على أيديهم، فاقتضت إثبات النبوة بأقربِ طريقٍ وأبينها وأدلِّها على عموم الحاجة وشدَّة الضرورة إليها، وأنه لا سبيل للعبد أن يكون من المُنْعَم عليهم إلا بهداية الله له، ولا تُنَال هذه الهداية إلاَّ على أيدي الرُّسل، وأن هذه الهداية لها ثمرة، وهي: النعمة التامة المطلقة في دار النعيم، ولخلافها ثمرة، وهي: الغضب المقتضي للشَّقاءِ الأبدي، فتأمل كيف اشتملت هذه الآية ـ مع وجازتها واختصارها ـ على أهمِّ مطالب الدين وأجلِّها، والله الهادي إلى سواء السبيل.

فصل

وأما المسألة الخامسة عشرة: وهي ما فائدة زيادة «لا» بين المعطوف

---

(١) «الضلال» من (ظ ود)، و«أنفسهم» من (ق).

(٢) في «المنيرية»: «العمل».

(٣) من قوله: «لإضافة أفعال...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

والمعطوف عليه؟ ففي ذلك أربع فوائد:

أحدها: أن ذِكْرها تأكيد للنفي الذي تضمَّنه «غير»، فلولا ما فيها من معنى النفي لما عُطِفَ عليها بـ«لا» مع «الواو» فهو في قوة: «لا المغضوب عليهم ولا الضالين»، أو: «غير المغضوب عليهم وغير الضالين».

الفائدة الثانية: أن المراد المغايرة الواقعة بين النوعين وبين كلِّ نوع بمفرده، فلو لم يذكر «لا» وقيل: «غير المغضوب عليهم والضَّالين»، أَوْهَمَ أن المراد ما غايَرَ المجموعَ المركبَ من النوعين لا ما غايَرَ كلَّ نوع بمفرده، فإذا قيل: «ولا الضالين»، كان صريحًا في أن المراد: صراط غير هؤلاء وغير هؤلاء. وبيان ذلك أنك إذا قلت: ما قام زيدٌ وعَمْرو، فإنما نفيت القيام عنهما ولا يلزم من ذلك نفيه عن كلٍّ واحد منهما بمفرده، فإذا قلت: «ما قام زيد ولا عَمْرو»، كان صريحًا في تسليط النفي على كلٍّ واحدٍ منهما بمفرده[1].

الفائدة الثالثة[2]: رفع توهم أن «الضالين» وصف للمغضوب عليهم، وأنهما صنف (ق/١٠١ب) واحد وُصِفُوا بالغضب والضلال، ودخل العطف بينهما كما يدخل في عطف الصفات بعضِها على بعض، نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝٣﴾ [المؤمنون: ١ - ٣] إلى آخرها، فإن هذه صفات للمؤمنين، ومثل قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ١ - ٣] ونظائره،

(١) من قوله: «بمفرده فإذا...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) لم يذكر المؤلف الفائدة الرابعة.

فلما دخلت «لا» عُلِم أنهما صنفان متغايران مقصودان بالذكر، وكانت «لا» أولى بهذا المعنى من «غير» لوجوه؛ أحدها: أنها أقل حروفًا، الثاني: التفادي من تكْرار اللفظ، الثالث: الثقل الحاصل بالنطق بـ«غير» مرتين من غير فَصْل إلا بكلمةٍ مفردة، ولا ريب أنه ثقيل على اللسان، الرابع: أن «لا» إنما يُعْطَف بها بعد النفي، فالإتيان بها مُؤْذِن بنفي الغضب عن أصحاب الصراط المستقيم، كما نُفِيَ عنهم الضلال، و«غيرُ» وإن أفهمت هذا فـ«لا» أدخلُ في النفي منها، وقد عُرِف بهذا جواب **المسألة السادسة عشرة**، وهي: أن «لا» إنما يُعْطَف بها في النفي.

(ظ/٧٧ب) فصل

وأما **المسألة السابعة عشرة**: وهي أن الهداية هنا من أي أنواع الهدايات؟ فاعلم أن أنواع الهداية أربعة:

أحدها: الهداية العامة المشتركة بين الخلق، المذكورة في قوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٥٠] أي: أعطى كلَّ شيء صورتَه التي لا يشتبه فيها بغيره، وأعطى كلَّ عضو شكلَه وهيأتَه، وأعطى كل موجود خلقَه المختص به، ثم هداه إلى ما خلقه له من الأعمال، وهذه الهداية تعمُّ هِداية[1] الحيوان المتحرِّك بإرادته إلى جَلْب ما ينفعه ودَفْع ما يضره، وهداية الجماد المسخَّر لما خُلِق له، فله هداية تليق به، كما أن لكلِّ نوع من الحيوان هداية تليق به، وإن اختلفت أنواعها وصورها[2]، وكذلك لكلِّ عضو هدايةٌ تليقُ به،

(١) «تعم هداية» سقطت من (ظ ود).

(٢) (ق): «وضروبها».

فهدى الرِّجْلين للمشي، واليدين للبطش والعمل، واللسان للكلام، والأذن للاستماع، والعين لكشف المرئيَّات، وكلَّ عضو لما خُلِقَ له، وهدى الزوجين من كلٍّ حيوان إلى الازدواج والتناسل وتربية الولد، وهدى الولد إلى التقام الثدي عند وضعه وطلبه. ومراتب هدايته ـ سبحانه ـ لا يحصيها إلا هو، فتبارك الله رب العالمين.

وهدى النَّحْل أن تتخذ من الجبال بيوتًا ومن الشجر ومن الأبنية، ثم تسلك سبل ربها مذلَّلة لها لا تستعصي عليها، ثم تأوي إلى بيوتها، وهداها إلى طاعة يعسوبها واتباعه والائتمام به أين توجه بها، ثم هداها إلى بناء البيوت العجيبة الصنعة المحكمة[1] البناء.

ومن تأمل بعضَ هدايته المبثوثة (ق/١٠٢أ) في العالم شهد له بأنه الله الذي لا إلـه إلا هو عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم، وانتقل من معرفة هذه الهداية إلى إثبات النبوة بأيسرِ نظر، وأوَّلِ وهلة، وأحسنِ طريق وأخصرِها، وأبعدِها من كلِّ شبهة، فإن من لم يُهْمِل هذه الحيوانات سُدًى ولم يتركها مُعَطَّلة، بل هداها[2] إلى هذه الهداية التي تعجز عقول العقلاء عنها، كيف يليق به أن يتركَ النوعَ الإنساني ـ الذي هو خلاصة الوجود الذي كرَّمه وفضَّله على كثير من خلقه ـ مهملاً وسُدًى معطَّلاً لا يهديه إلى أقصى كمالاته وأفضل غاياته، بل يتركه مُعَطَّلاً لا يأمره ولا ينهاه، ولا يُثيبه ولا يعاقبه، وهل هذا إلا منافٍ لحكمته، ونسبةٌ له إلى ما لا يليق بجلاله؟! ولهذا أنكر ذلك على[3] من زعمه ونزَّه نفسه عنه، وبيَّن أنه يستحيل نِسْبة ذلك إليه، وأنه يتعالى عنه،

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) «بل هداها» سقطت من (د).

(٣) (ق): «أنكره على».

فقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٥ ـ ١١٦] فنزَّه نفسَه عن هذا الحسبان، فدلَّ على أنه مستقر بطلانه في الفِطَر السليمة والعقول المستقيمة، وهذا أحد ما يدل على إثبات المعاد بالعقل، وأنه مما تظاهر عليه العقلُ والشرعُ، كما هو أصحُّ الطريقين في ذلك، ومن فهم هذا فهم سرَّ[1] اقتران قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام: ٣٨] بقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الأنعام: ٣٧] وكيف جاء ذلك في معرض جوابهم عن هذا السؤال والإشارة به إلى إثبات النبوة، وأن من لم يُهْمل أمرَ كلِّ دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه، بل جعلها أُممًا وهداها (ظ/٧٨أ) إلى غاياتها ومصالحها، كيف لا يهديكم إلى كمالكم ومصالحكم؟! فهذه أحدُ أنواع الهداية وأعمُّها.

النوع الثاني: هداية البيان والدلالة والتعريف لِنَجْدَي الخير والشر، وطريقي النجاة والهلاك، وهذه الهداية لا تستلزم الهدى التام، فإنها سبب وشرط لا موجب، ولهذا ينتفي الهدى معها، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] أي: بيَّنا لهم وأرشدناهم ودللناهم فلم يهتدوا. ومنها قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢].

النوع الثالث: هداية التوفيق والإلهام، وهي الهداية المستلزمة للاهتداء فلا يتخلَّف عنها، وهي المذكورة في قوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ

(١) (ظ ود): «عُسر» وهو خطأ.

وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣] وفي قوله: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ﴾ [النحل: ٣٧] وفي قول النبي ﷺ: «**مَنْ يَهْدِهِ اللهُ فَلا مُضِلَّ لَه، ومَنْ يُضْلِل فلا هَادِيَ لَه**»[1]، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] (ق/١٠٢ب) فنفىٰ عنه هذه الهداية وأثبتَ له هداية الدعوة والبيان في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢].

النوع الرابع: غاية هذه الهداية، وهي الهداية إلى الجنة والنار إذا سيق أهلهما إليهما، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [يونس: ٩] وقال أهل الجنة فيها: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ [الأعراف: ٤٣]، وقال تعالى عن أهل النار: ﴿۞ ٱحْشُرُوا۟ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٢٢﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾﴾ [الصافات: ٢٢ ـ ٢٣].

إذا عُرِفَ هذا؛ فالهداية المسؤولة في قوله: «اهدنا الصراط المستقيم»، إنما تتناول المرتبة الثانية والثالثة[2] خاصة، فهي طلب التعريف والبيان والإرشاد والتوفيق والإلهام.

فإن قيل: كيف يُطْلب التعريف والبيان[3] وهو حاصل له؟ وكذلك الإلهام والتوفيق؟.

قيل: هذه هي المسألة الثامنة عشرة: وقد أجاب عنها من أجاب

---

(١) قطعة من حديث خطبة الحاجة، وقد جاءت من حديث ستة من الصحابة. انظر تخريجها في رسالة مفردة للشيخ الألباني ـ رحمه الله ـ: (ص/١٢ ـ ٣٠).

(٢) سقطت من (ظ ود).

(٣) من قوله: «والإرشاد...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

بأن المراد: التثبيتُ ودوامُ الهداية، ولقد أجاب وما أجاب! وذكرَ فرعًا لا قوام له بدون أصله، وثمرةً لا وجود لها بدون حاملها! ونحن نبين بحمد الله أن الأمر فوق ما أجاب به وأعظم من ذلك بحول الله.

فاعلم أن العبد لا يحصل له الهدى التام المطلوب إلا بعد ستة أمور، وهو محتاج إليها حاجة لا غِنَى له عنها.

الأمر الأول: معرفته في جميع ما يأتيه ويذره بكونه محبوبًا للرب تعالى مَرْضِيًّا له فيؤثره، وكونه مبغوضًا[1] له مسخوطًا له فيجتنبه، فإن نَقَصَ من هذا العلم والمعرفة شيءٌ نَقَصَ من الهداية التامةِ بحسبِه.

الأمر الثاني: أن يكون مريدًا لجميع ما يحب الله منه أن يفعله عازمًا عليه، ومريدًا لترك جميع ما نهى الله عنه، عازمًا على تركه بعد خُطُوره[2] بالبال مفصَّلاً، وعازمًا على تركه من حيث الجملة مجملاً، فإن نَقَص من إرادته لذلك شيء نَقَصَ من الهدى التام بحسب ما نَقَص من الإرادة.

الأمر الثالث: أن يكون قائمًا به فعلاً وتركًا، فإن نَقَص من فعله شيء نَقَص من هداه بحسبه. فهذه ثلاثةٌ هي أصولٌ في الهداية، ويتبعها ثلاثة هي من تمامها وكمالها:

أحدها: أمورٌ هُدِيَ إليها جملةً ولم يَهْتد إلى تفاصيلها، فهو محتاج إلى هداية التفصيل فيها.

الثاني: أمور هُدِيَ إليها من وجه دون وجه، فهو محتاج إلى تمام

---

(١) في (ظ): «مغضوبًا» ومحرفة في (د).
(٢) (ق): «حضوره».

الهداية فيها لتكمل له هدايتها[١].

الثالث: الأمور التي هُدِيَ إليها تفصيلاً من (ظ/٧٨ب) جميع وجوهها، فهو محتاج إلى الاستمرار على الهداية والدوام عليها.

فهذه ستة أصول تتعلق بما يُعْزَم على (ق/١٠٣أ) فعله وتركه، ويتعلق بالماضي [أمر سابع][٢]، وهو: أمورٌ وقعت منه على غير[٣] جهة الاستقامة، فهو محتاج إلى تداركها بالتوبة منها وتبديلها بغيرها، وإذا كان كذلك فإنما يقال: كيف يَسألُ الهدايةَ وهي موجودة له، ثم يُجَاب عن ذلك: بأن المراد التثبيت والدوام عليها. إذا كانت هذه المراتب الست حاصلة له بالفعل، فحينئذ يكون سؤاله الهداية سؤال[٤] تثبيت ودوام، فأما إذا كان ما يجهله أضعاف ما يعلمه، ومالا يريده من رشده أكثر مما يريده، ولا سبيلَ له إلى فعله إلا بأن يخلق الله فاعِليته، فالمسؤول هو أصلُ الهداية على الدوام تعليمًا وتوفيقًا، وخَلْقًا للإرادة فيه، وإقدارًا له وخلقًا لفاعليته وتثبيتًا له على ذلك، فعُلِمَ أنه ليس أعظم ضرورةً منه إلى سؤال الهداية: أصلها وتفصيلها، علمًا وعملاً، والتثبيت عليها، والدوام إلى الممات.

وسِرُّ ذلك: أن العبدَ مفتَقِرٌ إلى الهداية في كلِّ نَفَسٍ، في جميع ما يأتيه ويذره، أصلاً وتفصيلاً وتثبيتًا، ومفتقر إلى مزيد العلم بالهدى على الدوام، فليس له أنفع ولا هُوَ إلى شيءٍ أحوج من سؤال الهداية، فنسأل الله أن يهدينا الصراط المستقيم، وأن يثبِّت قلوبَنا على دينه.

---

(١) «لتكمل له هدايتها» ليست في (ق).

(٢) (ق وظ): «أمرًا شائعًا» و(د): «أمرًا سابعًا».

(٣) سقطت من (ق).

(٤) ليست في (ق).

فصل

وأما المسألة التاسعة عشرة: وهي الإتيان بالضمير في قوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ﴾ ضمير جمع؛ فقد قال بعض الناس في جوابه: إن كلَّ عضو من أعضاء العبد، وكلَّ حاسَّةٍ ظاهرة وباطنة مفتقِرَة إلى هداية خاصة به، فأتى بصيغة الجمع تنزيلاً لكلِّ عضو من أعضائه منزلة المسترشد الطالب لهداه.

وعرضتُ هذا الجواب على شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدس الله روحَه ـ فاستركَّه واستضْعَفَه جدًّا ولم يرضه[1]، وهو كما قال، فإن الإنسان اسم للجملة لا لكلِّ جزءٍ من أجزائه وعضو من أعضائه، والقائل إذا قال: «اغفر لي وارحمني واجبرني وأصلحني واهدني»، سائلٌ من الله ما يحصل لجملته ظاهِرِه وباطِنِه، فلا يحتاج أن يستشعر لكل عضو مسألةً تخصه يُفْرِد لها لفظة.

فالصواب أن يقال: هذا مطابق لقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ والإتيان بضمير الجمع في الموضعين أحسن وأفخم، فإن المقام مقام عبودية وافتقار إلى الرب ـ تعالى ـ وإقرار بالفاقة إلى عبوديته واستعانته وهدايته، فأتى فيه بصيغة ضمير الجمع، أي: نحن معاشر عبيدك مُقرون لك بالعبودية، وهذا كما يقول العبد للملك المعظَّم شأنه: «نحن عبيدك ومماليكك وتحت طاعتك ولا نخالف أمرك»، فيكون هذا أحسن وأعظم (ق/١٠٣ب) موقعًا عند الملك من أن يقول: «أنا عبدك ومملوكك»، ولهذا لو قال: «أنا وحدي مملوكك»، استدعى مَقْته، فإذا قال: «أنا وكل من في البلد

---

(١) من (ق).

مماليكك وعبيدك[1] وجُنْد لك»؛ كان أعظم وأفخم؛ لأن ذلك يتضمن أن عبيدك كثير جدًّا وأنا واحد منهم، فكلُّنا مشتركون في عبوديتك والاستعانة بك وطلب الهداية منك، فقد تضمَّن ذلك من الثناء على الرب بِسَعَة مجده، وكثرة عبيده، وكثرة سائليه الهداية ما لا يتضمنه لفظ الإفراد، فتأمله. وإذا تأملت أدعية القرآن رأيت عامتها على هذا النمط (ظ/١٧٩أ) نحو: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾﴾ [البقرة: ٢٠١] ونحو دعاء آخر البقرة، وآخر آل عمران وأولها، وهو أكثر أدعية القرآن.

فصل

وأما المسألة العشرون: وهي ما هو الصراط المستقيم؟.

فنذكر فيه قولاً وجيزًا، فإن الناس قد تنوَّعت عباراتهم فيه وترجمتهم عنه بحسب صفاته ومتعلقاته، وحقيقتُه شيءٌ واحد، وهو: طريق الله الذي يرتضيه لعباده، موصلاً لهم إليه، ولا طريق إليه سواه، بل الطُّرُق كلها مسدودة على الخلق إلا طريقه الذي نصبه على ألسن رسله وجعله موصلاً لعباده إليه[2]، وهو: إفراده بالعبودية وإفراد رسوله بالطاعة، فلا يشرك به أحدًا في عبوديته، ولا يشرك برسوله أحدًا في طاعته، فيجرد التوحيد ويجرد متابعة الرسول.

وهذا معنى قول بعض العارفين: «إن السعادة والفلاح كله مجموع في شيئين؛ صِدْق محبته وحُسْن معاملته»، وهذا كله مضمون شهادة أن لا إلـه إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فأيُّ شيءٍ فُسِّر به الصراط

(١) (ق وظ): «وعبيد» والمثبت من (د).
(٢) العبارة في (ظ ود) فيها سقط واضطراب، والمثبت من (ق) مع بعض الإصلاح.

فهو داخل في هـٰذين الأصلين، ونُكْتَةُ ذلك وعَقْدُه: أن تحبه بقلبك كلِّه وتُرْضيه بجهدك كلِّه، فلا يكون في قلبك موضع إلا معمور بحبه، ولا تكون لك إرادة إلا متعلقة بمرضاته، فالأول يحصل بالتحقُّق بشهادة أن لا إلـٰه إلا الله، والثاني يحصل بالتحقُّق بشهادة أن محمدًا رسول الله، وهذا هو الهدى ودين الحق، وهو معرفة الحق والعمل به، وهو معرفة ما بعثَ اللهُ به رسلَه والقيام به.

فَقُل ما شئتَ من العبارات التي هذا أحسنها وقُطْب رَحَاها، وهي معنى قول من قال: «علومٌ وأعمال ظاهرة وباطنة مستفادة من مِشْكاة النبوة»، ومعنى قول من قال: «متابعة رسول الله ظاهرًا وباطنًا عِلمًا وعَمَلاً»، ومعنى قول من قال: «الإقرار لله بالوحدانية والاستقامة على أمره»[1].

وأما ما عدا هذا[2] من الأقوال، كقول من قال: «الصلوات الخمس»، وقول من قال: «حب أبي بكر وعمر»، (ق/١٠٤أ) وقول من قال: «هو أركان الإسلام الخمس التي بُنِيَ عليها»، فكل هذه الأقوال تمثيل وتنويع، لا تفسير مُطابق له، بل هي جزء من أجزائه، وحقيقَتُهُ الجامعةُ ما تقدَّم[3]، والله أعلم.

فائدة[4]

في ذكر بدل البعض من الكل، وبدل المصدر من الاسم، وهما

---

(١) انظر هذه الأقوال وغيرها في «تفسير الطبري»: (١/١٠٣ ـ ١٠٥)، و«الدر المنثور»: (١/٤٠ ـ ٤١).

(٢) (ق): «عداها».

(٣) وانظر «مجموع الفتاوى»: (١٣/٣٣٦).

(٤) «نتائج الفكر»: (ص/٣٠٧).

جميعًا يرجعان في المعنى والتحصيل إلى بدل الشيء من الشيء، وهما لعين واحدة، إلا أن البدلَ في هذين الموضعين لابُد من إضافته إلى ضمير المبدل منه، بخلاف بدل الشيء من الشيء، وهما لعينٍ واحدة.

أما اتفاقهما[1] في المعنى؛ فإنك إذا قلتَ: «رأيتُ القومَ أكثرهم أو نصفهم»، فإنما تكلَّمتَ بالعموم وأنت تريدُ الخصوص، وهو كثير شائع، فأردتَ: رأيت بعض القوم، وجعلت «أكثرهم» أو «نصفهم» تبيينًا لذلك البعض وأضفته إلى ضمير القوم، كما كان الاسمُ المبدلُ مضافًا إلى القوم، فقد آل الكلامُ إلى أنك أبدلت شيئًا من شيء وهما لعين واحدة.

وكذلك بدل المصدر من الاسم؛ لأن الاسم من حيث كان جوهرًا لا يتعلَّق به المدح والذم، والإعجاب والحب والبغض، إنما متعلق ذلك ونحوه صفات وأعراض قائمة به، فإذا قلتَ: «نفعني عبدالله» عُلِم أن الذي نفعك منه صفةٌ وفعل من صفاته وأفعاله لا ذاته، ثم بيَّنت ذلك الوصف والفعل، فقلت: «علمه أو إرشاده أو رُؤيته» فأضفتَ ذلكَ إلى ضميرِ الاسمِ كما كان الاسم المبدلُ منه (ظ/٧٩ب) مضافًا إليه في المعنى، فصار التقدير: «نفعني صفةُ زيد أو خَصْلةٌ من خصاله»، ثم بينتَها بقولك: «علمه أو إحسانه أو لقاؤه»، فآل المعنى إلى بدل الشيءِ من الشيءِ، وهما لعينٍ واحدة.

وإذا تقرر هذا فلا يصحُّ في بدل الاشتمال أن يكون الثاني جوهرًا؛ لأنه لا يبدل جوهر من عَرَض، ولابد من إضافته إلى ضمير

---

(١) في الأصول: «اتفاقهم».

الاسم؛ لأنه بيان لما هو مضاف إلى ذلك الاسم في التقدير، والعجب من الفارسيِّ يقول في قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ۝٥﴾ [البروج: ٥] أنها بدل من (الأخدود) بدل الاشتمال، والنار جوهر قائم بنفسه، ثم ليست مضافة إلى ضمير (الأخدود)، وليس فيها شرط من شرائط الاشتمال! وذَهَل أبو علي عن هذا، وترك ما هو أصح في المعنى وأليق بصناعة النحو، وهو حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، فكأنه قال: «قتل أصحاب الأخدودِ، أخدودِ النار ذات الوقود»، فيكون من بدل الشيء من الشيء، وهما لعين واحدة، كما قال الشاعر(١):

* رَضِيْعَي لِبَانٍ ثَدْيِ أُمٍّ تَحَالَفَا *

على رواية الجر في «ثدي أم» أراد: لبان ثدي، فحذف المضاف.

فائدة بديعة(٢)

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

﴿حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ (ق/١٠٤ب) مبتدأ، وخبره في أحد المجرورين قبله، والذي يقتضيه المعنى أن يكون في قوله: ﴿عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ لأنه وجوب، والوجوب يقتضي «على»، ويجوز أن يكون في قوله: ﴿وَلِلَّهِ﴾ لأنه يتضمن الوجوب والاستحقاق، ويرجح هذا التقدير أن الخبر محط الفائدة وموضعها وتقديمه في هذا الباب في نية التأخير،

---

(١) هو: الأعشى ميمون قيس، «ديوانه»: (ص/ ٢٢٥). وعجزه: * بأَسْحَمَ داجٍ عَوْضُ لا نتفرّق *

(٢) «النتائج»: (ص/ ٣٠٩).

وكان الأحق[1] أن يكون ﴿وَلِلَّهِ﴾، ويرجح الوجه الأول بأن يقال: قوله: «حج البيت على الناس» أكثر استعمالاً في باب الوجوب من أن يقال: حج البيت لله، أي: حقٌّ واجب لله، فتأمله.

وعلى هذا ففي تقديم المجرور الأول ـ وليس بخبر ـ فائدتان:

إحداهما: أنه اسم للمُوْجِب للحج، فكان أحق بالتقديم من ذكر الوجوب، فتضمنت الآية ثلاثة أمور مرتبة بحسب الوقائع[2]: أحدها: الموجِب لهذا الفرض فبُدىء بذكره. والثاني: مؤدي الواجب وهو المفترَض عليه، وهم الناس. والثالث: النسبة والحق المتعلق به إيجابًا وبهم وجوبًا وأداءً وهو الحج.

والفائدة الثانية: أن الاسم المجرور من حيث كان اسمًا لله سبحانه وجب الاهتمام بتقديمه تعظيمًا لحرمةِ هذا الواجب الذي أوجبه وتخويفًا من تضييعه؛ إذ ليس ما أوجبه الله سبحانه بمثابة ما يوجبه غيره.

وأما قوله «من» فهي بدل، وقد استهوى طائفة من الناس القول بأنها فاعل بالمصدر، كأنه قال: «أن يحج البيت من استطاع إليه سبيلاً»، وهذا القول يضعف من وجوهٍ:

منها: أَنَّ الحج فرض عين، ولو كان معنى الآية ما [ذكروه] لأفهم فرض الكفاية؛ لأنه إذا حج المستطيعون برئت ذِممُ غيرهم؛ لأن المعنى يؤول إلى: ولله على الناس أن يحج البيت مستطيعهم،

(١) (ق): «فكان الأحسن».

(٢) (د): «الواقع».

فإذا أدى المستطيعون الواجب لم يبق واجبًا على غير المستطيعين، وليس الأمر كذلك، بل الحج فرض عَيْن على كلِّ أحدٍ، حجَّ المستطيعون أو قعدوا، ولكن الله ـ سبحانه ـ عَذَر غير المستطيع بعجزه عن أداء الواجب، فلا يؤاخذه به ولا يطالبه بأدائه، فإذا حج أسقط الفرض عن نفسه، وليس حجُّ المستطيعين بمُسْقِطٍ للفرض عن العاجزين.

وإن أردت زيادة إيضاح، فإذا (ظ/٨٠أ) قلتَ: «واجبٌ على أهل هذه الناحية أن يجاهد منهم الطائفة المستطيعة للجهاد»، فإذا جاهدَتْ تلك الطائفةُ انقطعَ تعلق الوجوب عن غيرهم.

وإذا قلتَ: «واجبٌ على الناس كلهم أن يجاهد منهم المستطيع»، كان الوجوب متعلقًا بالجميع، وعُذْر العاجز بعجزه، ففي نظم الآية على هذا الوجه دون أن يقال: «ولله حج البيت على المستطيعين»، هذه النكتة البديعة، فتأملها.

الوجه الثاني: أن إضافة المصدر إلى الفاعل (ق/١٠٥أ) ـ إذا وُجِدَ ـ أولى من إضافته إلى المفعول، ولا يُعْدل عن هذا الأصل إلا بدليل منقول، فلو كان «مَنْ» هو الفاعل لأضيف المصدر إليه، فكان يقال: «ولله على الناس حجُّ من استطاع»، وحَمْله على باب: «يعجبني ضَرْب زيدًا عمرو»، مما يُفْصَل به بين المصدر وفاعله المضاف إليه بالمفعول والظرف حَمْلٌ على المكثور[1] المرجوح، وهي قراءة ابن عامر: ﴿ قَتْلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِم ﴾[2] [الأنعام: ١٣٧]، فلا يُصَار إليه.

---

(١) (ق): «المكتوب».

(٢) انظر: «النشر»: (٢/ ٢٦٣ ـ ٢٦٥) لابن الجزري.

وإذا ثبت أن «من» بدل بعض من كل، وجبَ أن يكون في الكلام ضمير يعود إلى الناس، كأنه قيل: «من استطاع منهم»، وحَذْف هذا الضمير في أكثر الكلام لا يَحْسُن، وحَسَّنَه هـٰهنا أمور:

منها: أن «من» واقعة على من يعقل كالاسم المبدل منه، فارتبطت به.

ومنها: أنها موصولة بما هو أخص من الاسم الأول، ولو كانت الصِّلة أعم لقبح حذف الضمير العائد. ومثال ذلك: إذا قلتَ: «رأيت إخوتكَ من ذهب إلى السوق»، تريدُ: من ذهب منهم؛ لكان قبيحًا؛ لأن الذاهب إلى السوق أعم من الإخوة، وكذلك لو قلت: «البس الثيابَ ما حَسُن وجَمُل»[1]، تريد: منها، ولم تذكر الضمير؛ لكان أبعد في الجواز؛ لأن لفظ «ما» أعم من [لفظ] الثياب[2]، و[حق] باب بدل البعض من الكل أن يكون أخص من المبدل منه، فإذا كان أعمَّ وأضفته إلى ضمير، أو قيدته بضمير يعود إلى الأول، ارتفع العموم وبقي الخصوص.

ومما حَسَّنَ حذف الضمير[3] في هذه الآية ـ أيضًا مع ما تقدم ـ طولُ الكلام بالصلة والموصول.

وأما المجرور من قوله «إليه» فيحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون في موضع حال من «سبيل»، كأنه نعتُ نكرةٍ قُدِّمَ عليها؛ لأنه لو تأخر لكان في موضع النعت لسبيل.

---

(١) «النتائج»: «وكمل».

(٢) في الأصول: «لأن لفظ ما أحسن أعم من الثياب» والمثبت من «النتائج».

(٣) (ق): «المضاف».

والثاني: أن يكون متعلقًا بسبيل.

فإن قيل: كيف يتعلق به وليس فيه معنى الفعل؟.

قيل: «السبيل» لما كان هٰهنا عبارة عن الموصِّل إلى البيت من قوة وزاد ونحوهما، كان فيه رائحة الفعل، ولم يقصد به السبيل الذي هو الطريق، فصلح تعلق المجرور به، واقتضى حُسْن النظم وإعجاز اللفظ تقديم المجرور وإن كان موضعه التأخير؛ لأنه ضمير يعود على البيت، والبيت هو المقصود به الاعتناء، وهم يقدِّمون في كلامهم ما هم به أهمُّ، وببيانه أعنىٰ.

هذا تعبير السُّهيلي[1]، وهو بعيدٌ جدًّا! بل الصواب في متعلق الجار والمجرور وجه آخر أحسن من هٰذين، ولا يليقُ بالآية سواه، وهو الوجوب المفهوم من قوله: ﴿عَلَى ٱلنَّاسِ﴾، أي: يجب لله على الناس الحج، فهو حق وواجب لله. وأما تعليقه بـ«السبيل» أو جعله (ق/١٠٥ب) حالاً منها ففي غايةِ البُعْد، فتأمله، ولا يكاد يخطر بالبال من الآية، وهذا كما يقول: لله عليك الحج ولله عليك الصلاة والزكاة والصيام[2].

ومن فوائد الآية وأسرارها: أنه سبحانه إذا ذكر ما يوجبه ويحرمه يذكره بلفظ الأمر والنهي وهو الأكثر، أو بلفظ الإيجاب والكتابة والتحريم (ظ/٨٠ب)، نحو: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] ﴿۞ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وفي الحج أتى بهذا النظم[3] الدال على

(١) في «نتائج الفكر»: (ص/٣١١).
(٢) من (ق). وتكررت «الصلاة» في (ظ ود).
(٣) (ق): «اللفظ».

تأكد الوجوب من عشرة أوجه:

أحدها: أنه قدَّم اسمه ـ تعالى ـ وأدخل عليه لام الاستحقاق والاختصاص، **ثمَّ** ذَكَر من أوجبه عليهم بصيغةِ العموم الداخلة عليها حرف «على»، **ثم** أبدلَ منه أهل الاستطاعة، **ثم** نكَّر السبيلَ في سياق الشرط إيذانًا بأنه يجب الحجُّ على أيِّ سبيلٍ تيسَّرت من قُوْتٍ أو مال، فعلق الوجوب بحصول ما يسمَّى سبيلاً، **ثم** أَتْبَع ذلك بأعظم التهديد بالكفر، فقال: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾، أي: بعدم التزام هذا الواجب وتركه، **ثم** عَظَّم الشأنَ وأكَّد الوعيد بإخباره باستغنائه عنه، والله تعالى هو الغنيُّ الحميد، ولا حاجةَ به إلى حجِّ أحد، وإنما في ذِكْر استغنائه عنه هنا من الإعلام بمقتِهِ له، وسخطه عليه، وإعراضه بوجهه عنه ما هو من[1] أعظم التهديد وأبلغه، **ثم** أكَّد ذلك بذكر اسم «العالمين» عمومًا، ولم يقل: فإن الله غني عنه؛ لأنه إذا كان غنيًّا عن العالمين كلهم فله الغِنَى الكامل التام من كلِّ وجهٍ عن كل أحدٍ بكل اعتبار. فكان أدل على عِظَم مقته لتارك حقه الذي أوجبه عليه. **ثم** أكَّد هذا المعنى بأداة «إن» الدالة على التوكيد.

فهذه عشرة أوجه تقتضي تأكد هذا الفرض العظيم. وتأمَّل سرَّ البدل في الآية المقتضي لذكر الإسناد مرتين. مرَّةً بإسناده إلى عموم الناس، ومرةً بإسناده إلى خصوص المستطيعين، وهذا من فوائد البدل تقوية المعنى وتأكيده بتكرر الإسناد، ولهذا كان في نية تَكْرار العامل وإعادته.

ثم تأمل ما في الآية من الإيضاح بعد الإبهام، والتفصيل بعد

---

(١) ليست في (ق).

الإجمال، وكيف تضمَّن ذلك إيراد الكلام في صورتين وحُلتين اعتناء به وتأكيدًا لشأنه. ثم تأمل كيف افتتح هذا الإيجاب بذِكْر محاسن البيت وعِظَم شأنه بما يدعو النفوسَ إلى قصده وحجِّه، وإن لم يطلب ذلك منها، فقال: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٦ ـ ٩٧] فوصفه **بخمس صفات**:

أحدها: أنه أسبق بيوت العالم وَضْعًا في الأرض. (ق/١٠٦أ)

الثاني: أنه مبارك والبركة كثرة الخير ودوامه، وليس في بيوت العالم أبرك منه ولا أكثر خيرًا ولا أدوم ولا أنفع للخلائق.

الثالث: أنه هدى، ووصفه بالمصدر نفسه مبالغة حتى كأنه هو نفس الهدى.

الرابع: ما تضمنه من الآيات البينات التي تزيد على أربعين آية.

الخامس: الأمن الحاصل[1] لداخله.

وفي وصفه بهذه الصفات دون إيجاب قصدِه ما يبعث النفوسَ على حجِّه، وإن شطت بالزائرين الديار وتناءت بهم الأقطار، ثم أَتْبَع ذلك بصريح الوجوب المؤكد بتلك التأكيدات، وهذا يدلك على الاعتناء منه ـ سبحانه ـ بهذا البيت العظيم، والتنويه بذكره، والتعظيم لشأنه، والرفعة من قدره، ولو لم يكن له شرف إلا إضافته إياه إلى نفسه بقوله: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦] لكفى بهذه الإضافة فضلاً وشرفًا. وهذه الإضافة هي التي أقبلت بقلوب العالمين إليه وسلبت نفوسَهم حبًّا له وشوقًا إلى رؤيته،

---

(١) من (ق).

فهو المثابة للمحبين، يثوبون إليه ولا يقضون منه وطرًا أبدًا، كلما ازدادوا له زيارة (ظ/٨١أ) ازدادوا له حبًّا وإليه اشتياقًا، فلا الوِصَال يشفيهم ولا البعاد يسليهم، كما قيل:

أطوفُ به والنفسُ بعد مَشُوقة ... إليه وهل بعد الطوافِ تداني

وألثمُ منه الركنَ أطلبُ بَرْدَ ما ... بقلبيَ من شوقٍ ومن هيمان

فوالله ما أزدادُ إلا صَبَابةً ... ولا القلبُ إلا كثرةَ الخفقانِ

فيا جنةَ المأوى ويا غايةَ المنى ... ويا مُنْيَتي من دون كلِّ أمان

أبَتْ غَلَباتُ الشوقِ إلا تقرُّبًا ... إليك فما لي بالبعاد يدان

وما كان صَدِّي عنك صدّ ملالةٍ ... ولي شاهد من مُقْلَتي ولساني

دعوتُ اصطباري عنك بعدك والبُكا ... فلبَّى البُكا والصبر عنك عصاني

وقد زعموا أَن المحبَّ إذا نأى ... سَيَبْلى هواه بعد طولِ زمانِ

ولو كان هذا الزعم حقًّا لكان ذا ... دواء الهوى في الناس كلّ أوان

بلى إنه يبلى التصبُّر والهوى ... على حاله لم يُبْلِه المَلَوان

وهذا محبٌّ قادَهُ الشوقُ والهوى ... بغير زِمامٍ قائدٍ وعنان

أتاك على بُعْد المزار ولو وَنَت ... مطيَّته جاءت به القَدَمان

فائدة بديعة[1]

قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧] من

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣١٢).

باب بدل الاشتمال، والسؤال إنما وقع عن القتال فيه، فلِمَ قدِّم الشهر (ق/١٠٦ب) وقد قلتم: إنهم يقدمون ما هم ببيانه أهم وهم به أَعْنَى؟.

قيل: السؤال لم يقع منهم إلا بعد وقوع القتال في الشهر الحرام، وتَشْنيع أعدائهم عليهم بانتهاكه وانتهاك حرمته، فكان اغتمامُهم واهتمامهم بالشهر فوق اهتمامهم بالقتال، فالسؤال إنما وقع من أجل حُرمة الشهر فلذلك قُدِّم في الذِّكر، وكان تقديمه مطابقًا لما ذكرنا من القاعدة.

فإن قيل: فما الفائدة في إعادة ذكر القتال بلفظ الظاهر، وهلاَّ اكتفى بضميره، فقال: «قل: هو كبير»، وأنت إذا قلتَ: سألته عن زيد أهو في الدار؟ كان أوجزَ من أن تقول: «أزيد في الدار».

قيل: في إعادته بلفظ الظاهر نُكْتة بديعة، وهي تعليق الحكم الخبري باسم القتال فيه عمومًا، ولو أتى بالمضمر فقال: «هو كبير»، لتوهم اختصاص الحكم بذلك القتال المسؤول عنه، وليس الأمر كذلك، وإنما هو عام في كلِّ قتالٍ وقعَ في شهرٍ حَرَام.

ونظير هذه الفائدة: قوله ﷺ ـ وقد سُئل عن الوضوء بماء البحر ـ فقال: «**هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ**»[1] فأعاد لفظ «الماء» ولم يقتصر على قوله: «نعم توضؤوا به» لئلاَّ يتوهم اختصاص الحكم بالسائلين لضرب من ضروب الاختصاص، فعدل عن قوله: «نعم توضؤوا»[2]

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٨٣)، والترمذي رقم (٦٩)، والنسائي: (١/ ٥٠)، وابن ماجه رقم (٣٨٦) وغيرهم. والحديث صححه البخاري والترمذي وابن خزيمة وغيرهم، وتكلّم فيه غير واحد. انظر «البدر المنير»: (١/ ٣٤٨ـ٣٨١).

(٢) من قوله: «به، لئلا. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

إلى جوابٍ عامٍّ يقتضي تعليق الحكم والطهورية بنفس مائه من حيث هو، فأفاد استمرار الحكم على الدوام وتعلقه بعموم الآية، وبطل توهُّم قصره على السبب، فتأمله فإنه بديع.

فكذلك (ظ/٨١ب) في الآية لما قال: ﴿قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾، فجعلَ الخبر بـ«كبير» واقعًا على «قتال فيه» فتعلَّق الحكمُ به على العموم، ولفظ المضمر لا يقتضي ذلك.

وقريب من هذا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ ﴿١٧٠﴾﴾ [الأعراف: ١٧٠] ولم يقل: أجرهم، تعليقًا لهذا الحكم بالوصف، وهو كونهم مصلحين، وليس في الضمير ما يدلُّ على الوصف المذكور.

وقريبٌ منه ـ وهو ألطف معنى ـ قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ولم يقل: «فيه» تعليقًا لحكم الاعتزال بنفس الحيض، وأنه هو سبب الاعتزال. وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾ ولم يقل[1]: الحيض أذى؛ لأنه جاءَ به على الأصل[2]؛ ولأنه لو كرره لثقل اللفظ به لتكرره ثلاث مرات، وكان ذِكْره بلفظ الظاهر في الأمر بالاعتزال أحسن من ذِكْره مضمرًا، ليفيد تعليق الحكم بكونه حيضًا، بخلاف قوله: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾، فإنه إخبار بالواقع، والمخاطَبون يعلمون أن جهةَ كونه أذًى هو نفس كونه حَيْضًا، بخلاف (ق/١٠٧أ) تعليق الحكم به فإنه إنما يُعلم بالشرع، فتأمله.

---

(١) من قوله: «فيه تعليقًا. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) (ظ ود): «إذ الآية جارية على الأصل».

فائدة[1]

إنما امتنع الحال من المضاف إليه[2]؛ لأن الحال يشبه الظرف والمفعول فلابد لها من عامل، ومعنى الإضافة أضعف من لامها، ولامها لا تعمل في ظرف ولا مفعول، فمعناها أولى بعدم العمل.

فإن قلت: فاجعل العامل فيها[3] هو العامل في المضاف.

قلت: هو محال لا يجب اتحاد العامل في الحال وصاحبها، فلو كان العامل فيها هو العامل في المضاف[4]؛ لكانت حالاً منه دون المضاف إليه، فتستحيل المسألة، فأما إذا كان المضاف فيه معنى الفعل، نحو قولك: «هذا ضاربُ هند قائمة»، و«أعجبني خروجُها راكبة»، جاز انتصاب الحال من المضاف إليه؛ لأن ما في المضاف من معنى الفعل واقع على المضاف إليه وعامل فيما هو حالٌ منه، وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [الأنعام: ١٢٨] وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [التغابن: ١٠] فإن ما في «مثوى» و«صاحب» من معنى الفعل يُصَحِّح عمله في الحال، بخلاف قولك: «رأيت غلامَ هند راكبة»، فإنه ليس في الغلام شيء من رائحة الفعل.

وقد يجوز انتصاب الحال عن المضاف إليه إذا كان المضاف جزءه أو يُنزَّل منزلة جُزئه، نحو: «رأيت وجهَ هند قائمة»؛ لأن

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣١٥).
(٢) (ظ ود): «والمضاف»!.
(٣) (ظ): «هنا»، (د): «فاجعل فيها».
(٤) من قوله: «قلت: . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

البعض يجري عليه حكم الكل في اقتضاء العامل له، فجاز أن يعمل في الحال ما يعمل في بعض صاحبها، لتنزُّله منزلته، وسريانُ حكمِ البعضِ إلى الكلِّ لا يُنْكَر لغةً ولا شرعًا ولا عقلاً، فاللغة: نحو هذا، ونحو قوله: «ذهبت بعض أصابعه»، و«شرقت صدر القناة»، و«تواضَعَتْ سُور المدينة»، وهو كثير. وأما الشرع: فكَسَرَيان العِتْق في الشقص المشترك، وأما العقل: فإن الارتباط الذي بين الجزء والكل يقتضي أن يثبت لإحدهما ما يثبت للآخر، وعلى هذا جاء قول الشاعر[1]:

* كأن حواميه مدبرًا *

وقول حبيب[2]:

* والعِلمُ في شُهُبِ الأَرْماحِ لامِعَةً *

فائدة بديعة[3]

إن قيل: كيف يضمرون الناصب في مثل:

* للبسُ عباءةٍ وتقرَّ عيني[4] *

---

(١) هو النابغة الجعدي، كما في «الخزانة»: (٣/ ١٦١)، و«أمالي ابن الشجري»: (١/ ٢٤)، وعجزه: «وإن كان لم يخضب».

(٢) هو: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، «ديوانه»: (١/ ٩٦)، وعجزه:

* بينَ الخميسينِ لا في السبعةِ الشُّهُبِ *

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣١٧).

(٤) من شواهد الكتاب: (١/ ٢٦٤)، ونسبه في «الخزانة»: (٨/ ٥٠٣) لميسون بنت بحدل الكلبية، وعجزه:

* أَحبّ إليَّ من لُبسِ الشُّفوفِ *

وبابه، ولا يجوِّزون إضمار الخافض ولا الجازم، ولا إضمار نواصب الأسماء[1]، وعواملُ الأسماء عندكم أقوى من عوامل الأفعال؟.

قيل: نحن لا نجيز إضمار «أن» الناصبة إلا بإحدى شرائط، إما مع الواو العاطفة (ظ/٨٢أ) على مصدر، نحو:

* تَقَضِّي لُباناتٍ وَيَسْأَمَ سَائِمُ[2] *

و: * للُبْس عباءَةٍ وتقرَّ عيني *

ألا ترى أنك لو جعلتَ مكان «اللبس» و«التَّقَضِّي» اسمًا غير مصدر، فقلتَ: يعجبني زيد ويذهبَ عمرو؛ لم يجز؛ وإنما جاز هذا مع المصدر؛ لأن الفعلَ المنصوبَ بـ«أن» مشتق من المصدر ودالٌّ عليه بلفظه، فكأنك عطفتَ مصدرًا على مصدر.

فإن قيل: (ق/١٠٧ب) فكان ينبغي أن يُسْتَغنى بمجرد لفظ الفعل عن ذكر المصدر وإضمار «أن»، فيقال: ألبس عباءةً وتقرّ عيني، وأَقضِي لُباناتٍ ويسأمَ سائم؟.

قيل: هذا سؤالٌ حسن يستدعي جوابًا قويًّا، وقد أجيب عنه: بأن الأول لو جُعِل فعلاً مضارعًا لكان مرفوعًا، فإذا عُطِف عليه الثاني شاركه في إعرابه وعامِلِه، ورافِعُ المضارع ضعيف لا يَقْوى على العمل في الفعلين، فإن العامل في المعطوف والمعطوف عليه واحد.

---

(١) (ظ ود): «الأفعال»!.

(٢) للأعشى، «ديوانه»: (ص/٧٧)، وصدره:

* لقد كان في حولٍ ثواءٍ ثويتُه *

ولا يخفى فساد هذا الجواب، فإنه منتقض بالطِّم والرِّم مما يعطف فيه المضارع على مثله، كقولك: «زيد يذهب ويركب»، و: «إنما يذهب ويخرج زيد»، وأمثال ذلك.

فالجواب الصحيح أن يقال: المراد ما في المصدر من الدَّلالة على ثبوت نفسِ الحدث، وتعليق الحكم به دون تقييده بزمان دون زمان، فلو أتى بالفعل المقيد بالزمان لفات الغرض، ألا ترى أن قولها: «للُبْسُ عباءةٍ وتقرَّ عَيْني»، المراد به حصول نفس اللبس مع كونها[1] تقر عينُها كلَّ وقت شيئًا بعد شيء، فقرةُ العين مطلوبٌ تجدُّدها بحسب تجدد الأوقات، وليس هذا مرادًا في لبس العباءة، وكذا قولك: «أكْلُ الشعير وأكُفَّ وجهي عن الناس أحب إليَّ من أكْل البر وأبذلَ وجهي لهم»، أفلا ترى أنه يُفضل[2] أكل الشعير على أكل البر، ويدوم له كَف وجهه عن الناس، كما أن تِلك فضَّلت لُبْس العباءة على لبس الشُّفوف وتدوم لها قُرة العَين. فعلمت أن المقصود ماهية المصدر وحقيقته لا تقييده بزمان دون زمان.

ولما كانت «أن» والفعل تقع موقع المصدر ويؤوَّلانِ به في الإخبار عنهما كما يخبر عن الاسم، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤] ـ أي: صيامكم[3] ـ أُوِّلَ المصدر بـ«أن» والفعل في صِحَّة عَطْف الفعل عليه، وهذا من باب المقابلة والموازنة، وقد جاء عطفُ الفعل على الاسم إذا كان فيه معنى الفعل نحو: ﴿صَـٰٓفَّـٰتٖ وَيَقۡبِضۡنَۚ﴾ [الملك: ١٩]، و ﴿إِنَّ ٱلۡمُصَّدِّقِينَ وَٱلۡمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقۡرَضُواْ ٱللَّهَ﴾ [الحديد: ١٨]،

---

(١) (ق): «بكونها».

(٢) (ق ود): «تفضيل نفس».

(٣) «أي: صيامكم» ليست في (ق).

ومنه: ﴿وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ۝ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾ [آل عمران: ٤٥ ـ ٤٦]؛ لأن الاسم المعطوف عليه لما كان حاملاً للضمير صارَ بمنزلة الفعل، ولو كان مصدرًا لم يجز عطف الفعل عليه إلا بإضمار «أن»؛ لأن المصادر لا تتحمل الضمائر.

فإن قيل: فلم جاز عطفُ الفعل على الاسم الحامل للضمير ولم يعطف الاسم على الفعل، فتقول: مررتُ برجلٍ يقعد وقائم، كما تقول: قائم ويقعد.

قيل: هذا سؤالٌ قوي، ولما رأى بعض النحاة أنه لا فرق بينهما أجاز ذلك وهو الزجاج، فإنه (ق/١٠٨أ) أجازه في «معاني القرآن»[1]، والصحيحُ: أنه قبيح. والفرقُ بينهما أنك إذا عطفت الفعل على الاسم المشتق منه رَدَدت الفرع إلى الأصل؛ لأن الاسم أصل الفعل والفعل متفرِّع عنه، فجاز عطف الفعل عليه؛ لأنه ثان والثواني فروع على الأوائل. وإذا عطفتَ الاسمَ على الفعل كنت قد رددت الأصل فرعًا وجعلته ثانيًا، وهو أحق (ظ/٨٢ب) بأن يكون مقدَّمًا لأصالته.

وسرُّ المسألة: أن عَطْف الفعل على الاسم في مثل قوله: ﴿صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ﴾، و: «مررتُ برجل قائم ويقعد»؛ لأنَّ الاسم مُعْتمد على ما قبله، وإذا كان اسم الفاعل معتمدًا عَمِل عَمَل الفعل وجرى مجراه، والاعتماد أن يكون نعتًا أو خبرًا أو حالاً، والذي بعد «الواو» ليس بمعتمد، فلو عكستَ المسألة وقلت: «يصففن وقابضات»، و«يقوم وقاعد»؛ قَبُح، لأن ما بعد «الواو» اسم محض وليس بمعتمد، فيجري مَجْرى الفعل[2].

---

(١) (١/٤١٢).

(٢) (ق): «وليس بمعتمد فجرى مجرى الفعل» وبقية الكلام ساقط.

فائدة[١]

لما كان الفعل اللازم هو الذي لزم فاعله ولم يجاوزه إلى غيره، جاء مصدره مُثْقَلاً بالحركات؛ إذ الثقل[٢] من صفة ما لزم محله ولم ينتقل منه إلى غيره، والخِفَّة من صفة المنتقل من محله إلى غيره، فكان خِفة اللفظ في هذا الباب وثقله موازيًا للمعنى، فما لزم مكانه ومحله فهو الثقيل لفظًا ومعنى، وما جاوزه وتعداه فهو الخفيف لفظًا ومعنى.

ومن هٰهنا يرجح قول سيبويه[٣] أن: «دخلت الدار» غير متعدٍّ؛ لأن مصدره دخول، فهو كالخروج والقعود وبابه، إلا أن الفعلَ منه لم يجيء على «فَعُل»؛ لأنه ليس بطبع في الفاعل ولا خصلة ثابتة فيه، فإن كان الفعل عبارة عما هو طبع وخصلة ثابتة ثقَّلوه بضم العين، كظَرُف وكَرُم، فهذا الباب ألزم للفاعل من باب «قَعَد ودَخَل»، فكان أثقلَ منه لفظًا، وباب «قَعَد وخَرَج» ألزم للفاعل من الفعل المتعدي، كـ«ضَرَب» فكان أثقل منه مصدرًا، وإن اتفقا في لفظ الفعل.

ولزم مصدر «فَعُل» الذي هو طَبْع وخَصْلة وزنَ «الفَعَال»؛ كالجَمَال والكَمَال والبَهَاء والسَّناء والجَلاَل والعَلاَء، هذا إذا كان المعنى عامًّا مشتملاً على خصال ولا يختص بخَصْلة واحدة، فإن اختصَّ المعنى بخَصْلة واحدة صار كالمحدود ولزمته هاء[٤] التأنيث؛ لأنها تدل على نهاية ما دخلت عليه كالضَّرْبة من الضرب، وحذفُها

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٢١).
(٢) في الأصول: «المثقل» وهو تحريف، والتصحيح من محقق «النتائج».
(٣) في «الكتاب»: (١/ ١٥ ـ ١٦).
(٤) في الأصول: «تاء». والمثبت من «النتائج».

في هذا الباب وفي أكثر الأبواب يدلُّ على انتفاء النهاية، ألا ترى أن الضربَ يقع على القليل والكثير إلى غير نهاية وكذلك التمر والبرُّ (ق/١٠٨ب)، وإنما استحقت الهاء ذلك؛ لأن مخرجها من منتهى الصوت وغايته فصلحت للغايات[١]، ولذلك قالوا: عَلَّامة ونَسَّابة، أي: غايةٌ في هذا الوصف، فإذا عرفت هذا؛ فالجَمال والكَمال كالجنس العام من حيث لم يكن فيه «الهاء» المخصوصة بالتحديد والنهاية، وقولك: «مَلُحَ ملاحة، وفَصُح فصاحة»، على وزنه إلا في التاء؛ لأن الفصاحة خصلة من خصال الكمال، وكذلك الملاحة، فحُدِّدت بالتاء؛ لأنها ليست بجنس عام كالكَمال والجَمال، فصارت كباب «الضَّرْبة والتَّمْرة» من «الضَّرْب والتَّمْر»[٢].

ألا ترى إلى قول خالد بن صفوان[٣] وقد قالت له امرأته[٤]: «إنك لجميل»، فقال: أتقولين ذلك وليس عندي عمود الجمال ولا رِدَاؤه ولا بُرْنُسه، ولكن قولي: «إنك لمليح ظريف»، فجعل الملاحة خصلة من خصال الجمال، فبان صحة ما قلناه.

وعلى هذا قالوا: «الحلاوة والأصالة والرجاحة والرزانة والمهابة»، وفي ضد ذلك: «السَّفَاهة والوَضَاعة والحَمَاقة والرَّذَالة»؛ لأنها كلها خصال محدودة بالإضافة إلى السَّفال الذي هو في مقابلة العلاء

---

(١) من قوله: «وكذلك التمر والبر. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) (ق): «والهمزة من. . . والهمز».
(٣) أحد خطباء العرب وفصحائها، عاش إلى خلافة السفَّاح وكان من جُلسائه، وكلامه مجموع في كتب، انظر: «الأعلام»: (٢/ ٢٩٧).
(٤) الخبر في «البيان والتبيُّن»: (١/ ٣٩٣) للجاحظ، وفي بعض نسخه: «امرأة» ولعله الأصوب، فقد ذكروا أنه كان عَزَبًا.

والكمال، لأنه جنس يجمع الأنواع التي تحته. وهذا هو الأصل في هذا الباب، فمتى شذَّ عنه منه شيء فلمانعٍ وحكمة أخرى كقولهم: «شَرُفَ الرجل شَرَفًا»، ولم يقولوا: «شَرَافًا»، لأنَّ الشرف رفعة في آبائه وهو شيء خارج عنه، بخلاف كَمُل كَمَالاً، وجَمُل جمالاً، فإن جماله وكماله وصف قائم به، وهذا لأن «شَرُف» مستعار من شرف الأرض (ظ/٨٣أ) وهو ما ارتفع منها، فاستعير للرجل الرفيع في قومه، كأن آباءه الذين ذُكِر بهم وارتفع بسببهم شَرَفٌ له.

وكذلك قولهم في هذا الباب: «الحَسَب»؛ لأنه من باب «القَبَض والنَّقَص والقَنَص» لا من[1] باب المصادر؛ لأن الحَسَب ما يحسبه الإنسان ويعده لنفسه من الخصال الحميدة والأخلاق الشريفة، واستحق الاسم الشامل في هذا الباب اسم «الفَعَال» بفتح الفاء والعين وبعدهما ألف وهي فتح، ليكون اللفظ بتوالي الفتح[2] فيه موازيًا لانفتاح المعنى واتساعه، وكذلك اطرد في الجمع الكثير نحو: «مَفَاعِل وفعائل» وبابه، واطرد في باب «تفاعل»، نحو: «تقاتل وتخاصم وتمارض وتغافل[3] وتناوم»؛ لأنه إظهار للأمر ونشر له[4].

ومن هذا الباب: «حَلُم» فإنه مما يوافقه في وجهٍ ويخالفه في وجه؛ لأنه يدل على ثبات الصفة، فوافقَ «شَرُف وكَرُم» في الضم وخالفه في المصدر (ق/١٠٩أ) لمخالفته له في المعنى؛ لأنه صفة تقتضي كف النفس وجمعها عن الانتقام والمعاقبة ولا يقتضي انفتاحًا

(١) (ق): «لأن».
(٢) العبارة محرفة في (ظ ود).
(٣) من قوله: «وفعائل. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٤) تحرفت في (ق ود).

ولا انتشارًا، فقالوا: «حَلُمَ»؛ لأنه من بناء الخصال والطبائع، وقالوا: «حُلَماء»، لأن الصفة صفة جمع النفس وضمها وعدم إرسالها في الانتقام، فتأمله.

ومن هذا الباب: «كَبُر وصَغُر» موافق لما قبله في الفعل مخالف له في المصدر، لأن الكِبَر والصِّغَر عبارة عن اجتماع أجزاء الجسم في قلة أو كثرة، وليس من الصفات والأحداث المنتشرة؛ وهذا تنبيه لطيف على ما هو أضعاف ذلك[1].

فائدة[2]

فِعْل المطَاوَعَة هو: الواقع مسببًا عن[3] سبب اقتضاه، نحو: كسرته فانكسر، فزيدت النون في أوله قبل الحروف الأصلية ساكنة كيلا تتوالى الحركات، ثم وُصِل إليها بهمزة الوصل. وقد تقدم أن الزوائد في الأفعال والأسماء موازية للمعاني الزائدة على معنى الكلمة؛ فإن كان المعنى الزائد مُتَرَتِّبًا قبل المعنى الأصلي، كانت الحروف الزائدة قبل الحروف الأصلية كالنون في «انفعل» وكحروف المضارعة في بابها، وإن كان المعنى الزائد في الكلمة آخرًا، كان الحرف الزائد على الحروف الأصلية[4] آخرًا، كعلامة التأنيث وعلامة التثنية والجمع.

ومن هذا الباب: «تَفَعْلَل وتَفَاعَل وتَفَعَّل». أما «تفعلل» فلا

---

(١) من قوله: «أو كثرة...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٢٤).
(٣) (ق): «في».
(٤) من قوله: «كالنون في انفعل...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

يتعدَّى ألبتة؛ لأن «التاء» فيه بمثابة النون في «انفعل»، إلا أنهم خصُّوا الرُّباعي بالتاء، وخصُّوا الثلاثي بالنون فَرْقًا بينهما، ولم تكن «التاء» هٰهنا ساكنة كالنون، لسكون عين الفعل، فلم يلزم فيها من توالي الحركات ما لزم هناك.

وأما «تفاعَل» فقد توجد متعدِّية؛ لأنها لا يراد بها المطاوعة كما أريد بـ«تفعلل»، وإنما هو فِعْل دخلته «التاء» زيادة على فاعل المتعدية، فصار حُكمه ـ إن كان متعديًا إلى مفعولين قبل دخول «التاء» ـ أن يتعدَّى بعد دخول «التاء» إلى مفعول، نحو: «نازعتُ زيدًا الحديثَ»، ثم تقول: «ما[1] تنازعنا الحديث»، وإن كان متعديًا إلى مفعول لم يتعدَّ بعد دخول «التاء» إلى شيءٍ، نحو: «خاصمتُ زيدًا، وتخاصمنا».

وهذا عكس دخول همزة التعدية على الفعل، فإنها تزيده واحدًا أبدًا وإن كان لازمًا صَيَّرته متعديًا إلى مفعول، وإن كان متعديًا إلى واحد صيرته متعديًا إلى اثنين.

وأما «احمرَّ واحمارّ» ففعل مشتق من الاسم، كانتعل من النعل، وتمسكَن من المِسْكين، وتَمَدْرع وتَمَنْدل وتَمَنْطق.

وزعم الخطابيُّ[2] أن معنى «احمرَّ» مخالف لمعنى «احمارَّ» وبابه، وذهبَ إلى أن «افعلَّ» يقال فيما لم يخالطه لون آخر، و«افعالّ» يقال لما خالطه لون آخر. وهو ثقة في نقله، والقياس (ق/١٠٩ب) يقتضي ما ذَكَر؛ لأن الألف لم تُزَد في أضعاف حروف

(١) من «النتائج»: وليست في (د)، وفي (ظ وق): «لا».
(٢) انظر «غريب الحديث»: (١/ ٢٤١ ـ ٢٤٢) له.

الكلمة إلا لدخول معنى[1] زائد بين أضعاف معناها. والذي قاله (ظ/٨٣ب) غيره أحسن من هذا وهو أن «احمرَّ»، يقال لما احمرَّ وَهْلة نحو: «احمرَّ الثوبُ» ونحوه.

وأما «احمارّ» فيقال لما يبدو فيه اللون شيئًا بعد شيء على التدريج، نحو: «احمارَّ البُسْر واصفارّ»، ويدخل «افعلَّ» في هذا على «افعالَّ»، فيقال: «احمرَّ البسر» إذا تكامل لون الحمرة فيه، و«احمارّ» إذا ابتدأ صاعدًا إلى كماله.

فائدة[2]

اختلفوا في المتعدي إلى مفعولين من باب «كسا» هل هو قياسي بالهمزة أم سماعي؟ والثاني قول سيبويه[3] وهو الصحيح، فإنك لا تقول: «آكلت زيدًا الخبز»، ولا «آخذته الدراهم»، ولا «أطلقت زيدًا امرأته»، و«أعتقته عبدَه»، ولكن ينبغي التفطن لضابطٍ حَسَن، وهو أن تنظر إلى كلِّ فِعل حَصَل منه في الفاعل صفةٌ ما فهو الذي يجوز فيه النقل؛ لأنك إذا قلت: أفعلته، فإنما معناه: جعلتَه على هذه الصفة. وقلما ينكسر هذا الأصل في غير المتعدي إذا كان ثلاثيًا، نحو: قعد وأقعدتُه، وطال وأطلتُه.

وأما المتعدي فمنه ما يحصل للفاعِل منه صفة في نفسه[4] ولا يكون اعتماده في الثاني على المفعول فيجوز نقله، مثل: «طَعِم زيد

---

(١) (ق): «إلا لمعنى».
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/٣٢٧).
(٣) انظر «الكتاب»: (٢/ ٢٣٣).
(٤) «في نفسه» سقطت من (ق).

الخبز وأطعمته»، وكذلك: «جَرِع الماءَ وأجرعته»، وكذلك: بلع وشم وسمع[1]؛ وذلك لأنها كلها يحصل للفاعل منها صفة في نفسه غير خارجة عنه، ولذلك جاءت أو أكثرها على فَعِل ـ بكسر العين ـ مشابهة لباب: فَزِع وحَذِر وحَزِن ومَرِض، إلى غير ذلك مما له أثر في باطن الفاعل وغموض معنى [فيه][2]، ولذلك كانت حركة العين كسرًا؛ لأن الكسرة خفض للصوت وإخفاء له، فَشَاكَل اللفظ المعنى، ومن هذا: «لبس الثوب وألبسته إياه»؛ لأن الفعل ـ وإن كان متعديًا ـ فحاصل معناه في نفس الفاعل، كأنه لم يفعل بالثوب شيئًا، وإنما فعل بلابسه، ولذلك جاء على فعل مقابلة «عَرِي»، وقالوا: كَسَوْته الثوب، ولم يقولوا: أكسيته إياه، وإن كان اللازم منه: كسِي. ومنه:

* واقعُدْ فإنك أنتَ الطَّاعِمُ الكاسي[3] *

فهذا من «كسِي يكسىٰ» لا من «كسا يكسو». وسرُّ ذلك: أن الكُسْوة سَتْر للعورة، فجاءَ على وزن: «سَتَرته وحَجَبته»، فعدَّوْه بتغيير الحركة لا بزيادة الهمزة.

وأما «أَكَل وأَخَذ وضَرَب» فلا تُنْقَل؛ لأن الفعل واقع بالمفعول، ظاهر أثره فيه غير حاصل في الفاعل منه صفة، فلا تقول: «أضربت زيدًا عَمرًا»، (ق/١١٠أ) ولا: «أقتلتُه خالدًا»؛ لأنك لم تجعله على صفة في نفسك كما تقدم.

---

(١) في (د) زيادة: «وفاق».

(٢) من «النتائج».

(٣) عجز بيت للحُطيئة، «ديوانه»: (ص/١١٧)، وصدره:

* دَع المكارمَ لا ترحَل لبُغْيَتِها *

وأما «أعطيته» فمنقول من «عطا يعطو» إذا أشار للتناول، وليس معناه الأخذ والتناول؛ ألا تراهم يقولون: «عَاطٍ بغيرِ أنواط»[1]، أي: يشير إلى التناول من غير شيء، فنفوا أن يكون وقع هذا الفعل بشيء، فلذلك نُقل كما نُقِل المتعدي لقربه منه، فقالوا: أعطيته، أي: جعلته عاطيًا.

وأما «أنلت» فمنقول من «نال» المتعدية، وهي بمنزلة «عطا يعطو» لا تنبىء إلا عن وصول إلى المفعول دون تأثير فيه ولا وقوع ظاهر به.

ألا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا﴾ [الحج: ٣٧] ولو كان فعلاً مؤثرًا في مفعوله لم يجز هذا، إنما هو منبىءٌ عن الوصول فقط. وأما «آتيتُ المالَ زيدًا»؛ فمنقول من «أتى»؛ لأنها غير مؤثِّرة في المفعول، وقد حصل منها في الفاعل صفة.

فإن قيل: يلزمك أن تجيز: «آتيت زيدًا عَمرًا أو المدينة»، أي: جعلته يأتيهما؟.

قلت: بينهما فرق[2] وهو أن إتيان المال كَسْب وتمليك، فلما اقترن به هذا المعنى صار كقولك: «أكسبته مالاً» أو «ملكته[3] إياه»، وليس كذلك: (ظ/ ٨٤أ) «آتى زيدٌ عَمرًا».

وأما «شَرِبَ زيدٌ الماء»، فلم يقولوا فيه: «أشربته الماء»؛ لأنه بمثابة الأكل والأخذ، ومعظم أثره في المفعول، وإن كان قد جاء

---

(١) مثل، يُضَرب لمن يدّعي الشيءَ وهو لا يملكه، انظر: «مجمع الأمثال»: (٢/ ٣٥٤).
(٢) (ظ ود): «فرقان».
(٣) في الأصول: «ملكته» والمثبت من «النتائج».

على «فَعِل» كبَلِع، ولكنه ليس مثله، إلا أن تريد: أن الماء خالط أجزاءَ الشارب له وحصل من الشرب صفة في الشارب، فيجوز حينئذ، نحو قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] وعلى هذا يقال: «أشربت الدهنَ الخبزَ»؛ لأن شرب الخبز الدهن ليس كشرب زيد الماء، فتأمله.

وأما «ذَكَرَ زيدٌ عمرًا»؛ فإن كان من ذِكْر اللسان لم ينقل، لأنه بمنزلة: شَتَم ولَطَم، وإن كان من ذِكر القلب نُقِل، فقلت: «أذكرته الحديث»، بمنزلة: أفهمته وأعلمته، أي: جعلتُه على هذه الصفة.

فائدة[١]

«اخترت» أصلُه أن يتعدَّى بحرف الجر وهو «مِنْ»؛ لأنه يتضمن إخراجَ شيءٍ من شيء. وجاء محذوفًا في قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ﴾ [الأعراف: ١٥٥] لتضمن الفعل معنى فعل غير متعد، كأنه نَخَل قومَه وميَّزَهم وسَبَرَهم، ونحو ذلك، فمن هاهنا ـ والله أعلم ـ أُسْقِط حرفُ الجر كما سقط من «أمرتك الخير»، أي: ألزمتك وكلفتك؛ لأن الأمر إلزام وتكليف، ومنه: «تمرون الديار»، أي: تقطعونها وتجاوزونها، ومنه: «رَحُبَتْك الدار»، أي: وَسِعَتْك.

فائدة[٢]

الاختيار تقديم المجرور في باب «اخترت»[٣]، وتأخير المفعول المجرد عن حرف الجر، فتقول: «اخترت مِن الرجالِ زيدًا»، ويجوز

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٣٠).
(٢) المصدر نفسه.
(٣) إذا لم يسقط حرف الجر.

فيه التأخير، فإذا أسقطت الحرف لم يحسن تأخير ما كان مجرورًا به في الأصل، فيقبح أن تقول: «اخترتُ (ق/ ١١٠ب) زيدًا الرجال»، و«اخترتُ عشرةَ الرجال»، أي: من الرجال، لما يوهِم من كون المجرور في موضع النعتِ للعشرة، وأنه ليس في موضع المفعول الثاني، ـ وأيضًا ـ فإن «الرجال» معرفة فهو أحق بالتقديم للاهتمام به، كما لزم في تقديم المجرور الذي هو خبر عن النكرة من قولك: «في الدار رجل»، لكون المجرور معرفة، وكأنه المخْبَر عنه، فإذا حذفتَ حرفَ الجر لم يكن بُد من التقديم للاسم الذي كان مجرورًا، نحو: اخترتُ الرجالَ عشرة.

والحكمة في ذلك أن المعنى الذي من أجله حُذِفَ حرفُ الجر هو معنى غير لفظ، فلم يقو على حذف حرف الجر[١] إلا مع اتصاله به وقربه منه.

ووجه ثانٍ: وهو أن القليل الذي اختير من الكثير إذا كان مما يتبعَّض ثم ولي الفعل الذي هو «اخترت» توهم أنه مختار منه أيضًا؛ لأن كل ما يتبعَّض يجوز فيه أن يختار منه وأن يختار[٢]، فألزموه التأخير وقدَّموا الاسمَ المختار منه، وكان أولى بذلك لما سبق من القول؛ فإن كان مما لا يتبعَّض نحو: زيد وعَمرو، فربما جاز على قِلَّة من الكلام، نحو قوله:

* ومِنَّا الذي ٱخْتِيْرَ الرِّجالَ سَماحَةً[٣] *

---

(١) من قوله: «هو معنى. . .» ساقط من (ظ ود).

(٢) في الأصول «يختاره» والمثبت من «النتائج».

(٣) للفرزدق، «ديوانه»: (٢/ ٥١٦)، وعجزه:

* وخيرًا إذا هبَّ الرياح الزعازع *

وليس هذا كقولك: «اخترتُ فرسًا الخيلَ»؛ لأن الفرس اسم جنس فقد يتبعَّض مثله ويُخْتار منه، و«زيدٌ» من حيث كان جسمًا يتبعَّض، ومن حيث كان عَلَمًا على شيءٍ بعينه لا يتبعَّض، فتأمل هذا الموضع.

فائدة بديعة[1]

قولهم: «استغفر زيدٌ ربَّه ذَنْبَه» فيه ثلاثة أوجه. أحدها: هذا. والثاني: «استغفره من ذنبه». والثالث: «استغفره لذنبه»، وهذا موضع يحتاج إلى تدقيق نظر، وأنه هل الأصل حرف الجر وسقوطه داخل عليه، أو الأصل سقوطه وتعديه بنفسه وتعديته بالحرف مضمن؟ هذا مما ينبغي تحقيقه؛ فقال السهيلي: «الأصل فيه سقوط حرف الجر، وأن يكون «الذنب» نفسه مفعولاً بـ«استغفر» غير مُتعدٍّ بحرف الجر؛ لأنه من غفرتَ الشيءَ إذا غطيتَه وسترتَه، مع أن الاسم الأول هو فاعل بالحقيقة وهو الغافر».

ثم أورد على (ظ/٨٤ب) نفسه سؤالاً فقال: «فإن قيل: فإن كان سقوط [حرف][2] الجر هو الأصل فيلزمكم أن تكون «مِن» زائدة كما قال الكسائي. وقد قال سيبويه[3] والزجاجي[4]: إن الأصل حرف الجر ثم حُذِف فنُصِبَ الفعل».

وأجاب: «بأن سقوط حرف الجر أصل في الفعل المشتق منه

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٣٢).
(٢) من (د).
(٣) انظر: «الكتاب»: (١/ ١٧).
(٤) في «الجمل»: (ص/ ٤٠).

نحو: «غفر». وأما «استغفر» ففي ضمن الكلام مالا بد [له] من[1] حرف الجر، لأنك لا تطلب غَفْرًا مجردًا من معنى التوبة والخروج من الذنب، (ق/١١١أ) وإنما تريد بالاستغفار خروجًا من الذنب وتطهيرًا منه، فلزمت «من» في هذا الكلام لهذا المعنى، فهي متعلقة بالمعنى لا بنفس اللفظ، فإن حذفتها تعدى الفعلُ فنصبَ، وكان بمنزلة: «أمرتك الخيرَ».

فإن قيل: فما قولكم في نحو قوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ﴾ [نوح: ٤]، و[﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم﴾][2] [الأحقاف: ٣١]؟.

قلنا: هي متعلقة بمعنى الإنقاذ والإخراج من الذنوب، فدخلت «من» لتُؤذِن بهذا المعنى، ولكن لا يكون ذلك في القرآن إلا حيثُ يُذْكَر الفاعلُ[3] الذي هو المذنب، نحو قوله: ﴿لَكُم﴾؛ لأنه المُنْقَذ المُخْرَج من الذنوب بالإيمان، ولو قلت: «يغفر من ذنوبكم» دون أن تذكر الاسم المجرور لم يَحْسُن إلا على معنى التبعيض؛ لأن الفعل الذي كان في ضمن[4] الكلام وهو الإنقاذ، قد ذَهَب بِذَهاب الاسم الذي هو واقع عليه.

فإن قلت: فقد قال: ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [البقرة: ١٤٧] وفي سورة الصف: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [الصف: ١٢] فما

---

(١) (ق): «ما لابد منه حرف»، و(ظ ود): «ما لابد منه من...» والمثبت من «النتائج».

(٢) ما بين المعكوفين من «النتائج»، ومكانه في النسخ: «يغفر لكم خطاياكم» ولا دلالة فيها.

(٣) في الأصول: «الفاعل والمفعول»! والمثبت من «النتائج».

(٤) (ق): «ضمير».

الحكمة في سقوطها هنا؟ وما الفرق؟.

قلت: هذا إخبارٌ عن المؤمنين الذين قد سَبَق لهم الإنقاذ من ذنوب الكفر بإيمانهم[1]، ثم وُعِدُوا على الجهاد بغفران ما اكتسبوا في الإسلام من الذنوب، وهي غير محيطة بهم كإحاطة[2] الكفر المهلك للكافر، فلم يتضمَّن الغفران معنى الاستنقاذ؛ إذ ليس ثَمَّ إحاطةٌ من الذنب بالمذنب، وإنما يتضمَّن معنى الإذهاب والإبطال للذنوب؛ لأن الحسنات يُذْهِبْنَ السيئات، بخلاف الآيتين المتقدمتين فإنهما خطابٌ للمشركين وأمرٌ لهم بما ينقذهم ويخلصهم مما أحاط بهم من الذنوب، وهو الكفر، ففي ضمن ذلك الإعلام والإشارة بأنهم واقعون في مَهْلَكة قد أحاطت بهم، وأنه لا ينقذهم منها إلا المغفرة المتضمنة للإنقاذ الذي هو أخص من الإبطال والإذهاب، وأما المؤمنون فقد أنقذوا.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١] فهي في موضع «من» التي للتبعيض؛ لأن الآية في سياق ثواب الصدقة، فإنه قال: ﴿إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١] والصدقة لا تُذْهِب جميع الذنوب.

ومن هذا النحو قوله ﷺ: «فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يمينِهِ وَلْيأْتِ الذي هُوَ خَيْر»[3] فأدخل «عن» في الكلام إيذانًا بمعنى الخروج عن اليمين،

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) في الأصول: محبطة كإحباط، والمثبت من «النتائج».

(٣) أخرجه مسلم برقم (١٦٥٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

لما ذكر الفاعل وهو الخارج، فكأنه قال: فليخرج بالكفارة عن يمينه، ولما لم يذكر الفاعل المكفر في قوله: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] لم يذكر «عن» وأضافَ «الكفارةَ» إلىٰ «الأيمان» إضافةَ المصدر إلى المفعول، وإن كانت «الأيمان» لا تكفر وإنما يكفر الحنث والإثم، ولكن الكفارة (ق/١١١ب) حَلٌّ لعقد اليمين، فمن هنالك أُضيفت إلى اليمين كما يضاف الحل إلى العقد؛ إذ اليمين عقد والكفارة حل له، والله أعلم.

فائدة[1]

قولك: «ألبست زيدًا الثوب»، ليس الثوب منتصبًا بـ«ألبست»، كما هو السابق إلى الأوهام، لما تقدَّم من أنك لا تنقل الفعل عن (ظ/١٨٥) الفاعل ويصير الفاعل مفعولاً، حتى يكون الفعل حاصلاً في الفاعل[2]، ولكن المفعول الثاني منتصب بما تضمنه «ألبست» من معنى لبس، فهو منتصب بما كان منتصبًا به قبل دخول الهمزة والنقل، وذلك أنهم اعتقدوا طرحَها حين كانت زائدة، كما فعلوا في تصغير «حُمَيد وزُهَير»[3]. ومنه قولهم: «أحببت حبًّا»، فجاؤوا بـ«حبيب» على اعتقاد طرح الهمزة وهي لُغَيَّة. ومنه «أورسَ النبتُ فهو وارسٌ»[4] على تقدير «وَرَسْته». ومنه: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ۝١٧﴾ [نوح: ١٧] فجاء المصدر على «نبَت».

ومما يوضح هذا أنهم أعلوا الفعل فقالوا: «أطال الصلاة وأقامها»،

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٣٤).
(٢) من قوله: «ويصير الفاعل...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) تصغير: «أحمد وأزهر».
(٤) تحرّفت العبارة في الأصول، والتصويب من «النتائج».

مراعاةً لإعلاله قبل دخول الهمزة، ولهذا حيث نقلوه في التعجب فاعتقدوا إثبات الهمزة لم يُعَدُّوه إلى مفعولٍ ثان، بل قالوا: «ما أضرب زيدًا لعمرو»، باللام؛ لأن التعجب تعظيم لصفة المتعجب [منه][1]، وإذا كان الفعل صفة في الفاعل لم يُنْقل[2]، ومن ثَمَّ صحَّحوه في التعجب، فقالوا: «ما أقومه وأطوله»! حيث لم يعتقدوا سقوط «الهمزة»، كما صححوا الفعل من «استحوذ»، و«اسْتَنْوَق الجمل» حيث كانت الهمزة والزوائد لازمة غير عارضة، والله أعلم.

فائدة[3]

حذف «الباء» من «أمرتك الخير»، ونحوه إنما يكون بشرطين:

أحدهما: اتصال الفعل بالمجرور، فإن تباعد منه لم يكن بُد من «الباء»، نحو: «أمرت الرجل يوم الجمعة بالخير»[4]؛ لأن المعنى الذي من أجله حُذِفت «الباء» معنًى وليس بلفظ وهو تضمُّنها معنى «كلفتك»، فلم يقوَ على الحذف إلا مع القرب من الاسم، كما كان ذلك في «اخترت». ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾ [الأعراف: ٧٥] كيف أعاد حرف الجر في البدل لما طال بالصِّلة، وكذلك: ﴿يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا (ظ/ ٨٥ب) تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا﴾ [البقرة: ٦١] على أحد القولين، أي: يُخرج لنا من بقل الأرض وقثائها. وقوله: ﴿مِمَّا تُنۢبِتُ﴾ توطئة وتمهيد. والقول الثاني: أنها متعلقة بقوله: ﴿تُنۢبِتُ﴾ أي مما تنبت

---

(١) من «النتائج» و«المنيرية».

(٢) «النتائج»: «لم يتعد».

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٣٦).

(٤) في الأصول: «الخير».

من هذا الجنس، فـ«مِن» الأولى لابتداء الغاية، والثاني لبيان الجنس، وهذا الثاني أظهر، فإذا أُعيدَ حرف الجر مع البدل لطول الاسم الأول فإثبات الحرف من نحو: «أمرتك الخير» إذا طال الاسم أجدر.

الشرط الثاني: أن (ق/١١٢أ) يكون المأمور به حَدَثًا. فإن قلت: «أمرتك بزيد» لم يحذف، لأن الأمر في الحقيقة ليس به وإنما هو على غيره، كأنك قلتَ: «أمرتك بضربه أو إكرامه». وأما: «نهيتك عن الشر»، فلا يحذف الحرف منه؛ لأنه ليس في الكلام ما يتضمَّن الفعل الناصب؛ لأن النهي عنه كَفٌّ وزَجْر وإبعاد، وهذه المعاني التي يتضمنها نَهْي تَطْلب من الحرف ما يطلبه نَهَى، بخلاف أَمَر؛ لأن «كَلَّف وأَلْزَم»[1] لا تطلب «الباء».

فائدة بديعة[2]

قولهم: «عرفتُ»، كذا أصل وضعها لتمييز الشيء وتعيينه، حتى يظهر للذهن منفردًا عن[3] غيره، وهذه المادة تقتضي العلو والظهور، كعُرْف الشيء لأعلاه، ومنه الأعراف، ومنه[4] عرف الديك.

وأما «علمتُ» فموضوعة للمركبات لا لتمييز المعاني المفردة، ومعنى التركيب فيها: إضافة الصفة إلى المحل، وذلك أنك تعرف زيدًا على حِدَته، وتعرف معنى القيام على حِدَته، ثم تضيف القيام إلى زيد، فإضافة القيام إلى زيد هو التركيب، وهو متعلَّق العلم.

---

(١) (ق): «وأكرم».

(٢) «نتائج الفكر»: (ص/٣٣٨).

(٣) (ق): «مستفرد منه».

(٤) «الأعراف ومنه» سقطت من (ظ ود).

فإذا قلت: «علمتُ» فمطلوبها ثلاثة معان: محلٌ، وصفةٌ، وإضافةُ الصفة إلى المحل، وهي ثلاث معلومات متميزة[1]، إذا عرفت هذا؛ فقال بعض المتكلمين: لا يضاف إلى الله ـ سبحانه ـ إلا العلم لا المعرفة؛ لأن علمه متعلِّق بالأشياء كلها مركبها ومفردها تعلُّقًا واحدًا، بخلاف علم المُحْدَثين فإن معرفتهم بالشيء المفرد وعلمهم به غير علمهم ومعرفتهم بشيء آخر.

وهذا بناء منه على أن الله تعالى يعلم المعلومات كلها بعلمٍ واحد، وأن علمه بصدق رسوله ﷺ هو عين علمه بكذبِ مسيلمة، والذي عليه محققو النظار خلاف هذا القول، وأن العلوم متكثِّرة متغايرة بتكثُّر المعلومات وتغايرها، فلكلِّ معلومٍ علمٌ يخصه، ولإبطال قول أولئك وذِكْر الأدلة الراجحة[2] على صحة قول هؤلاء مكان هو أليق به، وعلى هذا فالفرق بين إضافة العلم إليه ـ سبحانه وتعالى ـ وعدم إضافة المعرفة لا ترجع إلى الإفراد والتركيب في مُتَعلَّق العلم، وإنما ترجع إلى نفس المعرفة ومعناها، فإنها في مجاري استعمالها إنما تُسْتَعمل فيما سبق تصوره خفاءٌ من نسيان أو ذهول أو عزوب عن القلب، فإذا تصوره وحَصَل في الذهن قيل: عرفه[3]. أو وصف له صفته ولم يره، فإذا رآه بتلك الصفة وتعينت فيه قيل: عرفه، ألا ترى أنك إذا غاب عنك وجه الرجل ثم رأيته بعد زمان فتبينتَ أنه هو، قلتَ: عرفته، وكذلك[4]: عرفتُ (ق/١١٢ب) اللفظةَ، وعرفتُ الديار، وعرفتُ المنزل، وعرفتُ الطريق.

---

(١) من (ق)، وفي «النتائج»: «متلازمة».

(٢) (ق): «الدالة».

(٣) هذه الجملة في (ق) بعد سطر، ومكانها هنا أنسب.

(٤) (ق): «قيل: عرفه، وقيل: . . .».

وسر المسألة: أن المعرفة لتمييز ما اختلط فيه المعروف بغيره فاشتبه، فالمعرفة تمييز له وتعيين، ومن هذا قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] فإنهم كان عندهم من صفته قبل أن يروه ما طابق شخصه عند رؤيته، وجاء: «كما يعرفون أبناءهم» من باب ازدواج الكلام وتشبيه أحد اليقينين بالآخر، فتأمله، وقد بسطنا هذا في «كتاب التحفة المكية»، وذُكِر فيها من الأسرار (ظ/٨٦أ) والفوائد مالا يكاد يشتمل عليه مصنَّف.

وأما ما زعموا من قولهم: إن «علمت» قد يكون بمعنى «عرفتُ» واستشهادهم بنحو قوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] وبقوله تعالى: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] فالذي دعاهم إلى ذلك: أنهم رأوا «علمت» قد تعدت إلى مفعول واحد، وهذا[1] هو حقيقة العرفان[2] = فاستشهاد ظاهر، على أنه قد قال بعض الناس[3]: إن تعدِّي فعل العلم في هذه الآيات وأمثالها إلى مفعول واحدٍ، لا يخرجها عن كونها علمًا على الحقيقة، فإنه لا تتعدى إلى مفعول واحد على نحو تعدِّي «عرفت»، ولكن على[4] جهة الحذف والاختصار، فقوله: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ لا تنفي عنه معرفة أعيانهم وأسمائهم، وإنما تنفي عنه العلم بعدوانهم ونفاقهم، وما تقدَّم من الكلام يدلك على ذلك. وكذلك قوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن

---

(١) (ق): «ومن هذا».

(٢) (ق): «الفرقان».

(٣) هو السُّهَيلي في «نتائج الفكر»: (ص/٣٣٩) وسيأتي في النص «قال»، والمقصود هو السهيلي.

(٤) من قوله: «أنه قد قال...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

﴿دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] فربما كانوا يعرفونهم ولا يعلمون أنهم أعداء لهم، فيتعلَّق العِلم بالصفة المضافة إلى الموصوف، لا بعينه وذاته. قال: هذا، وإنما مَثَل من يقول: إنّ «علمتُ» بمعنى «عرفت» من أجل أنها متعدية إلى مفعول واحد في اللفظ، كَمَثَل من يقول: إن «سألت» يتعدى إلى غير العقلاء بقولهم: «سألتُ الحائط وسألتُ الدار»، ويحتج بقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] قال: وإنما هذا جهل بالمجاز والحذف، وكذلك ما تقدم.

وليس ما قاله هؤلاء بقوي، فإن الله ـ سبحانه ـ نفى عن رسوله معرفة أعيان أولئك المنافقين، هذا صريحُ اللفظ، وإنما جاء نفي معرفة نفاقهم من جهة اللزوم، فهو ﷺ كان يعلم وجود النفاق في أشخاصٍ معينين، وهو موجود في غيرهم ولا يعرف أعيانهم، وليس المراد أن أشخاصهم كانت معلومة له معروفة عنده وقد انطووا على النفاق وهو لا يعلم ذلك فيهم، فإن اللفظ لم يدل على ذلك بوجه.

والظاهر بل المتعين أنه ﷺ لو عرف أشخاصَهم لعرفهم بسيماهم وفي لَحْن القول، (ق/١١٣أ) ولم يكن يخفى عليه نفاق من يُظهر له الإسلام ويُبطن عداوتَه وعداوةَ الله عز وجل، والذي يزيد هذا وضوحًا الآية الأخرى، فإن قوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ﴾ [الأنفال: ٦٠] فيهم قولان:

أحدهما: أنهم الجن المظاهرون لأعدائهم من الإنس على محاربة الله ورسوله، وعلى هذا: فالآية نص في أن العلم فيها بمعنى المعرفة، ولا يمكن أن يقال[1]: إنهم كانوا عارفين بأشخاص أولئك

---

(١) «أن يقال» سقطت من (ظ ود).

جاهلين عداوتهم كما أمكن مثله في الإنس.

والقول الثاني: أنهم المنافقون، وعلى هذا فقوله: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ﴾ إنما ينبغي حمله على معرفة أشخاصِهم لا على معرفة نفاقِهم؛ لأنهم كانوا عالمين بنفاق كثير من المنافقين، يعلمون نفاقَهم ولا يشكون فيه، فلا يجوز أن ينفي عنهم علم ما هم عالمون به، وإنما ينفي عنهم معرفة أشخاص من هذا الضرب، فيكون كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] فتأمله[١].

ويزيده وضوحًا: أن هذه الأفعال لا يجوز فيها الاقتصار على أحد المفعولين، بخلاف باب «أعطى» و«كسا»؛ للعلة المذكورة هناك، وهي تعلُّق هذه الأفعال بالنسبة، فلابد من ذكر النسبتين، بخلاف باب «أعطى» فإنه لم يتعلق بنسبة، فيصح الاقتصار فيه على أحد مفعوليه، وهذا واضح كما تراه، والله أعلم.

وأما تنظيرهم بـ«سألتُ الحائطَ والدار» فيا بعدما بينهما! فإن هذا سؤال بلسان الحال وهو[٢] كثير في كلامهم جدًّا، على أنه لا يمتنع أن يكون سؤالاً بلسان المقال صريحًا، كما يقول الرجل للدار الخَرِبَة: «ليتَ شِعْرِي ما فعل أهلك»؟ و«ليت شعري ما صَيَّرَك إلى هذه الحال»؟ وليس هذا (ظ/٨٦ب) سؤال استعلام، بل سؤال تعجُّب وتفجُّع وتحزُّن.

وأما قوله: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فالقرية إن كانت هنا اسمًا للسكان كما هو المراد بها في أكثر القرآن والكلام؛ فلا مجازَ

---

(١) (ق): «فتدبره».

(٢) سقطت كلمتان من (ظ ود).

ولا حذفَ، وإن كان المراد بها المسكن؛ فعلى حَذْف المضاف، فأين التسوية والتنظير؟!.

تنبيه[(١)]: قولهم: «علمتُ» و«ظننتُ» يتعدَّى إلى مفعولين، ليس هنا مفعولان في الحقيقة، وإنما هو المبتدأ والخبر، وهو حديث إما معلوم وإما مظنون، فكان حق الاسم الأول أن يرتفعَ بالابتداء والثاني بالخبر، ويُلْغى الفعلُ؛ لأنه لا تأثير له في الاسم، إنما التأثير لـ«عرفت» الواقعة على الاسم المفرد تعيينًا وتمييزًا، ولكنهم أرادوا تشبُّث «علمت» بالجملة التي هي الحديث، كيلا يتوهَّم الانقطاع بين المبتدإ وبين ما قبله؛ لأن الابتداء عامل في الاسم وقاطع له مما قبله، وهم إنما يريدون إعلام المخاطب بأن هذا الحديثَ معلوم، فكان إعمال «علمت» فيه (ق/١١٣ب) ونصبُه له إظهارًا لتشبُّثِها، ولم يكن عملها في أحدِ الاسمين أولى من الآخر، فعملت فيهما معًا[(٢)].

وكذلك «ظننت»؛ لأنه لا يتحدث بحديث حتى يكون عند المتكلم إما مظنونًا وإما معلومًا، فإن كان مشكوكًا فيه أو مجهولاً عنده، لم يسعه التحدث به[(٣)]، فمن ثَمَّ لم يُعْمِلوا «شككت» ولا «جَهِلت» فيما عملت فيه «ظننت»؛ لأن الشكَّ تردد بين أمرين من غير اعتماد على أحدهما، بخلاف الظن فإنك معتمدٌ على أحد الأمرين، وأما العلم؛ فأنت فيه قاطع بأحدهما، ومن ثَمَّ تعدى الشك بحرف «في» لأنه مستعار من «شككتُ الحائطَ بالمسمار»، وشكُّ الحائط إيلاجٌ فيه من غير ميل إلى أحد الجانبين، كما أن الشكَّ في الحديث تردد فيه من

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٣٩)، وفي (د): «تتمة».

(٢) (ظ ود): «جميعًا».

(٣) «النتائج»: «لم يَسُغ له الحديث».

غير ترجيح لأحد الجانبين.

ونظير إعمالهم «علمت» وأخواتها في المبتدإ والخبر اللذين هما بمعنى الحديث، إعمالهم «كان» وأخواتها في الجملة، وإنما «كان» أصلها أن ترفع فاعلاً واحدًا، نحو: «كان الأمر»، أي: حدثَ، فلما خلعوا منها معنى الحَدَث ولم يبق فيها إلا معنى الزمان، ثم أرادوا أن يخبروا بها عن الحديث الذي هو «زيد قائم»، أي: زمان هذا الحديث ماضٍ أو مستقبل، أعملوها في الجملة ليظهر تشبُّثها بها، ولئلا يتوهم انقطاعها عنها؛ لأن الجملة قائمة بنفسها، و«كان» كلمة يُوْقَف عليها أو تكون خبرًا عما قبلها، فكان عملها في الجملة دليلاً على تشبُّثِها بها، وأنها خبر عن هذا الحديث، ولم تكن لتنصب الاسمين؛ لأن أصلها أن ترفع ما بعدها، ولم تكن لترفعهما معًا فلا يظهر عملها، فلذلك رفعَتْ أحدهما ونصبْتَ الآخر.

نعم، ومنهم من يقول: «كان زيد قائم»، فيجعل الحديث هو الفاعل بـ«كان» فيكون معمولها معنويًّا لا لفظيًّا، كأنك قلتَ: «كان هذا الحديث»، و[إن] أضمرت الشأنَ والحديث، ودلَّت عليه قرينةُ الحال فالمسألة على حالها؛ لأن الجملة حينئذٍ بدل من ذلك المضمر؛ لأنها في معنى الحديث، وذلك الحديث هو الأمر المضمر، فهذا بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة.

ونظير هذا المعمول المعنوي الذي هو الحديث، معمول «علمتُ وظننتُ» إذا أُلْغِيَت، نحو: «زيد ظننت قائم»، كأنك قلت: «ظننت هذا الحديث»، فلم تُعْمِلها لفظًا إنما أعملتها معنًى.

ومن هذا الباب إعمالهم «إنَّ» وأخواتها، وإنما دخلت لمعانٍ في

الجملة والحديث، ألا ترى أنها كلماتٌ يصحُّ[1] الوقف عليهنّ؛ لأن حروفهنّ ثلاثة فصاعدًا، كما قال[2]:

* . . . . فقلت: إنه *

وقال آخر[3]:

* ليتَ شِعْري وأينَ مِنِّيَ لَيْتُ *

وقال حَبيب[4]:

* عَسَى وطنٌ يَدْنو بِهم ولَعَلَّما *

وإذا (ظ/٨٧أ) كان (ق/١١٤أ) هذا حكمَها فلو رُفع ما بعدها بالابتداء على الأصل، لم يظهر تشبُّثها بالحديث الذي دخلت لمعنًى فيه، فكان إعمالها في الاسم المبتدإ إظهارًا لتشبُّثها بالجملة كيلا يُتَوهَّم انقطاعها عنها، وكان عملها نصبًا؛ لأن المعاني التي تضمنتها لو لفظَ بها لنصبت، نحو: «أؤكد» و«أترجَّى» و«أتمنَّى»، وليست هذه المعاني مضافةً إلى الاسم المخبر عنه؛ ولكن الحديثَ هو المؤكَّد والمُتَمَنَّى والمُتَرَجَّىٰ، فكان عملها نصبًا بها، وبقي الاسم الآخر

---

(١) (ظ ود): «أنها كلمة إن يصح. . .»!.

(٢) من شواهد «الكتاب»: (١/ ٤٧٤ ـ ٤٧٥) والبيت:
ويقلــنَ: شَيْــبٌ قــد عــلا كَ وقد كبرتَ. فقلتُ: إنَّه

(٣) البيت لأبي زبيد الطائي، «ديوانه»: (ص/ ٢٤)، وهو من شواهد «الكتاب»: (٢/ ٣٢)، وانظر: «الخزانة»: (٧/ ٣١٩)، وعجزه:
* إن ليتًا وإن لوًّا عناءُ *

(٤) حبيب بن أوس الطائي، «ديوانه»: (٢/ ١٢١)، وعجزه:
* وإن تعتب الأيامُ فيهم فربَّما *

مرفوعًا[1] لم يعمل فيه، حيث لم تكن أفعالاً، كـ«علمت وظننت» فتعمل[2] في الجملة كلها.

وأيضًا أرادوا إظهار تشبُّثها بالجملة فاكتفوا بتأثيرها في الاسم الأول، يدلك على أنها لم تعمل في الاسم الثاني أنه لا يليها؛ لأنه لا يلي العامل ما عمل فيه غيره، فلو عملت فيه لوليها، كما يلي «كان» خبرها، ويلي الفعل مفعوله.

نعم، ومن العرب من أعملها في الاسمين جميعًا، وهو قَوِيٌّ في القياس؛ لأنها دخلت لمعانٍ في الجملة فليس أحدُ الاسمين أولى بأن تعمل فيه من الآخر، قال[3]:

إِنَّ العَجُوزَ خبَّةً جَرُوزًا تأكلُ كُلَّ ليلةٍ قَفِيْزا

وقال[4]:

كأنّ أُذْنيه إذا تَشَوَّفا قادمةً أو قَلَمًا مُحَرَّفا

وليس هذا من باب حَذْف فعل التشبيه كما قال بعضهم، فإن هذا لغة قائمة بنفسها.

واعلم أن معاني هذه الحروف لا تعمل في حال ولا ظرف، ولا يتعلق بها مجرور؛ لأنها معانٍ في نفس المتكلم، كالاستفهام والنفي

---

(١) (ق): «نصبًا»!.

(٢) (ق): «فتقول».

(٣) الرجز في «نوادر أبي زيد»: (ص/ ١٧٢)، وقائله مجهول، وهو من شواهد «الهمع»، انظر «الدرر اللوامع»: (٢/ ١٦٧).

(٤) هو: محمد بن ذؤيب العماني الراجز، وقيل: لأبي نخيلة، وهو من شواهد «المغني» و«الأشموني»، انظر: «الخزانة»: (١٠/ ٢٣٧).

وسائر المعاني التي جعلت الحروف أمارات لها، وليس لها وجود في اللفظ. فإذا قلت: هل زيدٌ قائم؟ فمعناه: أستفهِمُ عن هذا الحديث، وكذلك «لا» معناها: أنْفِي، وكذلك «ليس»، وكذلك لما أرادوا إظهار تشبُّثها بالجملة لم ينصبوا بها الاسم الأول كما نصبوا بإن، حيث لم يكن معناها يقتضي نصبًا إذا لفظ به، كما يقتضي معنى «إنّ» و«لعل» إذا لُفِظ به.

وأما «كأَنَّ» للتشبيه، فمفارِقَةٌ لأخواتها من جهة أنها تدل على التشبيه، وهو معنى في نفس المتكلم واقعٌ على الاسم الذي بعدها، فكأنك تخبر عن الاسم أنه مُشْبِه غيره، فصار معنى التشبيه مسندًا إلى الاسم بعدها، كما أن معاني الأفعال مسندة إلى الأسماء بعدها، فمن ثَمَّ عَمِلت في الحال والظرف، تقول: «كأن زيدًا يوم الجمعة أمير»، فيعمل التشبيه في الظرف. ومن ذلك قوله[1]:

كأَنَّه خارجًا مِن جَنْب صَفْحَتِهِ سَفُّودُ شَرْبٍ نَسُوه عند مُفْتَأَدِ

ومن ثَمَّ وقعت في موضع الحال والنعت كما تقع الأفعال المخبر بها عن الأسماء، تقول: «مررت برجل كأنه أسد»، و«جاءني رجل كأنه أمير». وليس ذلك في أخواتها، لا تكون في موضع نعت ولا في موضع حال، بل لها صدر الكلام كما لحروفِ الشرط (ق/١١٤ب) والاستفهام؛ لأنها داخلة لمعان في الجمل فانقطعت مما قبلها، وإنما كانت «كأن» مخالفةً لأخواتها من وجه وموافقة من وجه، من حيث كانت مركبة من «كاف» التشبيه، و«أن» التي للتوكيد، فكان أصلها: «إن زيدًا الأسد»، أي: مثل الأسد، ثم أرادوا أن يبينوا أَنه ليس هو

---

(١) البيت للنابغة، «ديوانه»: (ص/١١).

بعينه فأدخلوا الكاف على الحديث المؤكَّد بأن، لتؤذِنَ أن الحديثَ مشبه به. وحُكْم «إن» إذا أدخل عليها عاملٌ أن تفتح الهمزة منها، فصار اللفظ بها: «كأنَّ زيدًا الأسد».

فلِمَا في الكلمة من التشبيه المخبر به عن «زيد»، صار «زيد» بمنزلة مَن أُخْبِر عنه بالفعل، فوقع موقع النعت والحال، وعمل ذلك المعنى وتعلقت به المجرورات، ومن حيث كان في الكلمة معنى «إن» دَخَلت في هذا الباب (ظ/٨٧ب) ووقع في خبرها الفعل نحو قولك: «كأن زيدًا يقوم»، والجملة نحو: «كأن زيدًا أبوه أمير»، و[لو] لم يكن إلا مجرد التشبيه لم يَجُز هذا؛ لأن الاسم لا يُشَبَّه بفعل ولا بجملة، ولكنه حديث مؤكَّد بـ«إن» و«الكاف» تدل على أن خبرًا أشبه من خبر، وذلك الخبر المُشَبَّه هو الذي [دلَّ][1] عليه زيد، فكأنَّ المعنى: «زيد قائم وكأنه قاعد»، و«زيدٌ أبوه وَضِيع وكأنَّ أباه أمير»، فشبَّهْت حديثاً بحديث. والذي يؤكِّد الحديث: «إن» والذي يدل على التشبيه: «الكاف»، فلم يكن بُدٌّ من اجتماعهما.

فصل[2]

وكلُّ هذه الحروف تمنع ما قبلها أن يعمل فيما بعدها لفظًا أو معنى. أما اللفظ؛ فلأنه لا يجتمع عاملان في اسم واحد، وهذه الحروف عوامل. وأما المعنى؛ فلا تقول: «سرني زيد قائم»، أي: سرَّني هذا الحديث، ولا: «كرهت زيدٌ قائم»، أي: كرهت هذا

---

(١) ما بين المعكوفات من «النتائج».
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٤٥).

الحديث، كما يكون ذلك في «كان» و«ليس»؛ لأنهما ليستا بفعلٍ مَحْض، فجاز أن تقول: «كان زيد قائم»، أي: كان هذا الحديث. ولم يجز في «سرني» ولا «بلغني»، فإن أدخلتَ «ليت» أو «لعل» أو «إن» المكسورة لم يجز أيضًا؛ لأن هذه المعاني ينبغي أن يكون لها صدر الكلام فلا يقع بعدها[1] فعل مُعْمَل[2] ولا مُلْغى، فإن جئت بـ«أن» المفتوحة قلت: «بلغني أن زيدًا منطلق»، فأعملْتَ الفعل في معمول معنويٍّ وهو الحديث؛ لأن الجملةَ الملفوظ بها حديث في المعنى، وإنما جاز هذا لامتناع الفعل أن يعمل فيما عملت فيه «إنَّ» ولابد له من معمول، فتسلط على المعمول المعنوي وهو الحديث، حيث لم يمكن أن يعمل في اللفظي الذي عملت فيه «أن»، وكذلك: «كرهت أن زيدًا منطلق»، المفعول هو الحديث، وهو معنًى لا لفظ.

فإن قيل: ولم لا جعلوا لـ«أنَّ» المفتوحة[3] صَدْر الكلام كما جعلوا لـ«ليت» و«لعل» (ق/١١٥أ) ولجميع الحروف الداخلة على الجمل؟.

قيل: ليس في «أن» معنى زائد على الجملة أكثر من التوكيد، وتوكيد الشيء بمثابة تكْراره لا بمثابة معنًى زائدٍ فيه، فصحَّ أن يكون الحديث المؤكَّد بها معمولاً لما قبلها، حيث مَنَعَتْ هي من عمل ما قبلها في اللفظ الذي بعدها، فتسلَّط العامل الذي قبلها على الحديث، ولم يكن له مانع [في][4] صدر الكلام يقطعه عنه، كما

---

(١) في بعض نسخ النتائج: «قبلها».
(٢) في الأصول: «يعمل»، والمثبت من «النتائج».
(٣) (ق): «المكسورة» وهو خطأ.
(٤) من «المنيرية»، وسقط من (د): «له مانع من».

كان ذلك في غيرها.

فإن كسرْتَ همزتَها كان الكسر فيها إشعارًا بتجريد المعنى الذي هو التوكيد عن توطئة الجملة للعمل في معناها، فليس بين المكسورة والمفتوحة فرق في المعنى، إلا أنهم إذا أرادوا توطئة الجملة[١] لأَنْ يعمل الفعل الذي قبلها في معناها، وإن يُصَيِّروها في معنى الحديث، فتحوا الهمزة، وإذا أرادوا قطع الجملة مما قبلها وأن يعتمدوا على التوكيد اعتمادهم على الترجِّي والتمنِّي كسروا الهمزة ليؤذنوا بالابتداء والانقطاع مما قبل، وأنهم قد جعلوا التوكيد صدر الكلام؛ لأنه معنى كسائر المعاني، وإن لم يكن في الفائدة مثل غيره. وكان الكَسْر بهذا الموطن أولى لأنه أثقل من الفتح، والثِّقَل أولى أن يُعْتَمد عليه ويُصَدَّر الكلام به، والفتح أولى بما جاء بعد كلام لخفته، وأن المتكلم ليس في عنفوان نشاطه وجَمامه[٢]، مع أنَّ المفتوحة قد تلي[٣] الضم والكسر، كقولك: «لأنك، وبأنك، وعلمتُ أنك»، فلو كُسِرت لَتَوالَى الثِّقَل.

فإن قيل: فما المانع أن تكون هي وما بعدها في موضع المبتدإ، كما كانت في موضع الفاعل والمفعول والمجرور؟ أليس (ظ/٨٨أ) قد صُيِّرت الجملةُ في معنى[٤] الحديث، فهلاَّ تقول: «إنك منطلق مُعْجِب لي؟»، وما الفرق بينها وبين «أن» التي هي وما بعدها في تأويل الاسم، نحو: «أن تقوم خير من أن تجلس»، فلم تكون تلك

---

(١) من قوله: «للعمل في. . .» إلى هنا ساقط من (د).

(٢) «طه وجمامه» سقطت من (ق).

(٣) بالأصول: «تليها»، والتصحيح من محقق النتائج.

(٤) (ق): «موضع».

في موضع المبتدإ، ولا تكون هذه كذلك؟.

قيل: إن المبتدأ يعملُ فيه عامل معنوي، والعاملِ المعنوي لولا أثره في المعمول اللفظي لما عُقِل، وهذه الجملة المؤكَّدة بـ«أن» إنما يصح أن تكون معمولاً لعامل لفظي؛ لأن العامل معنى والمعمول فيه أيضًا[١]، فهذا لا يفهمه المخاطب ولا يصل إلى علمه إلا بوحي، فامتنع أن تكون هذه الجملة المؤكدة في موضع المبتدإ؛ لأنه لا ظهور للعامل ولا للمعمول، ومن ثَمَّ لم تدخل عليها عوامل الابتداء من «كان» وأخواتها، و«إن» وأخواتها؛ لأنها قد استغنت بظهور عملها في الجملة عن حرف يُصَيِّر الجملة في معنى الحديث[٢] المعمول فيه، فلا تقول: «كان أنك منطلق»، لا حاجة إلى «أن» مع عمل هذه الحروف في الجملة.

وجواب آخر، وهو أنهم لو جَعَلوها في موضع المبتدإ لم يسبق إلى الذهن (ق/١١٥ب) إلا الاعتماد على مُجَرَّد التوكيد دون توطئة الجملة للإخبار عنها، فكانت تُكْسَر همزتها. وقد تقدَّم أنَّ الكسرَ إشعارٌ بالانقطاع عما قبل، واعتماد على المعنى الذي هو التوكيد، فلم يُتَصور فتحُها في الابتداء إلا بتقديم عاملٍ لفظي يدل على المراد بفتحها؛ لأن العاملِ اللفظي يطلبُ معمولَه، فإن وجدَه لفظًا غير ممنوعٍ منه، وإلا تسلَّط على المعنى، والابتداء بخلاف هذا.

فإن قيل: فلم قالوا: «علمت أن زيدًا منطلق» و«ظننت أنه

(١) بالأصول و«النتائج»: «لأن المعمول...»، وأصلحه محققه كما أثبتنا.
(٢) (ق): «الحرف».

ذاهب»، هلاَّ اكتفَوا بعمل هذه الأفعال في الأسماء عن تصيير الجملة في معنى الحديث، كما اكتفوا في باب «كان» و«إنَّ»، فقالوا: «كان زيد قائمًا»، ولم يقولوا: «كان إن زيدًا قائمًا»؟.

قيل: الفرق بينهما أن هذه أفعال تدلُّ على الحَدَث والزمان، وليست بمنزلة «كان» و«ليس»[1]، ولا بمنزلة «إن» و«ليت»، فجرت مجرى «كرهت» و«أحببت»، فلذلك قالوا: علمت أنك مُنْطلق، كما قالوا: أحببت أنك مُنْطلق، إلا أنها تخالف كرهت وسائر الأفعال؛ لأنها لا تطلب إلا الحديث خاصة ولا تتعلق إلا به، فمن ثَمَّ قالوا: «علمت زيدًا منطلقًا» و«زيد علمتُ منطلق»، ولم يقولوا: «كرهت زيدًا أخاك»؛ لأنه لا متعلّق لكرهت وسائر الأفعال بالحديث، إنما مُتَعلَّقها الأسماء، إلا أن تمنعها «أنَّ»[2] من العمل في الأسماء، فتصير متعلقةً بالحديث، فافهمه.

فصل[3]

فإن قيل: فما العامل في هذا الحديث المؤكَّد بـ«أنَّ» من قولك: «لو أنك ذاهب فعلت»، لاسيما و«لو» لا يقع بعدها إلا الفعل، ولا فِعْلَ هٰهنا؟ فما[4] موضع «أنَّ» وما بعدها؟.

فالجواب: أنَّ «أنَّ» في معنى التأكيد، وهو تحقيق وتثبيت، فذلك المعنى الذي هو التحقيق اكتفت به «لو»، حتى كأنه فِعْل

---

(١) ليست في (ق).
(٢) سقطت من (ظ ود).
(٣) «نتائج الفكر»: (ص/٣٤٨).
(٤) (ق): «في».

وَلِيَها، ثم عمل ذلك المعنى في الحديث، كأنك قلت: «لو ثبتَ أنك منطلق»، فصارت «أنَّ» كأنها من جهة اللفظ عاملة في الاسم الذي هو لفظ[1]، ومن جهة المعنى عاملة في المعنى الذي هو الحديث.

فإن قيل: ألم يتقدَّم أنه لا يعمل عامل معنوي في معمول معنوي؟.

قيل: هذا في الابتداء حيث لا لفظ يسدُّ مسدَّ العامل اللفظي، فأما هـٰهنا فـ«لو» لشدة مقارنتها للفعل وطلبها له، تقوم مقامَ اللفظ بالعامل الذي هو التحقيق والتثبيت الذي دلت عليه «أنَّ» بمعناها، ومن ثَمَّ عَمِلَ حرفُ النفي المركب مع «لو» (ظ/٨٨ب) من قولك: «لولا زيد»، عَمل الفعل[2]، فصارَ زيد فاعلاً بذلك المعنى، حتى كأنك قلت: «لو عُدِم زيد وفُقِد وغاب لكان كذا وكذا». ولولا مقارنة «لو» لهذا الحرف لما جاز[3] هذا؛ لأن الحروف لا تعمل معانيها في الأسماء أصلاً. فالعامل (ق/١١٦أ) في هذا الاسم الذي بعد «لولا» كالعامل في هذا الاسم الذي هو الحديث من قولك: «لو أنك ذاهبٌ لفعلت كذا».

وأما اختصاص «لا» بالتركيب معها في باب: «لولا زيد لزرتك»[4]، فلأن «لا» قد تكون منفردة تغني عن الفعل، إذا قيل لك: هل قام زيد؟ فتقول: لا، فقد أخبرت عنه بالقعود. وإذا قيل لك: هل قعد؟ قلت: لا، فكأنك مخبر بالقيام، وليس شيءٌ من حروف النفي يُكْتفى به في الجواب حتى يكونَ بمنزلة الإخبار إلا هذا الحرف، فمن ثَمَّ

---

(١) «في الاسم الذي هو لفظ» سقطت من (ق).

(٢) «الأصول»: المصدر، والمثبت من «النتائج».

(٣) (ق): «كان».

(٤) «لزرتك» سقطت من (ق).

صَلُح الاعتماد عليه في هذا الباب، وساغَ تركيبه مع حرفٍ لا يطلب إلا الفعل، فصارت الكلمةُ بأسرها بمنزلة حرف وفعل، وصار «زيدٌ» بعدها بمنزلة الفاعل. ولذلك قال سيبويه: «إنه مبني على «لولا»، وهذا هو الحق؛ لا ما يَهْذُون به من أنه مبتدأ وخبره محذوف لا يظهر، وخامِلٌ لا يُذْكر. هذا الفصل كله كلام السُّهيلي[1] إلى آخره.

فائدة[2]

قول سيبويه[3]: «لا يجوز الاقتصار على المفعول الأول من باب: «أعْلَمت»». تأوله أصحابه بمعنى لا يحسن[4] الاقتصار عليه، قالوا: لأنه هو الفاعل في المعنى، فإنه هو الذي علم ما أعلمته به من كون زيد قائمًا. قالوا: والفاعل يجوز الاقتصار عليه لتمام الكلام به، فهكذا ما في معناه، بخلاف المفعول الأول من باب «علمت»، فإنه ليس فاعلاً لفظًا ولا معنى، هذا تقرير قولِهم. وقولُ إمامِ النحويين هو الصواب[5]، ولا حاجة إلى تأويله هذا التأويل البارد.

وممن أنكر هذا التأويل السهيلي، وقال: «عندي أن كلام سيبويه محمول على الظاهر؛ لأنك لا تريد بقولك: «أعلمت زيدًا»، أي: جعلته عالمًا على الإطلاق، هذا محال، إنما تريد: أعلمته بهذا الحديث، فلابد إذًا من ذكر الحديث الذي أعلمتَه به.

فإن قيل: فهل يجوز: أظْنَنْتُ زيدًا عَمْرًا قائمًا؟.

---

(١) في «النتائج» كما تقدم.

(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٥٠).

(٣) في «الكتاب»: (١/ ١٩).

(٤) (ق): «لا يجوز» وهو خطأ.

(٥) «الصواب» سقطت من (ق).

قيل: الصحيح امتناعه؛ لأن الظن إن[1] كان بعد علمٍ ضروري فمحال أن ينقلب ظنًّا، وإن كان بعد علمٍ نظري لم يرجع العالم إلى الظن إلا بعد النسيان والذُّهول عن ركن من أركان النظر[2]، وهذا ليس من فعلكَ أنت به، فلا تقول: «أَظْنَنْتُه بعد أن كان عالمًا». وإن كان قبل الظن شاكًّا أو جاهلاً أو غافلاً لم يُتَصور أيضًا أن تقول: «أَظْنَنْته»؛ لأن الظن لا يكون[3] عن دليل يوقفه عليه، أو خبر صادق يخبره به، كما يكون العلم؛ لأن الدليل لا يقتضي ظنًّا، ولا يقتضي أيضًا شبهةً كما بَيَّنه الأصوليون، فثبتَ أن الظن لا تفعله أنت به، ولا تفعل شيئًا من أسبابه، فلم يجز: «أَظْنَنْته»، أي: جعلته ظانًّا، وكذلك يمتنع (ق/١١٦ب): «أشْكَكْته»، أي: جعلته شاكًّا، ولكنهم يقولون: شَكَّكْتُه، إذا حدَّثتَه بحديثٍ يصرفه عن حال الظن إلى حال الشك».

هذا كلام السُّهيلي، وليس الأمر كما قال! ولا فرقَ بين «أَعْلَمته وأَظْنَنْته» إلا من جهة السماع.

وأما الجواب عما ذكره، فيقال: ما المانع أن يكون «أَظْنَنْته» أي: جعلته ظانًّا بعد أن كان جاهلاً أو شاكًّا بما ذكرتُه له من الأمارات والأدلة الظنية. وقولك: «إن الظنَّ لا يكون عن دليل يوقفه عليه أو خبر صادقٍ يخبره (ظ/٨٩أ) به»، دعوى مجرَّدة بل ظاهرة البطلان، فإن الظن هو الرُّجْحان، فإذا ذكرت له أمارة ظاهرة لا توجب اليقين أفادته الرُّجْحان وهو الظن، وهذا كما إذا أخبرك من يُثير خبرُه لك ظنًّا راجحًا ولا ينتهي إلى قَطْع، كالشاهد وغيره، فدعوى أن الظن لا

(١) (ق): «إنما».

(٢) (ق): «الظن».

(٣) (ظ ود): «لا يكون إلاَّ».

يكون عن دليل دعوى باطلة، وإن أردت أنه لا يكون عن دليل قاطع لم يفدك شيئًا، فإنه يكون عن أمارة تحصِّل له الظن، ولا يلزم من كون الدليل لا يقتضي الظنَّ ألاَّ تقتضيه الأمارة.

وقوله: «فثبت أن الظنَّ لا تفعله أنتَ ولا تفعلُ شيئًا من أسبابه».

يقال: وكذلك العلم لم تفعله أنت به ولا شيئًا من أسبابه، إن أردتَ أنك لم تُحْدِثْه فيه، وإن أردت: أنك لم تتسبب إلى حصوله فيه فباطل، فإن ذكر الأمارات والأدلة الظنية سبب إلى حصول الظن له، وهذا أظهر من أن يُحْتاج إلى تقريره، ويدل عليه قولهم: «شَكَّكْتُه»، فإن معناه: أحدثت له شَكًّا بما ذكرته له من الأمور التي تستلزم شَكَّه.

فائدة[1]

كلُّ فعل يقتضي مفعولاً ويطلبه[2] ولا يصل إليه بنفسه، توصَّلوا إليه بأداة وهي حرف الجر، ثم إنهم قد يحذفون الحرفَ، لتضمُّن الفعل معنى فِعْلٍ متعد بنفسه كما تقدم.

لكنّ هـٰهنا دقيقة ينبغي التفطُّن لها، وهي: أنه قد يتعدَّى الفعل بنفسه إلى مفعول وإلى آخر بحرف الجر ثم يحذف المفعول الذي وصل إليه بنفسه لعلم السامع به، ويبقى الذي وصل إليه بحرف الجر[3]، كما قالوا: «نصحت لزيد»، و«كِلْت له»، و«وزنت له»، و«شكرت له»، المفعول في هذا كله محذوف والفعل واصل إلى

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٥٢).

(٢) سقطت من (ق).

(٣) من قوله: «ثم يحذف...» إلى هنا ساقط من (ق).

الآخر بحرف الجر، ولا يسمع قولهم: «أربعة أفعال تتعدى بنفسها تارة وبحرف الجر أخرى»، ويذكرون هذه، فإنه كلامٌ مجرَّد عن تحقيق، بل المفعول في الحقيقة محذوف، فإن قولك: «نصحت»، مأخوذ من: «نصح الخياط الثوب» إذا أصلَحه وضمَّ بعضَه إلى بعض، ثم ٱستعير في الرأي، فقالوا: «نصحت له»، أي: نصحت له رأيه، أي: أخلصته له وأصلحته.

والتوبةُ النَّصُوح إنما هي من هذا، فإن الذنب يمزق الدين، فالتوبة النصوح بمنزلة نَصْح الخياط (ق/١١٧أ) الثوبَ، إذا أصلحه وضمَّ أجزاءَه، ويقولون: «نصحتُ زيدًا» فيسقطون الحرف؛ لأن النصيحة إرشاد، فكأنك قلت: «أرشدته»، وكذلك: «شكرت»، إنما هو تفخيم للفعل وتعظيم له، من «شَكِرَ بطنُه» إذا امتلأ، فالأصل: «شكرتُ لزيدٍ إحسانَه وفعلَه»، ثم تَحْذف المفعول فتقول: «شكرتُ لزيد»، ثم تحذف الحرف؛ لأن شكرت متضمنة لحَمدت أو مَدَحت.

وأما: «كِلْتُ لزيد، ووزَنْتُ له»، فمفعولهما غير زيد؛ لأن مطلوبهما ما يُكال أو يُوْزَن، فالأصل دخول اللام، ثم قد يُحذَف لزيادة فائدة، لأن كيل الطعام ووزنه يتضمن معنى المبايعة والمعاوضة إلا مع حرف اللام؛ فإن قلت: «كِلْت لزيد»، أخبرت بكيل الطعام خاصة، وإذا قلت: «كِلْت زيدًا»، فقد أخبرت بمعاملته ومبايعته مع الكيل، كأنك قلت: «بايعته بالكيل والوزن». قال تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ﴾ [المطففين: ٣] أي: بايعوهم كيلاً ووزنًا.

وأما قوله: ﴿ٱكْتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [المطففين: ٢] فإنما دخلت «على» لتؤذِن أنَّ الكيل على البائع للمشتري، ودخلت «التاء» في «اكتالوا»،

لأن افتعل[1] في هذا الباب كله للأخذ؛ لأنها زيادة على الحروف الأصلية تؤذِن بمعنًى زائد على معنى الكلمة، لأن الآخذ للشيء كالمبتاع والمكتال والمشتري (ظ/٨٩ب) ونحو ذلك، يدخل فعله من التناول والاحتراز إلى نفسه، والاحتمال إلى رحله مالا يدخل فعلي المُعْطي والبائع، ولهذا قال سبحانه: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ [يعني: من الحسنات][2] ﴿وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] يعني: من السيئات، لأن الذنوب يُوْصَل إليها بواسطة الشهوة والشيطان والهوى، والحسنة تنال بهبة من الله من غير واسطة شهوة ولا إغواء عدوٍّ، فهذا الفرق بينهما على[3] ما قاله السُّهيلي[4]؟.

وفيه فرقٌ أحسن من هذا، وهو: أن الاكتساب يستدعي[5] التعمُّل والمحاولة والمعاناة، فلم يجعل على العبد إلا ما كان من هذا القبيل الحاصل بسعيه ومعاناته وتعمُّله. وأما الكسب؛ فيحصل بأدنى ملابسة حتى بِالهَمِّ بالحسنة ونحو ذلك، فخصَّ الشرَّ بالاكتساب والخيرَ بأعم منه، ففي هذا مطابقة للحديث الصحيح «**إذا هَمَّ عَبْدي بِحَسَنةٍ فاكْتبُوها وإنْ هَمَّ بِسَيئةٍ فلا تَكْتُبوها**»[6]، وأما حديث الواسطة[7] وعدمها فضعيف؛ لأن الخير أيضًا بواسطة الرسول والملك والإلهام والتوفيق،

---

(١) «النتائج»: «الفعل».
(٢) ما بين المعكوفين من «النتائج».
(٣) (ق): «هذا».
(٤) في «النتائج»: (ص/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣).
(٥) (ق): «يقتضي».
(٦) أخرجه البخاري رقم (٧٥٠١) ومسلم رقم (١٢٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٧) يعني ما تقدم من كلام السهيلي من اكتساب السيئات بواسطة الشهوة والشيطان.

فهذا في مقابلة وسائط الشر، فالفرق ما ذكرناه، والله أعلم.

فصل[1]

وأما «سَمِع الله لمن حمده» فقال السّهيلي: مفعول «سَمِع» محذوف؛ لأن السمع متعلِّق بالأقوال والأصوات (ق/١١٧ب) دون غيرها، فاللام على بابها، إلا أنها تُؤْذِن بمعنى زائد وهو الاستجابة المقارنة للسمع، فاجتمع في الكلمة الإيجاز والدلالة على المعنى الزائد وهي الاستجابة لمن حمده، وهذا مثل قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم﴾ [النمل: ٧٢] ليست «اللام» لام المفعول كما زعموا، ولا هي زائدة، ولكن «رَدِف» فعل متعدٍّ ومعموله[2] غير هذا الاسم، كما كان مفعول «سمع» غير المجرور، ومعنى «رَدِف» تَبِع وجاءَ على الأثر، فلو حَمَلْته على الاسم المجرور، لكان المعنى غير صحيح إذا تأملته، ولكن المعنى: رَدِف لكم استعجالكم وقولكم؛ لأنهم قالوا: ﴿مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ﴾ [النمل: ٧١] ثم حُذِف المفعول الذي هو القول والاستعجال اتكالاً على فَهْم السامع، ودلت «اللام» على الحذف لمنعها الاسم الذي دخلت عليه أن يكون مفعولاً، وآذنت أيضًا بفائدة أخرى وهي معنى: عَجِل لكم، فهي متعلقة بهذا المعنى، فصار معنى الكلام: قُل: عسى أن يكون عَجِل لكم بعض الذي تستعجلون، فرَدِف قولكم واستعجالكم، فدلَّت «رَدِف» على أنهم قالوا واستعجلوا، ودلت «اللام» على المعنى الآخر، فانتظم الكلام أحسن نظام، واجتمع الإيجاز مع[3] التمام.

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٥٣).

(٢) «النتائج»: «مفعولها».

(٣) (ظ): «معنى».

قلت: فِعْل السمع يُرَاد به أربعة معان: **أحدها**: سَمْع إدراك ومتعلَّقه الأصوات. **الثاني**: سمع فَهْم وعَقْل ومتعلَّقه المعاني. **الثالث**: سمع إجابة وإعطاء ما سئل. **الرابع**: سَمْع قبول وانقياد[1].

فمن الأول: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] و ﴿لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا﴾ [آل عمران: ١٨١]، ومن الثاني قوله: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ [البقرة: ١٠٤] ليس المراد به سَمْع مجرَّد الكلام[2]، بل سَمْع الفهم والعقل، ومنه: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥]، ومن الثالث: «سمع الله لمن حمده»، وفي الدعاء المأثور: «**اللهم اسمع**»[3]، أي: أجب وأعط ما سألتك، ومن الرابع قوله تعالى: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ [المائدة: ٤٢] أي: قائلون له منقادون غير منكرين له. ومنه على أصح القولين: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧] أي: قابلون ومنقادون، وقيل: عيون وجواسيس، وليس بشيءٍ، فإن العيون والجواسيس إنما تكون بين الفئتين غير المختلطتين، فيحتاج إلى الجواسيس والعيون، وهذه الآية إنما هي في حَقِّ المنافقين (ظ/٩٠أ)، وهم كانوا مختلطين بالصحابة بينهم، فلم يكونوا محتاجين إلى عيونٍ وجواسيس. وإذا عُرِفَ هذا فسمع الإدراك يتعدَّى بنفسه، وسمع القَبول يتعدَّى باللام تارة وبمن أخرى، وهذا

---

(١) (ظ ود): «وإيثار».

(٢) سقطت من (ق).

(٣) لعل المراد ما أخرجه أبو داود رقم (١٥٠٨)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (١٠١)، وأحمد في «المسند»: (٣٦٩/٤) في حديث طويل وفيه: «... ذا الجلال والإكرام اَسْمَع واَسْتَجب...» من حديث زيد بن أرقم ـ رضي الله عنه ـ وفي سنده داود الطُّفَاوي مُتكلَّم فيه.

بحسب المعنى؛ فإذا كان السِّياق يقتضي القبول عُدِّي بـ«من»، وإذا كان (ق/١١٨أ) يقتضي الانقياد عُدِّي باللام، وأما سَمْع الإجابة فيُعَدَّى باللام، نحو: سمع الله لمن حمده، لتضمُّنه معنى استجابَ له، ولا حَذْف هناك وإنما هو مضمن، وأما سَمْع الفهم فيتعدَّى بنفسه؛ لأن مضمونَه يتعدَّى بنفسه.

فصل[1]

ومما يتعلق بهذا قولهم: «قرأتُ الكتابَ واللوح» ونحوهما مما يتعدَّى بنفسه، وأما: «قرأتُ بأم القرآن» و«قرأت بسورة كذا»، كقوله [ﷺ]: «**لا صلاةَ لمنْ لَم يقْرأ بفاتحةِ الكتابِ**»[2]، ففيه نُكتة بديعة قلَّ من يتفطَّنُ لها، وهي: أن الفعل إذا عُدِّي بنفسه فقلت: قرأتُ سورةَ كذا، اقتضى اقتصاركَ عليها لتخصيصها بالذِّكر، وأما إذا عُدِّيَ بـ«الباء»، فمعناه: لا صلاة لمن لم يأت بهذه السورة في قراءته أو في صلاته، أي: في جملة ما يقرأ به، وهذا لا يعطي الاقتصار عليها، بل يُشْعر بقراءة غيرها معها، وتأمل قولَه في الحديث: «**كان يَقْرأ في الفَجْر بالسِّتين إلى المِئَة**»[3] كيف تجد المعنى أنه يقرأُ فيما يَقْرأُ به بعد الفاتحة بهذا العدد، وكذلك قوله: «قرأ بالأعراف»[4]، إنما هي

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٥٤).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٧٥٦)، ومسلم رقم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٥٤١)، ومسلم: (١/٤٤٧ رقم ٢٣٧) من حديث أبي بَرْزة الأسلمي ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٧٦٤) من حديث زيد بن ثابت قال: «سمعتُ النبيَّ ﷺ يقرأ بِطُولَى الطوليَيْن» أي: في المغرب. =

بعد الفاتحة، وكذلك قرأ في الفجر بسورة ﴿قٓ﴾[1]، ونحو هذا، وتأمل كيف لم يأت بالباءِ في قوله: «**قرأ سورةَ النَّجْمِ فسَجَدَ وسَجَدَ معه المسلِمُوْنَ والمشركونَ**»[2] فقال: قرأ سورة النجم، ولم يقل: بها؛ لأنه لم يكن في صلاة فقرأها وحدها، وكذلك قوله: قرأ عَلَى الجنِّ سورةَ الرحمن[3] ولم يقل: بسورة الرحمن، وكذلك: «قرأ على أُبيٍّ سورةَ: ﴿لَمْ يَكُنِ﴾»[4] ولم يقل: بسورة ﴿لَمْ يَكُنِ﴾، ولم تأت الباء إلا في قراءةٍ في الصلاة كما ذكرتُ لك، وإن شئتَ قلت: هو مضمَّن معنى: صلَّى بسورة كذا وقامَ بسورة كذا، وعلى هذا فيصحُّ هذا الإطلاق وإن أتى بها وحدها، وهذا أحسن من الأول، وعلى هذا فلا يقال: قرأ بسورةِ كذا، إذا قرأها خارجَ الصلاة، وألفاظ الحديث تتنزَّل على هذا، فتدبَّرْها.

فصل[5]

وأما ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿٧٩﴾﴾ [النساء: ٧٩] فالباء متعلقة بما تضمنه الخبر من معنى الأمر بالاكتفاء، لأنك إذا قلت: «كفى الله»، أو

= ووقع تفسيرها بـ«الأعراف» في «سنن أبي داود» رقم (٨١٢)، والنسائي: (٢/ ١٧٠) وغيرهما.

(١) أخرجه مسلم رقم (٤٥٨) من حديث جابر بن سمرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٠٦٧)، ومسلم رقم (٥٧٦) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه الترمذي رقم (٣٢٩١) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ. قال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث الوليد بن مسلم عن زهير بن محمد» اهـ ثم ذكر عن الإمام أحمد والبخاري ما يدلّ على نكارة الحديث.

(٤) أخرجه مسلم رقم (٧٩٩) من حديث أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ.

(٥) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٥٥).

«كفاك[1] زيد»، فإنما تريد أن يكتفي هو به، فصار اللفظ لفظ الخبر والمعنى معنى الأمر، فدخلت الباء لهذا السبب، فليست زائدة في الحقيقة، وإنما هي كقولك: حسبكَ بزيد، ألا ترى أن «حسبك» مبتدأ وله خبر، ومع هذا فقد يجزم الفعل في جوابه فتقول: «حسبك يَنَم الناس»، فينم جُزم على جواب الأمر الذي في ضمن الكلام، حكى هذا سيبويه[2] عن العرب.

فائدة[3]

تعدِّي الفعل إلى المصدر على ثلاثة أنحاء؛ **أحدها**: أن يكون مفعولاً مطلقًا لبيان النوع. **الثاني**: أن يكون توكيدًا. **الثالث**: أن يكون حالاً.

قال (ق/١١٨ب) سيبويه[4]: «وإنما تذكره لتبيِّن أي فعل فعلت أو توكيدًا». وأَما الحال فنحو: «جاء زيد مشيًا وسعيًا»، تريد: ماشيًا وساعيًا، وفيه قولان؛ أحدهما: هذا. والثاني: أن الحال محذوف، و«مشيًا» معمولها، أي: يمشي مشيًا، وقد تقول: «مشيت ماشيًا وقعدت قاعدًا»، تجعلها حالاً مؤكِّدة، وقد تقول: مشيت مشيًا بطيئًا ومسرعًا، فلك فيها وجهان؛ أحدهما: أن يكون المصدر حالاً فيكون من باب قوله تعالى: ﴿لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾[5] [الأحقاف: ١٢] وهي الحال الموطأة؛ لأن الصفة وطَّأت الاسم الجامد أن يكون حالاً، فإن اللسان

---

(١) (ظ ود): «كفاك الله...».
(٢) في «الكتاب»: (١/ ٤٥٢ ـ ٤٦٥).
(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٥٦).
(٤) في «الكتاب»: (١/ ١١٧) بنحوه.
(٥) من قوله: «وقد تقول...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

اسم جامد، فلما وُصِف بالمشتق وطَّأته الصفة أن يكون حالاً، فإن (ظ/٩٠ب) حَذفتَ الاسم وبقيت الصفةُ وحدَها لم يكن في الحال إشكال، نحو: «سِرْت شديدًا».

ويُبَيِّن ما قلناه أن قولك: «سرتُ شديدًا» هي حال من المصدر الذي دل عليه الفعل، فإذا أردت بالمصدر هذا المعنى كان بمنزلة الحال. ويجوز تقديمه وتأخيره إذا كان مفعولاً مطلقًا أو حالاً، ولا يجوز تقديمه على الفعل إذا كان توكيدًا له؛ لأن التوكيد لا يتقدم على المؤكد.

والعامل فيه إذا أردت معنى الحال الفعل نفسه، والعامل فيه إذا كان مفعولاً مطلقًا ليس هو لفظ الفعل بنفسه، وإنما هو ما يتضمَّنه من معنى «فعل» الذي هو فاءٌ وعَينٌ ولامٌ، لأنك إذا قلت: ضربت ضربًا، فالضرب ليس بمضروب، ولكنك حين قلت: «ضربت» تضمن «ضربت»[1] معنى «فعلت»؛ لأن كُلَّ ضَرْبٍ فعل، وليس كلُّ فعلٍ ضربًا، فصار هذا بمنزلة تضمُّن الإنسان الحيوانَ، وإذا كان كذلك؛ «فضربًا» منصوب بفعلت المدلول عليها بضربت، حتى كأنك قلت: «فعلت ضربًا».

ولا يكون المصدر مفعولاً مطلقًا حتى يكون منعوتًا أو في حكم المنعوت، وإنما يكون توكيدًا للفعل؛ لأن الفعل يدلُّ عليه دلالةً مطلقةً ولا يدل عليه محدَّدًا ولا منعوتًا، وقد يكون مفعولاً مطلقًا، وليس ثَمَّ نعتٌ في اللفظ إذا كان في حكم المنعوت، كأنك تريد: «ضربًا مَّا»، فلا يكون حينئذٍ توكيدًا، إذ لا يؤكد الشيء بما فيه معنى

---

(١) ليست في (ظ).

زائد على معناه؛ لأن التوكيد تكْرار محض.

وقد احتج بعضُ أهل السنة[1] على القائلين من المعتزلة بأن تكليم الله ـ تعالى وتقدَّس ـ لموسى ـ عليه السلام ـ مجاز بقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] فأكَّد الفعلَ بالمصدر، ولا يصح المجاز مع التوكيد. قال السهيلي[2]: فذاكرت بهذا شيخَنا أبا الحسين[3]، فقال: هذا حسن، لولا أن سيبويه أجاز في مثل هذا أن يكون مفعولاً مطلقًا، وإن لم يكن منعوتًا في اللفظ، فيحتمل على (ق/١١٩أ) هذا أن يريد[4]: «تكليمًا مّا»، فلا يكون في الآية حجة قاطعة، والحِجَاج عليهم كثيرة.

قلتُ[5]: وهذا ليس بشيءٍ والآيةُ صريحة في أن المرادَ بها تكليمٌ أخص من الإيحاء، فإنه ذَكَر أنه أوحى إلى نوح والنبيين من بعده، وهذا الوحي هو التكليم العام المشترك، ثم خصَّ موسى باسمٍ خاصٍّ وفعل خاص وهو «كلم تكليمًا»، ورفع توهُّم إرادة التكليم العام[6] عن الفعل بتأكيده بالمصدر، وهذا يدل على اختصاص موسى بهذا التكليم، ولو كان المراد «تكليمًا مَّا»، لكان مساويًا لما تقدَّم من

---

(١) بيَّنه السُّهَيلي في كتابه، وهو: «القُتَبِي» وهو: أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ت (٢٧٦) سبقت ترجمته.
وكلامه هذا في كتابه: «تأويل مشكل القرآن»: (ص/١١١) إذ قال تعليقًا على الآية: «فوكَّد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز» اهـ.
(٢) «نتائج الفكر»: (ص/٣٥٧).
(٣) أي: ابن الطراوة، وسبقت ترجمته.
(٤) (ق): «يكون».
(٥) الكلام الآن لابن القيم.
(٦) من قوله: «المشترك ثم. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

الوحي أو دونه، وهو باطل!.

وأيضًا: فإن التأكيد في مثل هذا السِّياق صريحٌ في التعظيم وتثبيت حقيقة الكلام والتكليم فعلاً ومصدرًا، ووصفه بما يُشعِر بالتقليل مضاد للسياق، فتأمله.

وأيضًا: فإن الله ـ سبحانه ـ قال لموسى: ﴿إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤] فلو كان التكليم[1] الذي حصل له «تكليمًا مّا» كان مشاركًا لسائر الأنبياء فيه، فلم يكن لتخصيصه بالكلام معنى.

وأيضًا: فإن وَصْف المصدر هٰهنا مُؤْذِن بقلَّته وأنَّ «نوعًا ما» من أنواع التكليم حصل له، وهذا محال هٰهنا، فإن الإلهام «تكليم مًّا»، ولهذا سماه الله تعالى وحيًا، والوحي «تكليم مًّا» فقال: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧]. ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ﴾ [المائدة: ١١١] ونظائره. وقال عُبَادة بن الصامت: «رؤيا المؤمن كلامٌ يكلِّم به الربُّ عبدَه في منامِه»[2]. فكلُّ هذه الأنواع تسمَّى «تكليمًا ما». وقد خصَّ ـ سبحانه وتعالى ـ موسى واصطفاه على البشر بكلامه له.

وأيضًا: فإن الله سبحانه حيثُ ذكرَ موسى ذكرَ تكليمَه له باسم التكليم الخاص دون الاسم العام، كقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ (ظ/ ١٩١أ) لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] بل ذَكَرَ تكليمَه له بأخصَّ من ذلك وهو تكليم خاص، كقوله:

---

(١) سقطت من (ظ ود).

(٢) أخرجه الطبراني ـ كما في «المجمع»: (٧/ ١٧٤) ـ والضياء في «المختارة»: (٨/ ٢٧٥) مرفوعًا إلى النبي ﷺ، قال الهيثمي: «في سنده من لم أعرفه» اهـ.

﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا ۝٥٢﴾ [مريم: ٥٢] فناداه وناجاه، والنداء والنِّجاء أخصُّ من التكليم؛ لأنه تكليمٌ خاصٌّ، فالنداءُ تكليمٌ من البعد يسمعه[1] المنادى، والنِّجاءُ تكليم من القرب.

وأيضًا: فإنه قد اجتمع في هذه الآية ما يمتنع معه حملُها على ما ذكره، وهو أنه ذكر الوحيَ المشتركَ، ثم ذكرَ عموم الأنبياء بعد محمد ونوح، ثم ذكر موسى بعَيْنه بعد ذِكْر النبيين عمومًا، ثم ذكرَ خصوص تكليمه، ثم أكَّدَه بالمصدر، وكلُّ من له أدنى ذوقٍ في الألفاظ ودلالتها على المعاني[2]؛ يجزم بأن هذا السياق يقتضي تخصيصَ موسى بتكليم لم يحصل لغيره، وأنه ليس «تكليمًا مَّا»، فما ذكره أبو (ق/١١٩ب) الحسين غيرُ حسنٍ، بل باطل قطعًا!! والذي غَرَّه ما اختاره سيبويه من حذف صفة المصدر وإرادتها، وسيبويه لم يذكر هذا في كلِّ مصدرٍ كان هذا شأنه، وإنما ذكر أن هذا مما[3] يسوغُ في الجملة، فإذا كان في الكلام ما يدل على إرادة التأكيد دون الصِّفة لم يقل سيبويه ولا أحدٌ: إنه موصوف محذوف يدلُّ على تقليله، كما إذا قيل: «صدَّقت الرسول تصديقًا وآمنتُ به إيمانًا»، أو قيل: «قاتَلَ فلانٌ مع رسول الله ﷺ قتالاً ونَصَره نصرًا»، و«بيَّن الرسولُ لأمته تبيينًا وأرشدهم إرشادًا وهداهم هدى»، فهل يقول سيبويه أو أحد: إن هذا يجوز أن يكون موصوفًا؟! والمراد: «تصديقًا مَّا وإيمانًا مَّا وتبيينًا مَّا وهدًى مَّا»!؟، فهكذا الآية والله الموفق للصواب.

---

(١) (ق): «بما يسمعه».

(٢) من (ق).

(٣) ليست في (ق).

قال السهيلي[1]: «وسألته عن العامل في المصدر إذا كان توكيدًا للفعل، والتوكيدُ لا يعمل فيه المؤكَّد، إذ هو [هو][2] في المعنى، فما العامل فيه؟.

فسكتَ قليلاً ثم قال: ما سألني عنه أحدٌ قبلك، وأرى أن العامل فيه ما كان يعمل في الفعل قبله لو كان اسمًا، لأنه لو كان اسمًا لكان منصوبًا بفعلت المتضمَّنة فيه.

ثمَّ عرضتُ كلامَه على نفسي وتأملتُ «الكتاب»، فإذا هو قد ذَهَل عما لوَّح إليه سيبويه في باب المصادر، بل صرَّح، وذلك أنه جعل المصدر المؤكد منصوبًا بفعلٍ هو التوكيد على الحقيقة، واخْتُزِل ذلك الفعل، وسدَّ المصدر الذي هو معموله مسدَّه، كما سدَّت «إياك» و«رُوَيْدًا» مسدَّ العامل فيهما، فصار التقدير: «ضربتُ ضربتُ ضربًا»، فـ«ضربتُ» الثانيةَ هي التوكيدُ على الحقيقة، وقد سدَّ «ضربًا» مسدَّها، وهو معمولها، وإنما يُقَدَّر عملُها فيه على أنه مفعول مطلق لا توكيد، هذا معنى قول صاحب «الكتاب» مع زيادة في الشرح، ومن تأمله هناك وجده كذلك.

والذي أقولُ به الآن قول الشيخ أبي الحسين؛ لأن الفعل المختزل معنى، والمعاني لا يؤكَّد بها وإنما يؤكَّد بالألفاظ[3]، وقولك: «ضربت» فعل مشتق من المصدر، فهو يدل عليه، فكأنك قلت: «فعلت الضربَ»، فضربت يتضمَّن (المصدر)[4] ولذلك تضمره، فتقول: «من كذبَ فهو شر له»، وتقيده بالحال، نحو: «قمنا سريعًا»، فسريعًا حال من

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٥٨). والمسؤول ابن الطراوة.

(٢) من «المنيرية».

(٣) (ق): «يوكِّدها الألفاظ».

(٤) في «النتائج»: «يتضمَّن الضرب المفعول».

القيام، فكما جاز أن تقيده بالحال وأن تكني عنه [بهو] جازَ أيضًا أن تؤكده بـ«ضربًا»، كأنك قلت: «ضربًا ضربًا»، ونصب «ضربًا» المتضمَّن «ضربًا»[1] المصرَّح به، وبه يعمل في الثاني بمعنى «فعلت»، كما كان ذلك في المفعول المطلق إذا قلت: «ضربت ضربًا شديدًا»، أي: فعلت ضربًا شديدًا، (ق/١٢٠أ) وليس المؤكد كذلك، إنما ينتصب كما ينتصب «زيدًا» الثاني في قولك: «ضربت[2] زيدًا زيدًا» مكررًا، انتصبَ من حيث كان هو الأول لا أنك أضمرتَ له فعلاً (ظ/٩١ب)، فتأمله». تم كلامُه.

ثم قال[3]:

فصلٌ

فيما يؤكَّد من الأفعال بالمصادر وما لا يؤكَّد

قد أشرنا إلى أن الفعل[4] قسمان: خاص وعام، فالعام: «فعلت» و«عملت»، و«فعلت» أعمّ؛ لأن «عملت» عبارة عن حركات الجوارح الظاهرة مع دءوب، ولذلك جاء على وزن «فَعِل» كتَعِب ونَصِب، ومن ثَمَّ لم تجدها يخبر بها عن الله ـ سبحانه ـ إلا أن يَرِدَ بها سمعٌ، فيُحمل على المجاز المحض، ويُلتمس له التأويل.

قلت[5]: وقد ورد قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ

---

(١) (ق): «ضربك...»، و(ظ ود) سقط منها: «المتضمِّن ضربًا».
(٢) من قوله: «ضربًا شديدًا...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٦٠).
(٤) (ق): «الفعل المؤكد».
(٥) التعليق لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

﴿أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا﴾ [يس: ٧١] وقد تقدم[1] له كلام أن اليدَ صفة أخصّ من القدرة والنعمة، كما هو مذهب أبي الحسن الأشعري ـ رحمه الله ـ، ونصر هو ذلك المذهب وارتضاه، وعلى هذا فلا تأويل في الآية، بل هي على حقيقتها على قوله، وأما الدَّءوب والنصب وإثبات الجارحة فمن خصائص العبد، والله تعالى مُنَزَّه عن ذلك كلّه متعالٍ عنه. وخصائص المخلوقين لا يجوز إثباتها لربِّ العالمين، بل الصفة المضافة إليه لا يلحقه فيها شيءٌ من خصائصهم، فإثباتها له كذلك لا يحتاج معه إلى تأويل، فإن اللهَ ليسَ كمثله شيءٌ، وقد تقدَّم أن خصائصَ المخلوقين غير داخلة في الاسم العامِّ، فضلاً عن دخولها في الاسم الخاص المضاف إلى الربِّ، وأنها لا يدلُّ اللفظ عليها بوضعه حتى يكون نفيها عن الربِّ تعالى صرفًا للفظ عن حقيقته. ومن اعتقدَ دخولَها في الاسم المضاف إلى الربِّ ثم توسَّل بذلك إلى نفي[2] الصفة عنه، فقد جمعَ بين التشبيه والتعطيل، وأما من لم يُدْخلها في مسمَّى اللفظ الخاص، ولا أثبتَها للموصوف فقوله مَحْض التنزيه، وإثبات ما أثبته الله لنفسه، فتأمل هذه النكتة وَلْتكن منك على ذُكْر في باب الأسماء والصفات، فإنها تُزيل عنك الاضطراب والشبهة، والله الموفق للصواب.

عاد كلامُه، قال: «إذا ثبت هذا «ففعلت» وما كان نحوها من الأحداث العامة الشائعة لا تؤكَّد بمصدر؛ لأنها في الأفعال بمنزلة شيءٍ وجسم في الأسماء، فلا يؤكَّد؛ لأنه لم يثبت له حقيقة[3] معينة

---

(١) (٢/٣٩٧ ـ ٣٩٨).

(٢) (ق): «نفي بدل».

(٣) «له حقيقة» سقطت من (د).

عند المخاطب، وإنما يؤكد ما ثبتت حقيقته، والمخاطَب أحوج إلى ذكر المفعول المطلق الذي تقعِ به الفائدة منه إلى توكيد «فعلت»، فلو قلت له: «فعلتُ فعلتُ»، وأكدته بغاية ما يمكن من التوكيد، (ق/ ١٢٠ب) ما كان الكلام إلا غير مفيد! وكذلك لو قال: «فعلتُ فِعلاً» على التوكيد؛ لأن المصدرَ الذي كنتَ تؤكد به ـ لو أكدت ـ قياسُه أن يكون مفتوح «الفاء» لأنه ثلاثي، والمصدر الثلاثي قياسه فتح فائه، كما أن فعله كذلك».

قلتُ[1]: هذا ليس على إطلاقه، فإن «فعلت» إذا أُريد بها الفعل العام الذي لم تتحصل حقيقتُه عند المخاطَب امتنع تأكيدُها، بل مثل هذا لا يقع في[2] التخاطُب، وأما إذا أُريدَ بها فعل خاص قد تحصَّلت حقيقته وتميزت عندهما، كما إذا قال له: «أنتَ فعلت هذا»، وأشار إلى فعلٍ معين، فإنه إذا أكد الفعل وقال: «فعلتُ فعلتُ»، كان الكلام مفيدًا أبلغ فائدة، وهذا إنما جاء من حيث كانت «فعلت» مرادًا بها الحديث الخاص. وأكثر ما يجيء «فعلت» في الخطاب كذلك، فتأمله.

قال[3]: «إذا ثبت هذا؛ فلا يقع بعد «فعلت» إلا مفعول مطلق، إما من لفظها فيكون عامًّا، نحو: «فعلت فِعلاً حَسَنًا»، ومن ثَمَّ جاء مكسور الفاء لأنه كالطِّحْن والذِّبْح، ليس بمصدر اشْتُق منه الفعل، بل هو مشتق من «فعلت». وإما أن يكون خاصًّا نحو: «فعلت ضربًا»، «فضربًا» أيضًا مفعول مطلق من غير لفظ «فَعل» فصار «فعلت فِعلاً»

---

(١) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

(٢) (ق ود): «إلا في».

(٣) أي: السهيلي ـ رحمه الله ـ.

كطحنت (ظ/١٩٢أ) طِحْنًا، و«فعلت ضربًا» كطحنتُ دقيقًا.

فإن قيل: ألم يجيزوا في «ضربت ضربًا» و«قتلتُ قتلاً» أن يكون مفعولاً مطلقًا، فلِمَ لم يكن مكسور الأول إذا كان مفعولاً مطلقًا، ومفتوحًا إذا كان مصدرًا مؤكَّدًا؟.

قيل: «حدِّث حديثين امرأةً»[1]، ألم يقدم في أول الفصل أنه لا يعمل في «ضربًا» إذا كان مفعولاً مطلقًا إلا معنى «فعلت» لا لفظ «ضربت»، فلو عمل فيه لفظ «ضربت» لقلت: «ضِرْبًا» بالكسر، كطِحْن، وهو محال؛ لأن الضرب لا يضرب، ولكنك إذا اشْتَقَقْت له اسمًا من «فعلت» التي هي عاملة فيه على الحقيقة فقلت: هو فِعْل، وإن اشْتَقَقْتَ له اسمًا من «ضربت» التي لا يعملُ لفظُها فيه، لم يجز أن يجعلها كالطِّحْن والذِّبْح؛ لأن الاسم القابل لصورة الفعل إنما يشتق لفظه من لفظ ما عمل فيه، فثبت من هذا كله أن «فَعَلت» و«عملت» استغنى بمفعولها المطلق عن مصدرها؛ لأنها لا تتعدَّى إلا إلى حدث، وذلك الحدث يشتق له اسم من لفظها، فيجتمع اللفظ والمعنى، ويكون أقوى عند المخاطَب من[2] المصدر الذي يُشْتَق منه الفعل، ولذلك لم يقولوا: «صنعت صَنْعًا» بفتح الصاد، ولا: «عَمِلت عَمْلاً» بسكون الميم، ولا «فَعَلت فَعْلاً» بفتح الفاء، استغناء عن المصادر (ق/١٢١أ) بالمفعولات المطلقة؛ لأن العملَ مثل: القَنَص والنَّفَض، والصُّنع مثل: الدُّهن والخُبْز، والفِعْل مثل: الطِّحْن، وكلها[3] بمعنى المفعول، لا بمعنى المصدر الذي اشْتُقَّ منه الفعل.

---

(١) انظر: «مجمع الأمثال»: (١/ ٣٤٢).

(٢) (ق): «و».

(٣) «النتائج»: «فكأنها».

وجميع هذه الأفعال العامة لا تتعدَّى إلى الجواهر والأجسام إلا أن يُخْبَر بها عن خالقها، وإنما يتعدَّىٰ إلى الجواهر بعضُ الأفعال الخاصة، نحو: «ضربت زيدًا»، فهو مضروب على الإطلاق، وإن اشتققت له من لفظ «فعلت» مفعول به، أي: فُعِلَ به الضربُ ولم يُفْعَل هو جاز.

وأما: «حَلمت في النوم حُلْمًا» فهو بمنزلة: «فعلت وصنعت» في اليقظة؛ لأن جميع أفعال النوم تشتمل عليها «حَلَمت»، وكأنَّ جميع أفعال اليقظة يشتمل عليها «فعلت»، فمن ثَمَّ لم يقولوا: «حَلْمًا» بوزن «ضَرْبًا»؛ لأن «حَلمت» مُغنية عن المصدر كما كانت «فعلت» مُغنية عنه، وإنما مطلوبُ المخاطب معرفةُ المحلوم والمفعول، فلذلك قالوا: «حُلْمًا»، ولذلك جمعوه على: «أحلام وحُلُوم»؛ لأن الأسماء هي التي تُجْمَع وتثنى، وأما الفعل، أو ما فائدته كفائدة الفعل من المصادر[1] فلا تُجمع ولا تُثَنَّى، وقولهم: إنما جُمِعت الحلومُ والأشغال لاختلاف الأنواع، بل يقال لهم: [وهل][2] اختلفت الأنواع إلا من حيث كانت بمثابة الأسماء المفعولة؟ ألا ترى أن «الشُّغل» على وزن «فُعْل» كالدُّهن، فهو عبارة عما يَشتغل المرءُ به[3]، فهو اسم مشتقٌّ من الفعل وليس الفعل مشتقًّا منه، إنما هو مشتق من «الشَّغَل»، والشَّغْل هو المصدر، كما أن «الجَعْل والجُعْل» كذلك. فعلى هذا ليس «الأشغال» و«الأحلام» بجمع المصدر، وإنما هو جمع اسم، والمصدر على الحقيقة لا يجمع؛ لأن المصادر كلها جنس

---

(١) من قوله: «كما كانت. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) في الأصول: «ولم» والمثبت من «النتائج».

(٣) الأصول: «عنه» والمثبت من «النتائج».

واحد، من حيث كانت عبارة عن حركة الفاعل، والحركة تماثل الحركة ولا تخالفها بذاتها، ولولا «هاء» التأنيث في الحركة ما ساغ جمعُها، فلو نطقت العربُ بمصدر «حَلَمت» الذي اسْتُغني عنه بالحُلْم، وبمصدر «شكرت» الذي استغنى [عنه][(١)] بالشكر لما جاز جمعه؛ لأن اختلاف الأنواع ليس راجعًا إليه، وإنما هو راجع إلى المفعول المطلق.

ألا ترى أن الشكر عبارة عما يكافأ به المنْعِم من ثناء أو فعل، وكذلك نقيضه ـ وهو الكفر ـ عبارة عما يُقابَل به المنْعِم[(٢)] من جَحْد وقُبْح فعل، فهو مفعول مطلق لا مصدر اشتُقَّ منه الفعل، إلا أن «الكفر» يتعدَّى بالباء لتضمُّنه معنى التكذيب، و«شكرت» (ق/١٢١ب) يتعدَّى باللام، التي هي لام الإضافة؛ لأن المشكورَ في الحقيقة هي النعمة، وهي مضافة إلى المنعم، (ظ/٩٢ب) وكذلك المكفور في الحقيقة هي النعمة، ولكن كفرها تكذيب وجَحْد، فلذلك قالوا: «كفر بالله» و«كفر نعمتَه» و«شكر له» و«شكر نعمتَه».

وإذا ثبتَ أن الشكرَ من قولك: «شكرت شُكرًا» مفعول مطلق، وهو مختلف الأنواع؛ لأن مكافأة النعم تختلف، جازَ أن يُجمع كما جُمع «الحُلْم والشُّغل»، فيُحْمل قوله ـ سبحانه ـ حكايةً عن المخلصين من عباده: ﴿لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝٩﴾ [الإنسان: ٩] أن يكون جمعًا لـ«شكر»، وليس كالقعود والجلوس؛ لأنه متعد، ومصدر المتعدي لا يجيءُ على «الفعول»[(٣)].

---

(١) سقطت من (ظ ود)، و(ق): «به».

(٢) (ق): «المنعم عليه» وهو خطأ.

(٣) (ظ ود): «لا يجيء مصادرها على المفعول»!.

قلت[١]: الصحيح أنه مصدر جاءَ على «الفعول»؛ لأن مقابله وهو الكُفْر والجَحْد والنفار تجيء مصادرها على «الفعول»[٢]، نحو: كُفُور وجُحُود ونُفُور، ويبعد كلَّ البعد أن يراد بالكفور جمع الكُفْر، والكفر لا يُعْهَد جمعُه في القرآن قطّ ولا في الاستعمال، فلا يُعرف في التخاطب: «أكفار وكفور»، وإنما المعروف الكفر، والكُفْرانُ والكفورُ، مصادرُ ليس[٣] إلا، فحَسَّن مجيء الشكور على الفعول حمله على مقابله، وهو كثير في اللغة، وقد تقدَّم الإشارة إليه، وحتى لو كان الشكور سائغًا استعماله جمعًا[٤]، واحتمل الجمع والمصدر، لكان الأليق بمعنى الآية المصدر لا الجمع؛ لأن اللهَ تعالى وصفهم بالإخلاص، وأنهم إنما قصدوا بإطعام الطعام وجهه، ولم يريدوا من المطعَمِين جزاءً ولا شكورًا، ولا يليق بهذا الموضع أن يقولوا: لا نريد منكم أنواعًا من الشكر وأصنافًا منه، بل الأليق بهم وبإخلاصهم أن يقولوا: لا نريد منكم شُكرًا أصلاً، فينفوا إرادة نفس هذه الماهيَّة منهم، وهو أبلغ في قصد الإخلاص من نفي[٥] الأنواع، فتأمله فإنه ظاهر، فلا يليق بالآية إلا المصدر، وكذلك قوله تعالى: ﴿لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴿٦٢﴾﴾ [الفرقان: ٦٢] إنما هو مصدر، وليس بالمعهود البيِّن جمع الشُّكر على الشُّكُور واستعماله كذلك، كما لم يُعْهد ذلك في الكفور.

عاد كلامه[٦] قال: «ويزيدُ هذا وضوحًا قولهم: «أحببت حبًّا»،

---

(١) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.
(٢) من قوله: «قلت...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٣) سقطت من (ق).
(٤) سقطت من (ق).
(٥) تحرّفت في (ق).
(٦) «النتائج»: (ص/ ٣٦٤).

فالحب ليس بمصدر لأحببت، إنما هو عبارة عن الشغل بالمحبوب، ولذلك جاء على وزنه مضمومَ الأول، ومن ثَمَّ جُمِع كما جُمِع الشُّغل، قال:

ثـلاثـةُ أحبـاب؛ فحـبٌّ عَـلاَقـةٍ   وحُبُّ تِمِلَّاق، وحبٌّ هو القتل[1]

فقد انكشف لك بقولهم: «أحببتُ حبًّا» ولم (ق/ ١٢٢أ) يقولوا: «إحبابًا» استغناءً بالمفعول المطلق الذي هو أَفْيَد عند المخاطب من «الإحباب»، أَنَّ «حلمت حُلْمًا»، و«شكرت شكرًا»، و«كفرَ كُفرًا»، و«صَنَع صُنْعًا»، كلّها واقعة على ما هو اسم للشيء المفعول وناصبة له نَصْب المفعول المطلق. وهو في هذه الأفعال أجدر أن يكون كذلك؛ لأنها أعم من «أحببت»؛ إذ الشكرُ واقعٌ على أشياءَ مختلفة، وكذلك الكفر والشُّغل والحُلم، وكلما كان الفعل أعم وأشيع لم يكن لذكر مصدره معنًى، وكان «فَعَل ويَفْعل» مُغْنيًا عنه، ولولا كَشْف الشاعر لاختلاف أنواع «الحب» ما كِدْنا نعرف ما فيه من العموم، ولكنه لما فيه من العموم، وأنه في معنى «الشّغل» صار «أحببت» كشغلت، وصار الحب كالشغل. ولو قال: «إحبابًا» لكان بمنزلة: «شَغَلت شَغلاً» بفتح الشين، ألا ترى أنهم لا يجمعون من المصادر ما كان على وزن الإفعال نحو: الإكرام، وعلى وزن الانفعال، والافتعال، [والتفعيل][2] ونحوها، إلا أن يكون محدودًا كالتَّمْرة من التمر.

وأما جمعه لاختلاف الأنواع فلا اختلاف أنواع فيه، إنما اختلاف

---

(١) البيت في «اللسان»: (١٠/ ٣٤٧) بلا نسبة.

(٢) في الأصول: «والفعل»، والمثبت من «النتائج».

الأنواع فيما كان اسمًا مشتقًّا من الفعل اسْتُغنيَ به عن المصدر لخصوصه وعموم المصدر، وذلك لا تجده في الثلاثي إلا على وزن «فُعْل» أو «فَعَل» (ظ/١٩٣أ) أو «فِعْل» ألا ترى أنهم لا يجمعون [«الفرَق» و«الحذَر»، ولا شيئًا من ذلك الباب][١] نحو: «الرَّمَد[٢] والخَدَر والخَفَش والبَرَص والعَمَىٰ، وبابه».

قلت[٣]: فِعْل الحب فيه لغتان «فَعَل وأفعل» وقد أنشدَ في «الصحاح»[٤] بيتين على اللغتين وهما:

أُحِبُّ أبا مروانَ من أَجْلِ تمرهِ وأعلمُ أنَّ الحبَّ بالمرءِ أرفقُ

ووالله لــولا تمــرُهُ مــا حَبَبْتُــه وكان عِياضٌ منه أدنى ومشرقُ

هكذا أنشده المبرّد[٥]، والذي في «الصحاح»:

* ولا كانَ أَدْنى مِن عبيد ومشرقِ *

بالإقواء[٦]، والبيتان لغيلان بن شجاع النهشلي وهو عربيٌّ فصيح، وإذا ثبتَ أنهما لغتان في «أحببته حبًّا فأنا له مُحِب وهو محبوب» على تداخل اللغتين، فأتوا في المصدر بمصدر الثلاثي كالشُّكر والشُّغل، واستعملوا من الفعلين الرباعي في غالب كلامهم، حتى كأنهم هجروا الثلاثي، وأتوا بمصدره حتى كأنهم هجروا الرباعي، فلما جاؤوا إلى

---

(١) ما بين المعكوفين من «النتائج».
(٢) (ظ ود): «نحو: الحذر والرمد. . .».
(٣) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ، وانظر «روضة المحبين»: (ص/١٨).
(٤) (١/ ١٠٥).
(٥) في «الكامل»: (١/ ٤٣٨)، وانظر: «الخزانة»: (٩/ ٤٢٩).
(٦) الإقواء: تغير حركة الرَّوِيّ.

اسم الفاعل أتوا بالاسم من الرُّباعي حتى كأنهم لم ينطقوا بالثلاثي، فقالوا: «محب»، ولم يقولوا: «حابٌّ» أصلاً، وجاؤوا إلى المفعول فأتوا به من الفعل الثلاثي في الأكثر، فقالوا: (ق/ ١٢٢ب) «محبوب»، ولم يقولوا: مُحَب إلا نادرًا كما قال[١]:

ولقد نزلتِ فلا تظنِّي غيرَه ... مِنِّي بمنزلةِ المُحَبِّ المُكْرَمِ

فهذا من «أحببت» كما أن المحبوب من «حببت»، ثم استعملوا لفظ الحبيب في المحبوب أكثر من استعمالهم إياه في المُحِب مع أنه يُطلق عليهما، فمن مجيئه بمعنى المفعول قول ابن الدمينة[٢]:

وإن الكثيبَ الفردَ من جانبِ الحِمَى ... إلـيَّ وإنْ لـم آتِـهِ لحبيـبُ

أي: لمحبوب.

ومن مجيئه للفاعل، قول المُخَبَّل[٣]:

أَتهجرُ ليلى للفراقِ حَبِيْبَها ... وما كان نَفْسًا بالفراقِ تِطِيْبُ

فهذا بمعنى: محبها، وربما قالوا للحبيب: حِب، مثل: خِدْن، فخِدْن وخَدِين مثل: حِبّ وحَبِيب. وإذا ثبت هذا فقوله رحمه الله: «الحب ليس بمصدر لأحببت إنما هو عبارة عن الشغل بالمحبوب»؛ ليس الأمر كما قال! بل هي مصدر للثلاثي أَجْرَوه على الفعل الرباعي

---

(١) البيت لعنترة في معلّقته، «ديوانه»: (ص/ ١٥).

(٢) (ق): «ابن الزبير» وهو خطأ.

والبيت ضمن قصيدة بائية في «حماسة أبي تمام»: (٢/ ١١٣).

(٣) في المطبوعة: المجنون، والبيت في «الخصائص»: (٢/ ٣٨٤)، و«شرح شواهد الإيضاح» للقيسي (١/ ٢٤٩)، و«لسان العرب» مادة حبب، و«شرح الكافية» لابن مالك: (٢/ ٧٧٨).

استغناء به عن مصدره، وهذا لكثرة ولوع[1] أنفسهم بالحب وألسنتهم به استعملوا منه أخفَّ المصدرين استغناء به عن أثقلهما.

وأما مجيئه بالضم دون الفتح؛ فَلِسِرٍّ في ذلك، وهو قوة هذا المعنى وتمكُّنه من نفس المحِبِّ وقهره وإذلاله إياه، حتى إنه ليذل الشجاع الذي لا يذل لأحد فينقهر لمحبوبه ويستأسر له، كما هو معروف في أشعارهم ونثرهم، وكما يدل عليه الوجود، فلما كان بهذه المثابة أَعْطوه أقوى الحركات وهي الضمة، فإن حركة الحب أقوى الحركات فأعطوا أقوى حركات المتحرك أقوى الحركات اللفظية؛ ليتشاكل اللفظُ والمعنى، فلهذا عَدَلوا عن قياسِ مصدره وهو الحب إلى ضَمِّه.

وأيضًا: فإنهم كرهوا أن يجيئوا بمصدره على لفظ «الحب» الذي هو اسم جنس للحبة[2]، ولم يكن بُد من عدولهم إما إلى الضم أو إلى الكسر، وكان الضم أولى لوجهين؛ أحدهما: قوته وقوة الحب. الثاني: أن في (ظ/٩٣ب) الضمة من الجمع ما يوازي ما في معنى الحب من جمع الهِمَّة والإرادة على المحبوب، فكأنهم دلَّوا السامعَ بلفظه وحركته وقوته على معناه.

وتأمل كيف أتوا في هذا المسمى بحرفين:

أحدهما: الحاء التي هي من أقصى الحلق، فهي مَبْدأ الصوت، ومخرجها قريبٌ من مخرج الهمزة من أصل الصدر الذي هو (ق/١٢٣أ) معدن الحب وقراره.

---

(١) (ق): «وقوع».

(٢) (ظ): «للمحبة»، و(ق): «المحبة» والصواب ما أثبته.

ثم قرنوها بـ«الباء»[1] التي هي من الشفَتَين، وهي آخر مخارج الصوت ونهايته، فجمع الحرفان بدايةَ الصوت ونهايته، كما اشتمل معنى الحبِّ على بداية الحركة ونهايتها، فإن بداية حركةِ المحبِّ من جهة محبوبه، ونهايتها الوصول[2] إليه، فاختاروا له حرفين هما بداية الصوتِ ونهايته، **فتأمل هذه النكت البديعة تجدها ألطف من النسيم، ولا تَعْلَق إلا بذهنٍ يناسبها لطافةً ورِقَّةً**.

فقل لكثيفِ الطبعِ وَيْحك ليسَ ذا بِعُشِّكَ فأَدْرُج[3] سالمًا غيرَ غانِمِ

واشتقاقه في الأصل من الملازمة والثبات من قولهم: «أحبَّ البعير فهو محب» إذا برك[4] فلم يَثُر، فقال[5]:

حُلْتَ عليه بالقَطِيْعِ ضَرْبًا ضربَ بعيرِ السُّوءِ إِذْ أَحَبَّا

فلما كان المُحِب ملازمًا لذكر محبوبه، ثابتَ القلب على حُبه [مقيمًا][6] عليه، لا يروم عنه انتقالاً ولا يبغي عنه زوالاً، قد اتخذ له في سويداء قلبه وطنًا وجعله له سكنًا:

تزولُ الجبالُ الراسياتُ وقَلْبُه على العهدِ لا يلوي ولا يتغيرُ

فلذلك أَعْطَوه هذا الاسم الدال على الثبات واللزوم، ولما جاؤوا

---

(١) وهو الحرف الثاني.

(٢) (ظ ود): «إلى الوصول».

(٣) من أمثال العرب قولهم: «ليس هذا بعشك فأدرجي» يُضرب لمن يرفع نفسَه فوق قدره. انظر: «مجمع الأمثال»: (٢/ ١٨١).

(٤) (ق): «نزل».

(٥) هو: أبو محمد الفقعسي، كما في «اللسان»: (١/ ٢٩٢) وفيه: «بالقفيل» وهو السوط، والقطيع: السوط ـ أيضًا ـ.

(٦) في (ظ وق): «متيمًا» والمثبت من (د).

إلى المحبوب أعطوه في غالب استعمالهم لفظ: «فَعِيل» الدال على أن هذا الوصف، وهو كونه متعلَّق الحب أمر ثابت له لذاته، وإن لم يُحب فهو حبيب، سواء أَحَبَّه غيره أم لا، وهذا[1] الوزن موضوع في الأصل لهذا المعنى كـ«شريف» وإن لم يشرفه غيره، وهو من بِناء الأوصاف الثابتة اللازمة، كطويل وقصير وكريم وعظيم وحليم وجميل وبابه، وهذا بخلاف «مفعول»، فإن حقيقته لمن تعلَّق به الفعل ليس إلا كـ«مضروب» لمن وقع عليه الضرب، «ومَقْتول ومَأْكول» وبابه، فهجروا في أكثر كلامهم لفظ «محبوب» لما يُؤْذِن من أنه الذي تعلَّق به الحبُّ فقط، واختاروا له لفظ «حَبيب» الدال على أنه حبيب في نفسه، تعلَّقَ به الحبُّ أم لا، ثم جاؤوا إلى من قام به الحبُّ فأعطوه لفظة «مُحِب» دون «حابٍّ» لوجهين:

أحدهما: أن الأصل هو الرباعي والنطق به أكثر، فجاءَ على الأصل.

الثاني: أن حروفَه أكثر من حروف «حابّ»، والمحل محل تكثير لا محل تقليل[2].

فتأمل هذه المعاني التي لا تجدها في كتاب، وإنما هي رَوْضة أُنُف مَنَحَ العزيزُ الوهاب فَهْمَها وله الحمدُ والمنة، وقد ذكرنا من هذا وأمثاله في كتاب «التحفة المكية» ما لو وجدناه لغيرنا (ق/١٢٣ب) لأعطيناه حقَّه من الاستحسان والمدح، ولله الفضل والمنة.

وأما جَمْع الشاعر له على: «ثلاثة أحباب»؛ فلا يخرجه عن كونه

---

(١) من قوله: «الوصف، وهو...» ساقط من (د).

(٢) «والمحل محل تكثير لا محل تقليل» ساقط من (ق).

مصدرًا؛ لأنه أراد أن الحب ثلاثة أنواع وثلاثة ضُروب، وهذا تقسيم للمصدر نفسه، وهو تقسيم صحيح، فإن للحب بداية وتوسطًا ونهاية، فذكر الشاعر الأقسام الثلاثة، فحُبُّ البداية هو: حب العلاقة وسُمِّيَ علاقةً لتعلُّق القلب بالمحبوب، قال الشاعر[1]:

أعـلاقـةً أمَّ الـوليـدِ بعـدمـا   أفنانُ رأسِكِ كالثَّغامِ المُخْلِس

والحب المتوسِّط، هو: (ظ/١٩٤أ) حُبُّ التملُّق وهو التذلُّل والتواضع للمحبوب، والانكسار له، وتتبُّع مواقع رضاه، وإيقاعها على ألطف الوجوه، فهذا هو التملُّق، وهو إنما يكون بعد تعلُّق القلب به.

والحب الثالث: هو الذي يأسِر[2] القلبَ ويصطلم العقلَ ويُذْهِب اللبَّ ويمنع القرارَ. وهذه المحبة تنقطع دونها العبارة، وتمتنع إليها الإشارة، ولي فيها من أبياتٍ[3]:

وما هي إلا الموتُ أو هو دونَها   وفيهـا المنـايـا يَنْقلبـن أَمَـانِيـا

فقد بان لك أن الشاعرَ إنما أرادَ جَمْع الحب الذي هو المصدر باعتبار أنواعه وضروبه. ولنقطع الكلامَ في هذه المسألة، فمن لم يَشْبع من هذه الكلمات ففي «كتاب التحفة» أضعاف ذلك، والله الموفق.

عاد كلامه[4] قال: «فإن قيل: فقد قالوا: «سَقَم وأسقام»، والسَّقَم مصدر لسَقِمَ، فهذا جمعٌ لاختلافِ الأنواع؛ [لا] لأنه اسم كما ذكرت.

---

(١) هو: المرار بن سعيد الفقعسي، والبيت من شواهد «الكتاب»: (١/ ٦٠)، وانظر: «الخزانة»: (١٠/ ٢٣٠، ١١/ ٢٣٢).

(٢) (ظ): «باشر» وأهملت في (د).

(٣) لم أقف على شيءٍ منها في كتبه الأخرى.

(٤) أي السهيلي في «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٦٥).

قيل: هذه غفلة! أليس قد قالوا: «سُقْم» بضمِّ السين، فهو عبارة عن الداء الذي به يسقم الانسان، فصار كالدُّهن والشُّغل، وهو في ذاته مختلف الأنواع، فجُمِع.

وأمَّا المرض فقد يكون عبارة عن السُّقم والعِلة، فيُجْمع على «أمراض»، وقد يكون مصدرًا، كقولك: مرض، فلا يجمع.

فإن قيل: تفريقك بين الأمرين(١) دعوى، فما دليلها؟.

قلنا: قولك: «عَرِق يعرق عرقًا» لا يخفى على أحد أنه مصدر عرق، والعَرَق الذي هو جسم سائل مائع سائل من الجسد، لا يخفى على أحدٍ أنه غير «العَرَق» الذي هو المصدر، وإن كان اللفظ واحدًا، فكذلك «المرض» يكون عبارةً عن المصدر وعبارة(٢) عن «السقم» والعلَّة، فعلى هذا تقول: «تصبَّب زيدٌ عرقًا» فيكون له إعرابان؛ تمييز ـ إذا أردت المائع ـ، ومفعول من أجله أو مصدر مؤكِّد ـ إذا أردت المصدر ـ، وكذلك: «دميت إصبعي دمًا» إذا(٣) أردت المصدر فهو [الدَّمَى](٤) مثل العَمَى، وإن أردت الشيء المائع فهو «دم» مثل: «يد»، وقد يُسمَّى المائع بالمصدر، قال(٥):

فَلَسْنا على الأعقابِ تَدْمَى كُلُوْمُنا ... ولكنْ عَلى أقدامنا تَقْطُرُ الدَّما

فهذا (ق/١٢٤أ) مقصور كالعصا، وعليه قول الآخر:

---

(١) من قوله: «السُّقم والعلة...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) (ق): «ويكون عبارة».

(٣) «دما» ليست في (ق) وفيها: «إذا»، و(د): «وأما إذا».

(٤) سقطت من الأصول، والاستدراك من «النتائج».

(٥) البيت لحُصَين بن حمام المرِّي، انظر «حماسة أبي تمام»: (١/ ١١٤)، ووقع في الأصول: «على أعقابنا..» وهو خطأ.

* جَرَى الدَّمَيان بالخَبَر اليقينِ[1] *

فصل[2]

ومن حيث امتنع أن يؤكَّد الفعل العامُّ بالمصدر لشيوعه ـ كما يمتنع توكيد النكرة لشيوعها، وأنها لم تَثْبت لها عينٌ ـ لم يَجُز أن يخبر عنه كما لا يخبر عن النكرة، لا تقول: من فعل كان شرًّا له، بخلاف: من كذب كان شرًّا له؛ لأن «كذب» فعل خاصٌّ فجاز الإخبار عما تضمَّنه من المصدر، ومن ثمَّ لم يقولوا: «فعلت سريعًا» ولا: «عملت طويلاً»، كما قالوا: «سِرت سريعًا» و«جلست[3] طويلاً» على الحال من المصدر كما يكون الحال من الاسم الخاص ولا يكون من النكرة الشائعة.

فإن قلت: اجعله نعتًا للمفعولِ المطلق، كأنك قلت: «فعلتُ فعلاً سريعًا»، و«عملت عملاً كثيرًا».

قيل: لا يجوز إقامة النعت مقام المنعوت إلا على شروط مذكورة في موضعها، فليس قولهم: «سرت سريعًا» نعتًا لمصدر نكرة محذوفة، إنما هو حال من مصدر في حكم المعرفة بدلالة الفعل الخاص عليه، فقد استقام المِيْسم[4] للناظر في فصول هذه المسألة، واستتبَّ القياسُ فيها من كلِّ وجه.

فإن قيل: فما قولكم في «عَلِمت عِلمًا»، أليس هو مصدرًا لعلمت،

---

(١) عجز بيتٍ لعلي بن بدال بن سليم، وصدره:

* فلو أنَّا على جُحْرٍ ذُبِحْنا *

انظر: «الخزانة»: (٧/ ٤٨٢)، والبيت في «الأغاني»: (٢٤/ ٢٥٤) بلا نسبة.

(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٦٧).

(٣) (ق): «فعلت»، و(د): «حصلت».

(٤) باليا: العلامة. وبالنون ـ المنسم ـ أي: الطريق، وأصله خُفّ البعير.

فِلمَ جاء مكسور الأول كالطِّحْن والذِّبْح؟.

قيل: العلم يكون عبارةً عن المعلوم، كما تقول: (ظ/٩٤ب) «قرأتُ العلم»، وعبارة عن المصدر نفسه الذي اشتُقَّ منه «علمت»، إلا أن ذلك المصدرَ مفعولٌ لعلمت؛ لأنه معلوم بنفس العلم، لأنك إذا عَلِمت الشيءَ فقد علمتَه، وعلمتَ أنك علمته بعلم واحد؛ فقد صار العلم معلومًا بنفسه، فلذلك جاء على وزن «الطِّحْن والذِّبْح»، وليس له نظيرٌ في الكلام إلا قليل، لا أعلم فعلًا يتناول المفعول ويتناول نفسه إلا العلم والكلام؛ لأنك تقول للمخاطَب: «تكلم» فيقول: «قد تكلمت»، فيكون صادقًا وإن لم ينطق قبل ذلك. ولهذا قال النبي ﷺ للأعرابي لما قال له: يا ابنَ عبدالمطلب: «قد أَجَبْتُك»[1]، فكان «قد أجبتك» جوابًا وخبرًا عن الجواب، فتناول القول نفسه، ولذلك تعبدنا في التلاوة أن نقول: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] لأن «قل» أمر يتناول ما بعدَه ويتناول نفسه، فمن ثَمَّ جاء مصدر «القول» على «القِيل»، كما جاء مصدر «علمت» على «العلم». وجاء أيضًا على «القال» وهو على وزن «القَبَض»؛ لأن القولَ قد يكون مقولًا[2] بنفسه، وجاء أيضًا على الأصل مفتوحَ الأول، وأما «العلم» فلم يجيء إلا مكسورًا مصدرًا كان أو مفعولًا؛ لأنه لا يكون أبدًا إلا معلومًا بنفسه، و«القول» بخلاف ذلك، قد يتناول نفسه في بعض الكلام، وقد لا يتناول إلا (ق/١٢٤ب) المفعول[3]، وهو الأغلب.

---

(١) في حديثٍ أخرجه البخاري رقم (٦٣)، ومسلم رقم (١٢) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «مفعولًا»!.

(٣) في بعض نسخ «النتائج»: «المقول».

وأما «الفكر» فليس باسمٍ عند سيبويه، ولذلك مَنَع من جمعه، فقال[1]: «لا يُجْمع الفكر علَى أفكار»، حَمَله على المصادر التي لا تجمع. وقد استهوى الخطباءَ والقصاصَ خلافُ هذا، وهو كالعلم لقُرْبه منه في معناه، ومشاركته له في محلِّه، وأما «الذكر» فبمنزلة العلم؛ لأنه نوع[2] منه.

فصل[3]

فيما يحدد من المصادر بالهاء، وفيه بقايا من الفصل الأول.

قد تقدمَ أنَّ الفعلَ لا يدل على مَصدره إلا مطلقًا غير محدود ولا منعوت، وأنك إذا قلت: «ضربته[4] ضربة»، فإنما هي مفعول مُطْلق لا توكيد؛ لأن التوكيد لا يكون في معناه زيادة على المؤكد، ومن ثَمَّ لا تقول: «سِيْر بزيد سريعة حسنة»، تريد: سِيرةً كذلك، ولا «قعدت طويلةً»؛ لأن الفعل لا يدل بلفظه على المَرَّة الواحدة، ومن ثَمَّ بطل ما أجازه النحَّاس[5] وغيرُه من قوله: «زيد ظننتها منطلق»، تريد: «الظِّنة»؛ لأن الفعل لا يدلُّ عليها.

وإذا ثبتَ هذا فالتحديدُ في المصادر ليس يطَّرد في جميعها، ولكن فيما كان منها حركة للجوارح الظاهرة ففيه يقع التحديدُ غالبًا؛

---

(١) في «الكتاب»: (٢/ ٢٠٠).
(٢) (ق): «ممنوع»!.
(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٦٩ ـ ٣٧٤)، وفي (د): «فائدة».
(٤) «النتائج»: «ضربت».
(٥) هو: أحمد بن محمد أبو جعفر المصري، العلامة النحوي، صاحب «إعراب القرآن» وغيره، ت (٣٣٨)، انظر: «إنباه الرواة»: (١/ ١٠١)، و«بغية الوعاة»: (١/ ٣٦٢).

لأنه مضارع للأجناس الظاهرة التي يقع الفرق بين الواحد منه[1] والجنس بـ«هاء التأنيث»، نحو: تمرة وتمر، ونخلة ونخل، وكذلك تقول: ضَرْبة وضَرْب.

وأما ما كان من الأفعال الباطنة نحو: عَلِم وحَذِر وفَرِق ووَجِل، أو ما كان طبعًا نحو: ظَرُف وشَرُف، لا يقال في شيءٍ من هذا: فَعْلَةٌ، لا يقال: فَهِم فَهْمة، ولا: ظَرُف ظَرْفة. وكذلك ما كان من الأفعال عبارة عن الكثرة والقِلَّة نحو: طال وقَصُر، وكبُرَ وصَغُر، وقلَّ وكَثُر، لا تقول فيه: فَعْلَة.

وأما قولهم: «الكَبْرَة في الهَرَم»، فعبارة عن الصِّفة وليست بواحدةٍ من الكبر، وكذلك الكثرة ليست كالضربة من الضرب؛ لأنك لا تقول: كَثُر كَثْرًا.

وأما: «حمدًا»؛ فما أحسبه يقال في تحديده: حَمْدة، كما يقال: مَدْحة، والفرق بينهما أن «حِمد» يتضمَّن الثناء مع العلم بما يُثْني به، فإن تجرَّدَ عن العلم كان مدحًا ولم يكن حمدًا، فكلُّ حَمْد مدح دون العكس، ومن حيث كان يتضمَّن العلم بخصال[2] المحمود جاء فعله على «حَمِد» بالكسر موازنًا لـ«عَلِم»، ولم يجيء كذلك «مدح»، فصار المدح في الأفعال الظاهرة كالضرب ونحوه (ظ/٩٥أ)، ومن ثَمَّ لم نجد في الكتاب ولا في السنة «حَمِد ربنا فلانًا»، وتقول: مدحَ الله فلانًا وأثنى على فلان، ولا تقول: حَمِد إلا لنفسه، ولذلك قال سبحانه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بلام الجنس المفيدة للاستغراق، فالحمد كلُّه له إما

---

(١) «النتائج» و(د): «فيه».

(٢) (ق): «بحال».

مُلْكًا وإما استحقاقًا، فَحَمْده لنفسه استحقاق، وحمدُ العباد له، (ق/ ١٢٥أ) وحمد بعضهم لبعض ملك له، فلو حَمِدَ هو غيرَه لم يَسُغ أن يقال في ذلك الحمد: ملك له؛ لأن الحمد كلامه، ولم يَسُغ أن يضاف إليه على جهة الاستحقاق وقد تعلَّقَ بغيره.

فإن قيل: أليس ثناؤه ومدحه لأوليائه إنما هو بما عَلِم، فلِمَ لا يجوز أن يُسمى حمدًا؟.

قيل: لا يُسَمَّى حمدًا على الإطلاق إلا ما يتضمن العلم بالمحاسن على الكمال، وذلك معدوم في غيره سبحانه، فإذا مَدَح فإنما يمدح بخصلةٍ هي ناقصة في حق العبد، وهو أعلمُ بنقصانها، وإذا حَمِد نفسَه حَمِدَ بما عَلِمَ من كمال صفاته.

قلت[1]: ليس ما ذكره من الفرق بين الحمد والمدح باعتبار العلم وعدمه صحيحًا، فإن كلَّ واحد منهما يتضمَّن العلم بما يحمد به غيره ويمدحه، فلا يكون مادحًا ولا حامدًا من لم يعرف صفات المحمود والممدوح، فكيف يصحّ قوله: «إن تجرد عن العلم كان مَدْحًا»، بل إن تجرَّد عن العلم كان كلامًا بغير علم، فإن طابقَ فصِدْقٌ وإلا فكَذِب.

وقوله: «ومن ثَمَّ لم يجيء في الكتاب والسنة: حمد ربنا فلانًا»، يقال: وأين جاء فيهما: «مدح الله فلانًا»، وقد جاء في السنة ما هو أخص من الحمد، وهو الثناء الذي هو تكْرار المحامد، كما في قول النبي ﷺ لأهل قُباء: «**ما هَذا الطهُوْر الذي أَثْنى اللهُ عليكُمْ بِهِ**»[2]؟،

---

(١) التعليق لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

(٢) أخرجه أحمد: (٣/ ٤٢٢)، وابن ماجه رقم (٣٥٥)، وابن خزيمة رقم (٨٣) =

فإذا كان قد أثنى عليهم، والثناءُ حَمْد متكرِّر، فما يمنع حمده لمن شاء من عباده؟!.

ثم الصحيح في تسمية النبيِّ ﷺ محمدًا: أنَّه الذي يحمده الله وملائكته وعباده المؤمنون. وأما من قال: الذي يحمده أهلُ السماء و[1] الأرض فلا ينافي حمد الله تعالى، بل حمد أهل السمٰوات والأرض له بعد حمد الله له، فلما حمده الله حمده أهل السمٰوات وأهل الأرض[2].

وبالجملة؛ لما[3] كان الحمد ثناءً خاصًّا على المحمود، لم يمتنع أن يحمدَ اللهُ من يشاءُ من خَلْقه كما يثني عليه، فالصواب في الفَرْق بين الحمد والمدح أن يقال: الإخبار عن محاسن الغير، إما أن يكون إخبارًا مجردًا من حُبٍّ وإرادة، أو مقرونًا بحبِّه وإرادته، فإن كان الأول؛ فهو المدح، وإن كان الثاني؛ فهو الحمد، فالحمد إخبار عن محاسن المحمود مع حُبه وإجلاله وتعظيمه، ولهذا كان خبرًا يتضمَّن الإنشاء، بخلاف المدح فإنه خبر مجرَّد، فالقائل إذا قال: «الحمد لله»، أو قال: «ربنا لكَ الحمد» تضمَّن كلامه الخبر عن كلِّ ما يحمد عليه ـ تعالى ـ باسمٍ جامع محيط متضمِّن لكلِّ فردٍ من أفراد

= والحاكم: (١/ ١٥٥)، والدارقطني: (١/ ٦٢) وغيرهم من حديث جماعةٍ من الصحابة.

وفي سنده مقال، ويصح بشواهده، وصححه ابن خزيمة والحاكم وحسّنه الزيلعي في «نصب الراية»: (١/ ٢١٩).

(١) (ظ ود): «أهل السماوات وأهل. . .».

(٢) من قوله: «فلا ينافي. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٣) (ظ ود): «فإذا».

الحمد المحقَّقَة والمقدَّرة، وذلك يستلزم إثبات كلِّ كمال يُحمد عليه الرب تعالى، ولهذا (ق/ ١٢٥ب) لا تصلح هذه اللفظة على هذا الوجه، ولا تنبغي إلا لمن هذا شأنه وهو الحميد المجيد.

ولما كان هذا المعنى مقارنًا للحمد لا تقوم حقيقتُه إلا به فسَّره من فسَّره بالرضى والمحبة، وهو تفسيرٌ له بجزء مدلوله، بل هو رضاء ومحبة مقارنة للثناء عليه، ولهذا السر ـ والله أعلم ـ جاء فعله على بناء الطبائع والغرائز، فقيل: «حَمِد» لتضمنه الحب الذي هو بالطبائع والسجايا أولى وأحق من «فَهِم وحذر وسقم» ونحوه، بخلاف الإخبار المجرَّد عن ذلك وهو المدح، فإنه جاء على وزن «فَعَل»، فقالوا: مَدَحه، لتجرد معناه من معاني الغرائز والطبائع، فتأمل هذه (ظ/ ٩٥ب) النكتة البديعة، وتأمل الإنشاء الثابت في قولك: «ربنا لك الحمد»، وقولك: «الحمد لله»، كيف تجده تحت هذه الألفاظ، ولذلك لا يقال موضعها: «المدح لله»، ولا: «ربنا لك المدح»[1]، وسِرُّه ما ذكرتُ لك من الإخبار بمحاسن المحمود إخبارًا مقترنًا بحبه وإرادته وإجلاله وتعظيمه.

فإن قلت: فهذا ينقض قولكم: إنه لا يمتنع أن يحمدَ اللهُ تعالى من شاء من خلقه، فإن الله تعالى لا يتعاظمه شيءٌ ولا يستحق التعظيم غيره، فكيف يُعَظِّم أحدًا من عباده؟.

قلت: المحبة لا تنفك عن تعظيم وإجلال للمحبوب، ولكن يضاف إلى كلِّ ذاتٍ بحسب ما تقتضيه خصائص تلك الذات، فمحبةُ العبد لربه تستلزم إجلاله وتعظيمه، وكذلك محبة الرسول تستلزم

---

(١) (ق): «الحمد»!.

توقيره وتَعْزيره[1] وإجلاله، وكذلك محبة الوالدين والعلماء وملوك العدل، وأما محبة الربِّ عبدَه فإنها تستلزم إعزازه لعبده، وإكرامه إياه، والتنويه بذكره، وإلقاء التعظيم والمهابة له في قلوب أوليائه، فهذا المعنى ثابت في محبته وحمدِه لعبدِه، سُمِّي تعظيمًا وإجلالاً أو لم يُسَمَّ.

ألا ترى أن محبته ـ سبحانه ـ لرسله كيف اقتضت أن نوَّه بذكرهم في أهل السماء والأرض، ورفع ذكرَهم على ذِكْر غيرهم، وغضب على من لم يحبهم ويوقرهم ويُجِلّهم، وأحلَّ به أنواعَ العقوبات في الدنيا والآخرة؟! وجعل كرامته في الدنيا والآخرة لمحبيهم وأنصارهم وأتباعهم، أو لا ترى كيف أمر عباده وأولياءه بالصلاة التي هي تعظيم وثناء على خاتمهم وأفضلهم صلوات الله وسلامه عليه؟! أفليس هذا تعظيمًا لهم وإعزازًا وإكرامًا وتكريمًا[2]؟!.

فإن قيل: فقد ظهر الفرق بين الحمد والمدح، واسْتَبانَ صبح (ق/١٢٦أ) المعنى وأسفر وجهه، فما الفرق بينه[3] وبين الثناء والمجد؟.

قيل: قد تعدينا طَوْرَنا فيما نحن بصدده، ولكن نذكر الفرق تكميلاً للفائدة، فنذكر تقسيمًا جامعًا لهذه المعاني الأربعة ـ أعني: الحمد والمدح والثناء والمجد ـ فنقول:

الإخبار عن محاسن الغير له ثلاثة اعتبارات؛ اعتبار من حيث المُخْبَر به. واعتبار من حيث الإخبار عنه بالخَبَر. واعتبار من حيث

---

(١) ليست في (ق).
(٢) ليست في (ق).
(٣) «بينه و» سقطت من (ق).

حال المُخْبِر. فمن حيث الاعتبار الأول ينشأ التقسيم إلى الحمد والمجد، فإن المُخْبَر به إما أن يكون من أوصاف العظمة والجلال والسعة وتوابعها، أو من أوصاف الجمال والإحسان وتوابعها[1]، فإن كان الأول؛ فهو المجد، وإن كان الثاني؛ فهو الحمد، وهذا لأن لفظ «مجد» في لغتهم يدور على معنى الاتساع والكثرة، فمنه قولهم: «أمْجِد الدابةَ عَلَفًا»، أي: أَوْسِعها عَلَفًا، ومنه: مَجُد الرجل فهو ماجد، إذا كَثُر خيرُه وإحسانُه إلى الناس. قال الشاعر[2]:

أنــتَ تكــون مــاجــدٌ نبيــلُ إذا تهــبُّ شَمْــأل بليــلُ

ومنه قولهم: «في كلِّ شَجَرٍ نارٌ، واسْتَمْجَد المَرْخُ والعَفَارُ»[3]، أي: كثرت النار فيهما.

ومن حيث[4] اعتبار الخبر نفسه ينشأُ التقسيم إلى الثناء والحمد، فإن الخبر عن المحاسن إمَّا مُتكرِّر[5] أَوْ لا، فإن تكرَّر فهو الثناء، وإن لم يتكرَّر فهو الحمد، فإن الثناءَ مأخوذٌ من الثَّني وهو العطف، وردُّ الشيءِ بعضه على بعض، ومنه: ثنيتُ الثوبَ، ومنه: التثنية في الاسم، فالمُثْنِي مُكرِّر لمحاسن من يُثْني عليه مرةً بعد مرة.

---

(١) من قوله: «أو من . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) هي: فاطمة بنت أسد، والبيت من شواهد ابن مالك في «شرح الكافية»: (١/ ٤١٣) وذكره البغدادي في «الخزانة»: (٩/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦) ضمن أبيات.

(٣) انظر: «مجمع الأمثال»: (٢/ ٤٤٥ ـ ٤٤٦).
والمَرْخ والعَفَار نوع من الشجر يُسْرِع الاشتعال، والمثل يضرب في تفضيل بعض الشي على بعض.

(٤) (ق): «ومنه».

(٥) (ق): «إما أن يقع شكرًا. . .».

ومن جهة اعتبار حال المخبر ينشأُ التقسيمُ إلى المدح (ظ/١٩٦أ) والحمد، فإن المخبر عن محاسن الغير؛ إما أن يقترن بإخباره حُب له وإجلال أَوْ لا، فإن اقترن به الحب فهو الحمد، وإلا فهو المدح، فَحَصِّلْ هذه الأقسام ومَيِّزْها، ثم تأمَّل تنزيل قوله تعالى فيما رواه عنه رسول الله ﷺ حين يقول العبد: «الحمد لله رب العالمين»، فيقول الله: «**حَمِدَني عبدي**»، فإذا قال: «الرحمن الرحيم» قال: «**أثنى عَلَيَّ عبدي**» لأنه كرَّر حمده. فإذا قال: «مالك يوم الدين»، قال: «**مَجَّدَني عبدي**»[1] فإنه وصَفَه بالمُلْك والعَظَمة والجلال.

فَاْحْمَدِ اللهَ على ما ساقه إليك من هذه الأسرار والفوائد عَفْوًا لم تسهر فيها عينُك، ولم يسافر فيها فكرُك عن وطنه، ولم تتجرَّد في تحصيلها عن مألوفاتك، بل هي عرائس معانٍ تُجلى عليك وتُزف إليك، فلك لذة التمتع بها ومهرها على غيرك، لك غُنْمها وعليه غُرْمها.

فصل

فلنرجع إلى كلامه[2] قال: «وكل ما (ق/١٢٦ب) حُدِّد من المصادر تجوز تثنيته وجمعُه، وما لم يُحَدد فعلى الأصل الذي تقدَّم لا يُثْنى ولا يُجْمَع، وقولهم: «إلا أن تختلف أنواعه»، لا تختلف أنواعه إلا إذا كان عبارة عن مفعولٍ مطلق اشْتُقَّ من لفظ الفعل لا عن مصدر اشْتُق الفعلُ منه، ولذلك تجده على وزن «فَعِل» بالكسر، وعلى وزن «فُعْل»، نحو: «شُغْل»، وعلى وزن «فَعَل»[3] نحو: «عَمَل»، والذي

(١) أخرجه مسلم رقم (٣٩٥) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) في «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٧١).
(٣) «نحو «شُغل على وزن فَعَل» ساقط من (ظ ود).

هو مصدر حقيقةً ما تجده على وزن «فَعْل»، نحو: «ضَرْب وقَتْل»، وأما «الشَّرب» بالفتح والضم والكسر؛ فـ«الشَّرْب» بالفتح، هو المصدر، و«الشُّرب» بالضم عبارة عن المشروب أو عن الحَدَث الذي هو مفعول مطلق في الأصل، وربما اتُّسِعَ فيه فأُجْرِيَ مَجْرى المصدر الذي اشْتُق الفعلُ منه، كما قال تعالى: ﴿فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ﴾ [الواقعة: ٥٥] بالضم والفتح».

قلت[١]: هذه كَبْوة من جواد، ونَبْوة من صارم، فإن «الشُّرب» بالضم هو المصدر، وأما المشروب فهو «الشِّرب» بكسر الشين، قال تعالى في الناقة: ﴿لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ۝١٥٥﴾ [الشعراء: ١٥٥] فهذا هو المشروب، كما تقول: قِسْم من الماء وحَظ ونصيب تشربه في يومها[٢]، ولكم حظ وقسم تستوفونه في يومكم، وهذا هو القياس في الباب كالذِّبْح بمعنى المذبوح، والطِّحن للمطحون، والحِبّ للمحبوب، والحِمْل للمحمول، والقِسْم للمقسوم، والعِرْس للزوجة التي قد عرس بها، ونظائره كثيرة جدًّا.

وأما «الشَّرب» بالفتح؛ فقياسه أن يكون جمع شارب، كصاحب وصَحْب، وتاجر وتَجْر، وهو يُسْتعمل كذلك، وإطلاق لفظ الجمع عليه جريًا على عادتهم، والصواب أنه اسم جَمْع، فإن «فَعْلاً» ليس من صيغ الجموع واستعمل أيضًا مصدرًا، وقد قرئت الآية بالوجوه الثلاثة[٣]، فمن قرأ بالضم أو الفتح فهو مصدر، ومن قرأ بالكسر فهو بمعنى المشروب، وعلى الأول يقع التشبيه بين الفعلين[٤]، وهو

---

(١) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

(٢) (ق): «نوبتها».

(٣) انظر «تفسير القرطبي»: (١٤/ ٨٨)، و«روح المعاني»: (٩/ ١١٤).

(٤) (ق): «المفعولين».

المقصود بالذكر، شَبَّه شربهم من الحميم بشرب الإبل العِطَاشِ التي قد أصابها الهيام، وهو داء تشرب منه ولا تَرْوَى، وهو جمع أَهْيَم، وأصله «هُيْم» بضم الهاء كأحمر وحُمر، ثم قلبوا الضمة كسرة لأجل الياء فقالوا: «هِيْم». وأما قراءة الكسر فوجْهُها أنه شَبَّه مشروبهم بمشروب الإبل الهِيْم في كثرته وعدم الرِّي به، والله أعلم.

عاد كلامه، قال: «فإن قيل: فإن الفهم والعقل والوهم والظن، مصادر وليست مما ذكرتَ، وقد جُمِعتْ، فقالوا: أفهام وأوهام وعقول؟.

قيل: هذه مصادر في أصل وضعها، ولكنها قد أجريت (ق/١٢٧أ) مَجْرى الأسماء، حيث صارت (ظ/٩٦ب) عبارة عن صِفات لازمة وعن حاسَّة باطنة[1] كالبصر؛ ألا ترى أنك إذا قلت: «عَقَلت البعير عَقْلاً»، لم يَجُز في هذا المصدر الجمع، فإذا أردت به المعنى الذي اسْتُعير له ـ وهو عقل الإنسان ـ جاز جمعه؛ إذ صار للإنسان كأنه حاسة [باطنة][2] كالبصر، ألا ترى أن «البصر» حيثما ورد في القرآن مجموع، والسمع غير مجموع في أجود الكلام، لبقاء السمع على أصله من بناء المصادر الثلاثية، ولكون البصر على وزن «فَعَل» كالأسماء، ولأنه يُراد به الحاسة، وقد يجوز في السمع ـ على ضعف ـ أن تجمعه إذا أردت به الحاسة دون المصدر، كما تجمع الفهم على أفهام، ولكن لا يكون[3] ذلك إلا بشرط، وهو أن تكون الأفهام أو الأسماع ونحوها مضافةً إلى جَمْع، نحو: «أفهام القوم» و«أسماع الزيدين»، ولو كان

---

(١) (ظ ود): «ناطقة»!.

(٢) في الأصول: «ناطقة»! والمثبت من «النتائج».

(٣) (ق): «يجوز».

هذا الجمع إنما هو لاختلاف أنواع المصدر، لما جازَ أن تقول: «عرفتُ أفهامَ القوم في هذه المسألة»، و«عرفت علومهم»؛ لأن الصفة لا تختلف عند اتحاد متعلقها، بل هي متماثلة وإن اختلفت محالها، فعِلْم زيد وعلم عَمْرو، إذا تعلَّقا بشيءٍ واحد فهما مثلان، وعلم زيد بشيءٍ واحد وعلمه بشيء آخر مختلفان لاختلاف المعلومَيْن.

والمقصود: أنَّ الأفهام والعقول لم تجمع لاختلاف أنواعها، لأنها قد تجمع حيث لا تختلف وهي[1] عند اتفاق أفهامٍ على مفهوم واحد، وتجيء مفردةً عند اختلافها نحو: فهم زيد بالحساب والنحو، وغيرهما، لا يقال فيه: «عرفتُ أفهام زيد بالعلوم»، ولكن تقول: [عرفت] فهم زيد، بالإفراد مع اختلاف متعلَّقه، واختلاف متعلَّقه يوجب اختلافه.

وإذا ثبت هذا؛ فلم يجمع «الفَهْم» على «أَفْهام» إلا من حيث كان بمنزلة حاسة باطِنة للإنسان، فإذا أُضِيف إلى أكثرين[2] جُمع، وإذا أُضيف إلى واحِدٍ لم يُجْمع؛ لأنه كالحاسة الواحدة، وإن كان في أصله مصدرًا، فربَّ مصدر أُجْري مجرى الأسماء، كـ«ضَيْف وضيوف»[3]، وعَدْل وعدول، وصَيْد وصيود.

وأما «رؤية العين» فليست الهاء فيها للتحديد، بل [هي] لتأنيث الصفة؛ كالكُدْرة[4] والصُّفْرة والحُمْرة، وكان الأصل فيها «رأيًا»،

---

(١) (ق): «وهي هذا».
(٢) (ق): «كثيرين»، و«النتائج»: «أناسي كثيرة».
(٣) (ظ ود): «ضيفان».
(٤) في الأصول ونسخ «النتائج»: «القدرة»! والمثبت هو الصواب.

ولكنهم إنما يستعملون هذا الأصل مضافًا إلى العين، نحو قوله تعالى: ﴿رَأۡيَ ٱلۡعَيۡنِۚ﴾ [آل عمران: ١٣] فإذا لم تُضَف اسْتُعمل في الرأي المعقول، واسْتُعملت الرؤية في المعنى الآخر للفرق.

(ق/١٢٧ب) وأما «الظن» فمصدر لا يُثنَّى ولا يُجمع إلا أن تريد به الأمور المظنونة، نحو قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ۝١٠﴾ [الأحزاب: ١٠] أي: تظنون أشياء كاذبة، فالظنون ـ على هذا ـ مفعول مطلق، لا عبارة عن الظن الذي هو المصدر في الأصل. والله أعلم.

فائدة[1]

«سَحَر» على قسمين:

أحدهما: يُرَاد به سَحَر يوم بعينه معرفةً كان اليومُ أو نكرة، وهو في هذا ظرف غير منوَّن بشرط أن يكون اليوم ظرفًا لا فاعلاً ولا مفعولاً، وفيه وجهان:

أحدهما: أن تعريفه لما فيه من معنى الإضافة، فإنك تريد: سَحَر ذلك اليوم، فحذف التنوين منه كما حذف في «أَجْمَع» و«أَكْتَع» لما كان مضافًا في المعنى.

والوجه الثاني: وهو اختيار سيبويه أن تعريفه باللام المقدرة، كأنك حين ذكرتَ يومًا قبله وجعلته ظرفًا، ثم ذكرت «سحر» فكأنك أردت: السَّحَر الذي من ذلك اليوم، فاستغنيت عن «الألف واللام» بذكر اليوم.

وهذا القول أصح للفرق الذي[2] بين «سحر» (ظ/٩٧أ) وبين

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٧٥).
(٢) ليست في (ق).

«أجمع»، فإن «أجمع» توكيد بمنزلة: «كله» و«نفسه»، فهو مضاف في المعنى إلى ضمير المؤكَّد، واستغنى عن إظهار الضمير بذكر المؤكد؛ لأن «الجمع» لا يكون إلا تابعًا له، ولا يكون مخبرًا عنه بحال، وليس كذلك «السحر»؛ لأنه بمنزلة «الفرس» و«الجمل»، فإن أضفتَه لم يكن بُدٌّ من إظهار المضاف إليه، وإنما هو معرف باللام، كما قال سيبويه. وهذا كله لما كان اليوم ظرفًا لا مفعولاً، فلو قلت: كرهت يوم السبت سحرَهُ، كان بدلاً كما تقول: أكلت الشاة رأْسَها.

فإن قيل: فهلا قلتم: إنه بدل إذا كان ما قبله ظرفًا أيضًا؛ لأنه بعض اليوم، فيكون بدل البعض من الكل، كما كان ذلك إذا كان اليوم مفعولاً؟.

قيل: الفرق بينهما أن البدل يعتمد عليه ويكون المبدل منه في حكم الطرح، ويكون الفعلُ مخصوصًا بالبدل بعدما كان عمومًا في المبْدَل منه، فإذا قلت: «أكلتُ السمكةَ رأسَها»، لم يتناول الأكل إلا رأسها، وخرج سائرها من أن يكون مأكولاً، وليس كذلك: «خرجتُ يومَ الجمعة سحر»؛ لأن الظرفَ مقدر بـ«في» وجَعْل «سحر» ظرفًا لا يخرج اليومَ عن أن يكون ظرفًا أيضًا، بل يبقى على حاله؛ لأنه ليس من شرط الظرف أن يملأه ما يوضع فيه، فالكلام معتمد عليه، كما كان قبل ذكر «سحر». نعم، وما هو أوسع من اليوم في المعنى، نحو: الشهر والعام الذي فيه ذكر اليوم، وما هو (ق/١٢٨أ) أوسع من العام كالزمان، كلُّ واحد من هذه ظرف للفعل الذي وقع في «سحر». [وتخصيصك سَحَر][١] بالذكر لا يخرج شيئًا منها أن يكون ظرفًا

(١) ما بين المعكوفين من «النتائج».

للفعل، فلذلك اعتمد الكلام على اليوم، واستغنى به عن تجديد آلة التعريف، بخلاف: «كرهت يوم السبت سحره»[1] أو «السحر منه»، لابُدَّ[2] من البدل فيه.

فقد بان الفرق، وبانت عِلَّة ارتفاع التنوين؛ لأنه لا يجامع «الألف واللام» ولا معناها، وإن كان في حكم المضاف ـ كما زعم بعضهم ـ فلذلك ـ أيضًا ـ امتنع تنوينه.

وأما مانع تصرُّفه وتمكنه، فإنك لما أردته ليوم هو ظرف، فلو تمكن خرج عن أن يكون من[3] ذلك اليوم؛ لأن الظَّرفية كانت رابطة بينهما ومشعرة بأن السحر من ذلك اليوم، فإذا قلت: «سِيْر بزيد يوم الجمعة سحرُ»، وجعلته مفعولاً على سَعَة الكلام، لم يجز لعدم الرابط بينه وبين اليوم، فإن أردت هذا المعنى فقل: «سِيْر بزيد يوم الجمعة سحرٌ» أو «السحر منه» حتى يرتبط به؛ لأنك لا تقدر «الألف واللام» من غير أن يلفظ بهما إلا إذا كان في الكلام ما يغني عنهما. وأما إذا كان اسمًا متمكنًا كسائر الأسماء، فلابُدَّ من تعريفه بما تعرف به الأسماء، أو تجعله نكرةً فلا يكون من ذلك اليوم.

فإن قلت: فقد أجازوا: «سِيْر بزيد يومُ الجمعة سحرَ» برفع «اليوم» ونصب «سحر»، فلم لا يجوز أيضًا: «يومَ الجمعة سحرُ» بنصب «اليوم» ورفع «سحر»؟.

قيل: لأن اليوم ـ وإن اتُّسِعَ فيه ـ فهو ظرف في معناه، وهو

---

(١) (ق وظ): «سحرًا»، و(د): «سحر» والمثبت من «النتائج».

(٢) في الأصول: «يدل» والمثبت من «النتائج».

(٣) سقطت من (ق).

يشتمل على «السحر». ولا يشتمل «السحر» عليه، فلا يجوز إذًا أن يتعرف «السحر» تعريفًا معنويًا حتى يكون ظرفًا بمنزلةِ اليومِ الذي هو منه، ليكون تقديم اليوم مع كونه ظرفًا مُغْنِيًا عن آلة التعريفَ.

فصل[1]

وأما «ضحوة» و«عشية» و«مساء»، ونحو ذلك، فإنها مفارقة لسحر من حيث كانت منوّنة، وإن أردتَها ليوم بعينه، وهي موافقة له في عدم التصرف والتمكُّن. والفرق بينهما: أن هذه أسماء فيها (ظ/٩٧ب) معنى الوصف؛ لأنها مشتقة مما تُوصَف به الأوقاتُ التي هي ساعات اليوم، فالعشي من العِشَاء، والضحوة من قولك: «فرس أضحى» و«ليلة إِضحيان» تُرِيد البياضَ، والصباح من «الأصبح»، وهو لون بين لونين[2]، فإذا قلت: خرجتُ اليوم عشيًّا وظلامًا، وضحًى وبصرًا ـ حكاه سيبويه[3] ـ فإنما تريد: خرجتُ اليومَ في ساعة وصفها كذا، أو خرجت وقتًا مظلمًا أو مبصرًا أو نحو ذلك، فقد بان لك أنها أوصاف لنكرات، وتلك النكرات (ق/١٢٨ب) هي أجزاء اليوم وساعاته؛ ألا ترى أنك إذا قلت: «خرجت اليوم ساعةً منه»، أو: «مشيتُ اليوم وقتًا منه»، لم يكن إلا منوَّنًا، إلا أن «ساعةً ووقتًا» غير معين، «وضحوة وعشية» قد تخصَّصا بالصفة، ولكنه لم يتعرَّف، وإن كان ليومٍ بعينه؛ لأنه غير معرَّف بـ«الألف واللام»، كما كان «سحر»؛ لأن «سَحر» اسم جامد يتعرَّف كالأسماء ويُخْبَر عنه، وأما نعته فلا يكون كذلك؛ لأن النعتَ لا يكون فاعلاً ولا مفعولاً، ولا يُقَام مقام

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/٣٧٧).

(٢) سقطت من (ق).

(٣) «الكتاب»: (١/ ١١٥).

المنعوت إلا على شُروط مخصوصة.

فإن قلت: أليس هذه الأوقات معروفة عند المخاطَب من حيث كانت ليومٍ بعينه، فلِمَ لا تكون معرَّفة كما كان «سحر» إذا كان ليوم بعينه؟.

قيل: لم يتعرَّف «سحر» بشيءٍ إلا بمعنى «الألف واللام» لا من حيث كان ليومٍ بعينه، فقد تعرِّف المخاطَبَ الشيءَ بصفتِهِ كما تعرف بآلة التعريف، فتقول: «رأيت رجلاً من صفته كذا وكذا»، حتى يعرفه المخاطب، فيسري إليه التعريف، وهو مع ذلك نكرة، وكذلك «ضحوة وعشية»، وإنما استُغني عن ذكر المنعوت بهذه الصفات لتقدُّم ذكر اليوم الذي هو مشتمل على الأوقات الموصوفة بهذه المعاني، كما اسْتُغْنِيَ عن ذكر المنعوت إذا قلت: «زيد قائم»، ولاشك أن المعنى: «زيد رجلٌ قائم»، ولكن ترك ذكر الرجل لأنه «زيد»، وكذلك: «جاءني زيد صالحًا»، أي[1]: رجلاً صالحًا، ولكن زيدًا هو الرجل فأغناك عن ذكره، وكذلك ما نحن[2] بسبيله من هذه الأسماء التي هي في نفسها أوصاف لأوقات أَغْنى ذكر اليوم ـ الذي هي له ـ عن ذكرها لاشتمالها عليه، ولم يكن ذلك في «سحر»، ومن ثَمَّ أيضًا لم تتمكن، فتقول: «سِيْر عليه يوم الجمعة ضحوةً وعشيةً»، لأن تمكنها يخرجها إلى حيز الأسماء ويُبْطِل منها معنى الصفة، فلا ترتبط حينئذٍ باليوم الذي أردتها له، وينضاف إلى هذه العلة علة أخرى قد تقدَّمت في فصل «سحر». وكذلك كل ما كان من الظروف نعتًا في الأصل،

---

(١) من قوله: «قائم، ولاشك . . .» ساقط من (ق).

(٢) (ق) وبعض نسخ «النتائج»: «لَحِق».

نحو: «ذا [صباح][(١)]» و«ذاتَ مَرَّة» و«أقمتُ طويلاً» و«جلست قريبًا»، لا يتمكن ولا يخرج عن الظرف.

ويلحق بهذا الفصل: «نهارًا» إذا قلت: «خرجتُ اليومَ نهارًا»؛ لأنه مشتقٌ مِن: «**أَنْهِرِ الدَّمَ بما شِئْت**»[(٢)] يريد الانتشار والسعة، ومنه: «النهر» من الماء؛ لأنه بالإضافة إلى موضع تفجره كالنهار بالإضافة إلى فجره؛ لأن [النهار][(٣)] ما ينتشر[(٤)] ويتسع، فما تفجَّر من الماء والنهر، بمنزلة ما انتشر واتسع من فجر الضياء، واليوم أوسع من النهار في معناه، (ق/١٢٩أ) فصار قولك: «خرجتُ اليوم نهارًا» كقولك: «خرجتُ اليومَ[(٥)] ظهرًا وعشيًّا»، معنى الاشتقاق فيها كلها بَيِّن، فجَرَت مجرى الأوصاف النكرات في تنوينها وعدم تمكنها.

قلت: ولما كان النهار (ظ/٩٨أ) أوسع من النهر، خُصَّ بالألف المعطية اتساع النطق وانفتاح الفم دون النهر.

فصل[(٦)]

وأما «غُدْوَة» و«بُكْرة» فهما اسمان عَلَمان، وعدم التنوين فيهما

---

(١) في الأصول: «حاج»! والمثبت من «النتائج».

(٢) أخرجه أبو داود رقم (٢٤٢٨)، والنسائي: (٧/ ٢٢٥)، وابن ماجه رقم (٣١٧٧) من حديث عدي بن حاتم ـ رضي الله عنه ـ.
وفي سنده سِماك بن حرب متكلم فيه، ومرِّي بن قطري، قال الحافظ: «مقبول».

(٣) في الأصول: «النهر» والمثبت من «النتائج».

(٤) (ق): «ما يتفجر وينتشر...».

(٥) «نهارًا كقولك: خرجت اليوم» سقطت من (ق).

(٦) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٨٠).

للتعريف والتأنيث، والذي أخرجهما عن باب «ضحوة» و«عشية» ـ وإن كان فيهما معنى الغُدوِّ والبكور ـ كما كان في أخواتهما معاني الفعل أنهما قد بُنِيا بناءً لا تكون عليه المصادر ولا النعوت وغيرها للعَلَمية، كما غُيِّر «عُمَارة» و«عُمَر»[1] وأشباههما، وكما غُيِّر «الدَّبَران»[2]، وفيه معنى الدبور، إيذانًا بالعلمية وتحقيقًا لمعناها، ألا ترى أن «ضحوة» على وزن «صَعبة» من النعوت، و«ضربة» من المصادر، والمصادر يُنْعتَ بها، و«ضُحًى» على وزن «هُدًى» وعلى وزن «حُطَم» من النعت، وكذلك سائر تلك الأسماء، و«غدوة» و«بكرة» بخلاف ذلك، قد غُيِّرتا عن لفظ الغُدُو والبكور تغييرًا بيِّنًا ففارقتا الفصلَ المتقدِّم.

فإن قيل: فلعلَّ امتناع التنوين فيهما بمثابة امتناعه في «سحر» ليومٍ بعينه.

قيل: كلامُ العرب يدلُّ على خلاف ذلك؛ لأنهم لا يكادون يقولون: «خرجت اليوم في الغدوة»، ولا: «الغُدْوة خير من أول الليل»، كما يقال: «السحرُ خير من أول الليل»، فالسحر كسائر الأجناس في تنكيره وتعريفه، و«غُدوة» و«بكرة» من اليوم بمنزلة «رَجَب» و«صَفَر» من العام، فقد تبين مخالفتهما لسحر وضحوة وأخواتهما، وأنهما بمنزلة أسماء الشهور[3] الأعلام وأسماء الأيام الأعلام، نحو: السبت والجمعة.

وإذا ثبت هذا فَهُما اسمان متمكِّنان يجوز إقامتهما مقام الفاعل

---

(١) في الأصول: «عمرو» وهو خطأ.

(٢) من منازل القمر، انظر: «اللسان»: (٤/ ٢٧١).

(٣) (ق): «الأشهر».

إذا قلت: «سِيْر بزيد يومَ الجمعة غُدْوةُ»، فلا يحتاج إلى إضافة ولا لام تعريف، وتقول «سِيْر به يومُ الجمعة غدوةَ»، على الظرفِ فيهما جميعًا؛ لأنها بعض اليوم، كما تقول: «سِرتُ العامَ رجَبًا كلَّه»، وتقول: أيضًا: «سير به يومُ الجمعة غدوةُ» برفعهما، كأنها بدل من[1] اليوم، ولا تحتاج أيضًا إلى الضمير كما تحتاج في بدل البعض من الكل؛ لأنها ظرف في المعنى. ولو قلت: «كُرِه يومُ السبت غدوةُ» على البدل، لم يكن بُدٌّ من إضافة «غُدوة» إلى ضمير المبدل منه؛ لأن اليوم ليس بظرف، فيكون كقولك: «كرهت يومَ الخميسِ سحَرَه»، إذا أردت البدلَ، لأن المكروه هو السحر دون (ق/١٢٩ب) سائر اليوم، وإنما يُسْتغنى عن ضمير يعود على اليوم إذا تركته ظرفًا على حاله؛ لأن بعض اليوم إذا كان ظرفًا لفعل، كان جميع اليوم ظرفًا لذلك الفعل.

واعلم أنه ما كان من الظروف له اسم عَلَم، فإن الفعل إذا وقع فيه تناول جميعه، وكان الظرفُ مفعولاً على سَعَة الكلام، فإذا قلت: «سِرتُ غدوةَ»، فالسير وقع في الوقتِ كلِّه، وكذلك: «سِرتُ السبتَ والجمعة، وصفر والمحرم»، كلُّه مفعول[2] على سَعَة الكلام لا ظرف للفعل؛ لأن هذه الأسماء لا يطلبها الفعل ولا هي في أصل موضوعها زمان، إنما هي عبارة عن معانٍ أُخَر، فإن أردتَ أن تجعل شيئًا منها ظرفًا، ذكرتَ لفظَ الزمان وأضفتَه إليها، كقولك: «سِرتُ يومَ السبت» و«شهر المحرم»، فالسير واقع في الشهر ولا يتناول جميعَه إلا بدليل، والشهر ظرف وكذلك اليوم.

---

(١) سقطت من (ق).
(٢) سقطت من (ق).

قال سيبويه[1]: «ومما لا يكون الفعل إلا واقعًا به كله: «سرت المحرم وصفر»»، هذا معنى كلامه. وإذا ثبت هذا؛ فرجب ورمضان أسماء أعلام إذا أردتها (ظ/٩٨ب) لعامٍ بعينه، أو كان في كلامك ما يدل على عام تضيفها إليه، فإن لم يكن ذلك صار الاسم نكرة، تقول: «صمتُ رمضان ورمضانًا آخر»، و«صمتُ الجمعةَ وجمعةً أخرى»، إنما أردت جمعةَ أسبوعِك ورمضانَ عامِك، وإذا كان نكرةً لم يكن إلا شهرًا واحدًا، كما تكون النكرة من قولك: «ضربت رجلاً»، إنما تريد واحدًا، وإذا كان معرفةً يكون ما[2] يدل على التمادي وتوالي الأعوام، لم يكن حينئذ واحدًا، كقولك: «المؤمن يصوم رمضان»، فهو معرفة لأنك لا تريده لعامٍ[3] بعينِهِ؛ إذ المعنى: يصوم رمضان من كل عام على التمادي. وذِكْرُ الإيمانِ قرينةٌ تدل على المراد، ولو لم يكن في الكلام ما يدلُّ على هذا لم يكن محمله إلا على العام الذي أنت فيه[4].

وإذا ثبت هذا؛ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وفي الحديث: «**مَنْ صامَ رَمَضانَ**»[5] و«**إذا دَخَلَ رَمَضان**»[6]، بدون لفظ الشهر. ومُحالٌ أن يكون فعل ذلك

---

(١) «الكتاب»: (١/ ١١٠).

(٢) كذا بالأصول، واستظهر محقق «النتائج» أنها: «مقترنة بما».

(٣) (ظ ود): «لعام واحد».

(٤) بعده في «النتائج»: «أو عام تقدم له ذكر».

(٥) أخرجه البخاري رقم (١٩٠١)، ومسلم رقم (٧٦٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٦) أخرجه البخاري رقم (٣١٠٣)، ومسلم رقم (١٠٧٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

إيجازًا واختصارًا، لأن القرآن أبلغ إيجازًا وأبين إعجازًا، ومُحال أيضًا أن يدع [ﷺ] لفظ القرآن مع تحرِّيه لألفاظه، وما عُلِم من عادته من الاقتداء به، فيدع ذلك لغير حكمة، بل لفائدة جسيمة ومعان شريفة اقتضت الفرق بين الموضعين.

وقد ارتبك الناسُ في هذا الباب فكرهَتْ طائفة أن يقولوا: «صمتُ رمضانَ»، بل: «شهر رمضان»، واستهوى ذلك (ق/١٣٠أ) الكُتَّاب، واعتلَّ بعضهم في ذلك برواية مَنْحولةٍ إلى ابن عباس: «رمضانُ اسمٌ مِن أسماءِ الله»[١]، قالوا: ولذلك أضيف إليه الشهر، وبعضهم يقول: إن رمضان من الرَّمْضاء، وهو الحر، وتعلق الكراهية بذلك، وبعضهم يقول: إن هذا استحباب واقتداء بلفظ القرآن.

وقد اعتنى بهذه المسألة أبو عبدالرحمن النسائي لِعِلْمِه وحِذْقِه، فقال في «السنن»[٢]: باب جواز أن يُقال: دخل رمضان أو صمت رمضان، وكذلك فعل البخاري[٣]، وأوردَ الحديثَ المتقدم: «مَنْ صَامَ رَمَضانَ».

وإذا أردت معرفة الحكمة والتحقيق في هذه النكتة، فقد تقدَّم أن

---

(١) أخرجه ابن عدي في «الكامل»: (٧/ ٥٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (٤/ ٢٠١) من حديث أبي هريرة مرفوعًا، وضعّفه ابنُ عدي بأبي مَعْشر الراوي عن أبي هريرة، قال الحافظ في «الفتح»: (٤/ ١٣٥): «وقد رُوي عن أبي معشر عن محمد بن كعب وهو أشبه، وروي عن مجاهد والحسن من طريقين ضعيفين» اهـ. ورجح أبو حاتم في «العلل»: (١/ ٢٤٩) أنه من قول أبي هريرة، ولم أجده من رواية ابن عباس.

(٢) (٤/ ١٣٠) وفيه: «الرخصة في أن يقال لشهر رمضان: رمضان».

(٣) مع «الفتح»: (٤/ ١٣٥) وبوَّب: «باب هل يقال: رمضان أو شهر رمضان، ومن رأى كله واسِعًا».

الفعل إذا وقع عِلى هذه الأسماء الأعلام فإنه يتناول جميعَها، ولا يكون ظرفًا مقدرًا بـ«في» حتى يذكر لفظ الشهر أو اليوم، الذي أصله أن يكون ظرفًا، وأما الاسم العلم فلا أصل له في الظرفية.

وإذا ثبت هذا؛ فقوله سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة: ١٨٥] فيه[١] فائدتان أو أكثر:

أحدهما: أنه لو قال: «رمضان الذي أنزل فيه القرآن»، لاقتضى اللفظ وقوع الإنزال على جميعِهِ، كما تقدَّم من قول سيبويه، وهذا خلاف المعنى؛ لأن الإنزال كان في ليلةٍ واحدة منه في ساعةٍ منها، فكيف يتناول جميع الشهر؟، فكان ذكر الشهر[٢] الذي هو غير عَلَم موافقًا للمعنى، كما تقول: «سِرت في شهر كذا»، فلا يكون السير متناولاً لجميع الشهر.

والفائدة الأخْرى: أنه لو قال: «رمضان الذي أنزل فيه القرآن»، لكان حكم المدح والتعظيم مقصورًا على شهرٍ بعينه؛ إذ قد تقدَّم أن هذا الاسم وما هو مثله إذا لم تقترن به قرينة تدلُّ على توالي الأعوام التي هو فيها، لم يكن محمله إلا العام الذي أنت فيه، أو العام المذكور قبلَه. فكان ذِكْر الشهر ـ الذي هو الهلال في الحقيقة ـ كما قال الشاعر[٣]:

* والشَّهْرُ مِثْلُ قُلامَةِ الظُّفْرِ *

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) «فكان ذكر الشهر» سقطت من (ق).

(٣) ذكره الخطابي في «غريب الحديث»: (١/ ١٣٠) بلا نسبة، وصدره:

* ابدأن مِن نَجْدٍ عَلَى ثقةٍ *

يريد: الهلال، مقتضيًا لتعليق الحكم الذي هو (ظ/٩٩أ) التعظيم بالهلال والشهر المسمى بهذا الاسم، متى كان في أيٍّ عام كان، مع أن رمضان وما كان مثله لا يكون معرفة في مثل هذا الموطن؛ لأنه لم يرد لعامٍ بعينه؛ ألا ترى أن الآية في سورة البقرة وهي من آخر ما نزل، وقد كان القرآن أُنزل قبل ذلك بسنين، ولو قلت: «رمضان حج فيه زيد»، تريد: فيما سلف، لقيل لك[١]: أيُّ رمضانٍ كان؟ ولزمك أن تقول: «حجَّ في رمضانٍ من الرمضانات»[٢]، حتى تريد عامًا بعينه كما سبق.

(ق/١٣٠ب) **وفائدة ثالثة**: في ذكر الشهر، وهو التبيين في الأيام المعدودات[٣]، لأن الأيام تتبين بالأيام وبالشهر ونحوه، ولا تبين بلفظ «رمضان»، لأنه لفظ مأخوذ من مادة أُخرى، وهو أيضًا عَلَم فلا ينبغي أن تبين به الأيام المعدودات، حتى يُذْكَر الشهر الذي هو في معناها ثم تُضَاف إليه.

وأما قوله [ﷺ]: «من صام رمضان»، ففي حذف الشهر فائدة أيضًا وهي تناول الصيام لجميع الشهر، فلو قال: «من صام أو قام شهر رمضان» لصار ظرفًا مقدَّرًا بـ«في»، ولم يتناول القيام والصيام جميعه، فرمضان في الحديث مفعول على السَّعَة مثل قوله: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ﴾ [المزمل: ٢]؛ لأنه لو كان ظرفًا لم يحتج إلى قوله: ﴿إِلَّا قَلِيلٗا ٢﴾.

---

(١) (ق): «بعد ذلك».

(٢) لعل المقصود بـ«رمضان» ـ مجردًا عن لفظة: الشهر ـ السنة والعام، كما تطلق الجمعة ويراد بها الأسبوع.

(٣) سقطت من (ق).

فإن قيل: فينبغي أن يكون قوله: «من صام[1] رمضان» مقصورًا على العام الذي هو فيه، لما تقدَّم من قولكم: إنه إنما يكون معرفةً عَلَمًا إذا أردته لعامك أو لعامٍ بعينه.

قيل: قوله: «مَنْ صَام رمضان»، على العموم، خطابٌ لكل قرن ولأهل كل عام، فصارَ بمنزلةِ قولك: «من صام كلَّ عامٍ رمضان»، كما تقول: «إن جئتني كلَّ يوم سحرًا أعطيتك»، فقد [اقترنت به][2] قرينة تدل على التمادي وتنوب مَنَاب ذكر «كلِّ عام»، وقد اتضح الفرقُ بين الحديثين والآية. فإذا فهمت فَرْقَ ما بينهما بعد تأمل هذه الفصول وتدبرها، ثم لم تَعْدل عندك هذه الفائدة جميع الدنيا بأسرها فما قدرتها حقَّ قدرها، والله المستعان على واجب شكرها. هذا نصُّ كلام السُّهيلي بحروفه، ثمَّ قال:

«فصل[3]

الفعل لا يعمل في الحقيقة إلا فيما يدل عليه لفظُه، كالمصدر والفاعل والمفعول به، أو فيما كان صفةً لواحد من هذه، نحو: «سرت سريعًا»، و«جاء زيد ضاحكًا»؛ لأن الحالَ هي صاحبُ الحال في المعنى. وكذلك النعتُ والتوكيدُ والبدل، كلُّ واحد من هذه هو الاسم الأول في المعنى، فلم يعمل الفعلُ إلا فيما دلَّ عليه لفظه؛ لأنك إذا قلت: «ضَرَب» اقتضى هذا اللفظ «ضربًا» و«ضاربًا» و«مضروبًا»، وأقوى دلالته على المصدر؛ لأنه هو الفعل في المعنى،

---

(١) بالأصول: «قام»، والمثبت من «النتائج» بدليل ما بعده.

(٢) محرفة في الأصول، والإصلاح من «النتائج».

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٨٧).

ولا فائدة في ذكره مع الفعل إلا أن تريد التوكيد أو تبيين النوع منه، وإلا فلفظ الفعل مُغْنٍ عنه، ثم دلالة الفعل على الفاعل أقوى من دلالته على المفعول به من وجهين:

أحدهما: أنه يدلُّ على الفاعل بعمومه وخصوصه، نحو: «فَعَل زيد»، و«عَمِل عَمْرو». وأما الخصوص فنحو: «ضربَ زيد عَمْرًا»، ولا تقول: «فعل زيد عَمْرًا»، إلا أن يكون الله هو الفاعل سبحانه.

والوجه (ق/١٣١أ) **الآخر**: أن الفعل هو حركة الفاعل، والحركة لا تقوم بنفسها، وإنما هي متصلة بمحلها، فوجبَ أن يكون الفعلُ متصلاً بفاعله لا بمفعوله، ومن ثَمَّ [قالوا: «ضربت»، فجعلوا ضمير الفاعل كبعض حروف الفعل، ومن ثم](١) قالوا: «ضَرْب زيدٍ لعمرو»، و«ضَرْب زيدٍ عَمْرًا»، فأضافوه إلى المفعول باللام تارة وبغير لام أخرى، ولم يضيفوه إلى الفاعل باللام أصلاً؛ لأن اللام تؤذن بالانفصال (ظ/٩٩ب)، ولا يصح انفصال الفعل عن الفاعل لفظًا، كما لا ينفصل عنه معنى».

قلت(٢): وفي صِحَّة قوله: «ضَرْب زيدٍ لعَمْرو» نظر، والمعروف الإتيان بهذه اللام إذا ضَعُف الفعل بالتأخير، نحو قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [يوسف: ٤٣]، أو كان اسمًا نحو: «أنا ضارب لزيد»، أو: «يعجبني ضربُك لزيد»، لضعف العامل(٣) في هذه المواضع دُعِّم باللام، ولا يكادون يقولون: «شربت للماء»،

---

(١) ما بين المعكوفين ساقط من الأصول، والاستدراك من «النتائج».

(٢) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

(٣) (ق): «لضعفت العوامل».

و«أكلت للخبز»[1].

قال: «فإن قيل: فإن الفعل لا يدل على الفاعل معينًا، ولا على المفعول معينًا، وإنما يدل عليهما مطلقًا؛ لأنك إذا قلت: «ضرب» لم يدل على «زيد» بعينه، وإنما يدل على «ضارب»، وكذلك «المضروب». وكان ينبغي أن لا يعمل حتى تقول: «ضَرَبَ ضاربٌ مضروبًا»، بهذا اللفظ، لأن لفظ «زيد» لا يدل عليه لفظ الفعل ولا يقتضيه.

قيل: الأمر كما ذكرت، ولكن لا فائدةَ عند المخاطب في الضارب المطلق، ولا في المفعول المطلق؛ لأن لفظ الفعل قد تضمنهما، فوضعَ الاسم المعين مكان الاسم المطلق تبيينًا له، فعَمِلَ فيه الفعل، لأنه هو هو[2] في المعنى، وليس بغيره».

قلت[3]: الواضع لم يضع هذه الألفاظ في أصل الخطاب مقتضية فاعلاً مطلقًا ومفعولاً مطلقًا، وإنما جاء اقتضاءُ المطلقِ من العقلِ لا من الوَضْع، والواضع إنما وضعها مقتضيات لمعيَّن من فاعل ومفعول طالبة له، فما لم يقترن بها المعيَّن كان اقتضاؤها وطلبها بحاله؛ لأن الإخبار والطلب إنما يقعان على المعيَّن.

فإن قيل: فلو كانت قد وُضِعت مقتضيةً لمعيَّن لم يصح إضافتها إلى غيره، فلما صحَّ نسبتها وإضافتها إلى كلِّ معيَّن عُلِم أنها وضعت مقتضية للمطلق.

قيل: الفرقُ بين المعيَّن على سبيل البدل، والمعيَّن على سبيل

(١) (ق): «الماء... الخبز».
(٢) «هو» الثانية ليست في (ظ ود).
(٣) الكلام لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

التعيين بحيث لا يقوم غيره مقامه. والسؤال إنما يلزم أَنْ لو قيل: إنها مقتضية للثاني. أما إذا كانت مقتضية لمعيَّن من المعيَّنات على سبيل البدل لم يلزم ذلك السؤال، والله أعلم.

قال: «وإذا ثبت ما قلناه، فما عدا هذه الأشياء فلا يصل إليه الفعل (ق/١٣١ب) إلا بواسطة حرف، نحو: «المفعول معه» و«الظرف المكاني»، نحو: «قمت في الدار»؛ لأنه لا يدلُّ عليه بلفظه، وأما ظرف[1] الزمان، فكذلك أيضًا؛ لأن الفعل لا يدل عليه بلفظه ولا بِبِنْيته، وإنما يدلُّ بِبِنْيته على اختلاف أنواع الحَدَث، وبلفظه على الحدث[2] نفسه، وهكذا قال سيبويه في أول «الكتاب»[3]، وإن تسامحَ في موضعٍ آخر[4].

وأما الزمان؛ فهو حركة الفلك، فلا ارتباط بينه وبين حركة الفاعل إلا من جهة الاتفاق والمصاحبة، إلا أنهم قالوا: «فعلت اليوم»؛ لأن اليومَ ونحوه أسماء وُضعتْ للزمان يَتَورَّخ بها الفعل الواقع فيها، فإذا سمعها المخاطب علم المراد بها، واكتفى بصيغتها عن الحرف الجار. فإن أَضْمَرتها لم يكفِ لفظ الإضمار، ولا أَغْنى عن الحرف، لأن لفظ الإضمار يصلح للزمان ولغيره، فقلت: يومَ الجمعة خرجتُ فيه، وقد تقول: خرجتُ في يوم الجمعة؛ لأنها وإن كانت أسماء موضوعةً للتأريخ فقد يُخْبر عنها[5]، كما يُخْبر عن

---

(١) (ظ ود): «لفظ».
(٢) (ق): «الحديث» في الموضعين.
(٣) (١/ ٢).
(٤) (١/ ١٥)، كما تقدمت الإشارة إليه في أول هذا الكتاب.
(٥) بعده في «النتائج»: «فتقول: ذهب اليوم».

المكان، إلا أن الإخبار عن المكان المحدود أكثر وأقوى؛ لأن الأمكنة أشخاص كزيد وعَمْرو، وظروف الزمان بخلاف ذلك، فمن ثَمَّ قالوا: «سرت اليوم» و«سرت في اليوم»، ولم يقولوا: «جلستُ الدارَ»[1].

فصل[2]

فإن كان الظرف مشتقًّا من فعل، (ظ/١٠٠أ) تعدَّى إليه الفعل[3] بنفسه؛ لأنه في معنى الصفة لا تتمكن ولا يُخْبر عنها، وذلك كـ«قبلُ» و«بعدُ» و«قريبًا منك»؛ لأن في «قَبْل» معنى المقابلة، وهي من لفظ «قَبَل»، و«بَعْدُ» من لفظ «بَعُدَ»، وهذا المعنى هو من صفة المصدر؛ لأنك إذا قلت: «جلست قبل جلوس زيد»، فما[4] في «قبل» من معنى المقابلة فهو في[5] صفة جلوسك، ولم يمتنع الإخبار عن «قبل» و«بعد» من حيث كان غير محدود؛ لأن الزمان والدهر قد يُخبر عنهما وهما غير محدودين. تقول: «قمتُ في الدهر مرةً»، وإنما امتنع: «قمتُ في قبلك»، للعلة التي ذكرناها.

ومن هذا النحو ما تقدم في فصل «غُدْوة» و«عَشيَّة» من امتناع تلك الأسماء من التمكن، لما فيها من معنى الوصف[6]، نحو: «خرجت بَصَرًا وظلامًا» و«عشية وضحًى»، وإن كنا قد قدَّمنا أن هذه

---

(١) «جلست الدار» ليست في (ظ ود). وبعدها في «النتائج»: «بغير حرف الوعاء».

(٢) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٨٩).

(٣) (ق): «المفعول».

(٤) (ق): «فما كان».

(٥) كذا في الأصول، وأصلحها محقق «النتائج» إلى: «من».

(٦) بعدها في «النتائج»: «وما فيها من معنى الوصف راجع إلى الاسم الذي هو: الفاعل». وانظر ما تقدم (٢/ ٥٤٩).

المعاني أوصاف للأوقات، فليس بمناقضٍ لما قلناه آنفًا؛ لأن الأوقات قد توصف بهذه المعاني مجازًا، وأما في الحقيقة فالأوقات هي الفَلَك، والحركة لا توصف بصفة معنوية؛ لأن العَرَض لا يكون حاملاً لوصف.

ومن هذا الفصل[1]: «خرجت ذات يوم» و«ذات مرة»؛ لأن «ذات» (ق/١٣٢أ) في أصل وضعها وصف للخرجة ونحوها، كأنك قلت: «خرجت خرجةً ذات يوم»، أي: لم يكن إلا في يوم واحد، فمن ثَمَّ لم يجز فيها إلا النصب، ولم يَجُز دخول الجار عليها، وكذلك: «ذا صباح» و«ذا مساء» في غير لغة خَثْعَم.

فإن قيل: فلِمَ أعربها النحويون ظرفًا إذا كانت في الأصل مصدرًا؟.

قيل: لأنك إذا قلت: «ذات يوم»، عُلِم أنك تريد يومًا واحدًا، وقد اخْتُزِل المصدر ولم يبقَ إلا لفظ اليوم مع الذات، فمن ثَمَّ أعربوه ظرفًا، وسر المسألة[2] في اللغة ما تقدم.

وأما «مرة» فإن أردت بها فَعْلَةً واحدة من مرور الزمان؛ فهي ظرف زمان، وإن أردت بها فَعْلة واحدة من[3] المصدر، مثل قولك: «لقيته مرة»، أي: لَقْيَةً، فهي مصدر، وعبَّرتَ عنها بالمرة؛ لأنك لما قطعت اللقاء ولم تصله بالدوام صار بمنزلة شيءٍ مررتَ به ولم تُقِم عنده، فإذا جعلتَ المرة ظرفًا، فاللفظ حقيقة؛ لأنها من مرور الزمان، وإذا جعلتها مصدرًا فاللفظ مجاز إلا أن تقول: مررت مرةً، فيكون حينئذ حقيقة.

---

(١) (ق): «الوصف».

(٢) (ظ ود والنتائج): «وسرُّه في اللغة».

(٣) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٩١).

فصل[1]

ومن هذا القبيل: جلستُ خلفك وأمامك، وفوقُ وتحت، [وإزاءَ وتِلْقاء وحِذَاء، وكذلك: قربك وعندك؛ لأن][2] عندك في معنى القرب، لأنها من لفظ «العَنَد»، قال الراجز[3]:

وكـلُّ شـيءٍ قـد يحـبُّ ولَـدَه   حتَّـى الحُبَـارَىٰ فتطيـر عَنَـدَه

أي: إلى جنبه، وهذه الألفاظ غير خافٍ أنها مأخوذة من لفظ الفعل، فخلف من «خَلَفت»، وقُدَّام من «تقدمت»، وفَوْق من «فُقْت»، وأمام من «أَمَمْتُ»، أي: قصدت، وكذلك سائرها، إلا أنهم لم يستعملوا فعلاً من «تَحت»، ولكنها مصدر في الأصل أُمِيْت فعلُه.

وإذا كان الأمر فيها كلها كذلك، فقد صارت كـ«قبلُ» و«بَعْدُ» في الزمان، [وكعشيٍّ] وقريب، وصار فيها كلِّها معنى الوصف، فلذلك عَمِل الفعلُ فيها بنفسه، كما يعمل فيما هو وَصْف للمصدر أو وصف للفاعل أو المفعول به؛ لأن الوصف هو الموصوف في المعنى، فلا يعمل الفعل إلا في هذه الثلاثة أو ما هو في معناها؛ لأنها لا تدل بلفظها إلا عليها، كما تقدم، فقد بان لك أنه لم يمتنع الإخبار عنها، ولا دخول الجار عليها من جهة الإبهام كما قالوه؛ لأنه لا فرقَ بينها وبين غير المبهم في انقطاع دلالة الفعل عنها؛ إذ (ظ/١٠٠ب) لا يدل الفعل بلفظه على مُبْهَمِها ولا على محدودها ولا على حركة فَلَك،

(١) من قوله: «مرور الزمان. . .» إلى هنا ساقط من (د).
(٢) ما بين المعكوفين من «النتائج».
(٣) انظر: «غريب الحديث»: (١/ ٤٣٩) للخطابي، و«المستقصىٰ»: (٢/ ٢٢٧)، و«اللسان»: (٣/ ٣٠٨).

وإنما يدل بلفظه على مصدره وفاعله إذا كان الفاعل مُطْلَقًا وعلى المفعول (ق/ ١٣٢ب) به كذلك.

فإن قيل: فأين لفظ الفعل في «مِيْل» و«فَرْسخ»؟ وأي معنى للوصف فيه، والفعل قد تعدَّى إليه بغير حرف وعمل فيه بلا واسطة؟.

قيل: المراد بالمِيْل والفرسخ تبيين مقدار المشي، لا تبيين مقدار الأرض، فصار المِيْل عبارةً عن عِدة خطًا، فكأنك قلت: «سِرْت خُطًا عِدَّتها كيت وكيت»، فلم يتعدَّ الفعلُ في الحقيقة إلا إلى المصدر المقدَّر بعدد معلوم، كقولك[1]: «ضربت ألف ضربة» و«مشيت ألف خطوة»، ألا ترى أن المِيْل عبارة عن ثلاثة آلاف وخمس مئة خطوة، والفرسخ أَضْعاف ذلك ثلاث مرات، فلم ينكسر ما أصَّلْناه من أن الفعل لا يتعدَّى إلا إلى ما ذكرنا، وإنما سموا هذا المقدار من الخُطَى والأَذْرُع «مِيْلاً»؛ لأنهم كانوا ينصبون في رأس ثلث[2] كل فرسخ نصبًا كهيئة المِيل الذي يُكْتَحل به، إلا أنه كبير، ثم يكتبون في رأسه عددَ ما مَشَوه ومقدارَ ما تخطَّوه.

وذكرَ قاسم بن ثابت[3] أن هشام بن عبدالملك مرَّ في بعض أسفاره بميل، فأمر أعرابيًا أن ينظر في المِيْل كم فيه مكتوبًا، وكان الأعرابي أُميًّا، فنظر فيه ثم رجع إليه[4]، فقال: «فيه مِحْجن، وحَلْقة، وثلاثة

---

(١) (ق): «كأنك قلت».

(٢) سقطت من (ق ود).

(٣) هو: قاسم بن ثابت بن حزم السَّرَقُسطي أبو محمد، من العلماء بالفقه والحديث واللغة، صاحب «الدلائل» في الغريب، توفي شابًّا سنة (٣٠٢)، انظر: «الديباج المذهب»: (ص/ ٢٢٣)، و«السير»: (١٤/ ٥٦٣).

(٤) (ق): «نظر إليه».

كأَطْباء[1] الكَلْبة، وهامة كهامة القَطَا»، فضحك هشام وقال: معناه خمسة أميال.

فقد وضح لك أن الأميال مقادير المشي، وهو مصدر، فمن ثَمَّ عمل فيها الفعل، ومن ثَمَّ عمل في المكان، نحو: «جلست مكان زيد»، لأنه مَفْعل من الكَون، فهو في أصل وضعه مصدر عُبِّر به عن الموضع، والموضع أيضًا من لفظ الوضع، فلا يعمل الفعل في شيءٍ من هذا القبيل بغير حرف.

والذي قلناه في مكان، أنه من الكَون هو قول الخليل في «كتاب العين»[2] إلا أنهم شبهوا «الميم» بالحرف الأصلي للزومها، فقالوا في الجمع: «أمكنة»، حتى كأنه على وزن «فَعَال»، وقد فعلوا ذلك في ألفاظ كثيرة، شبَّهوا الزائد بالأصلي، نحو: «تمدرع» و«تمسكن».

وأما: «جلست يمينك وشمالك»، فليس من هذا الفصل، ولكنه مما حُذِفَ منه الجار لعلم السامع، أرادوا: «عن يمينك وعن شمالك»، أي: الناحيتين[3]، ثم حُذِف الجار فتعدَّى الفعل فنَصَب، فهو من باب: «أمرتك الخيرَ»، وإنما حُذِف الحرف لما تضمنه الفعل من معنى الناصب؛ لأنك إذا قلت: «جلست عن يمينك»، فمعنى الكلام: قابلت يمينك وحاذيته، ونحو ذلك.

فصل[4]

ومن هذا الباب تعدِّي الفعل إلى الحال بنفسه، ونعني بالحال

---

(١) الطُّبْي: حلمات الضرع، وجمعه: أَطْباء. «القاموس»: (ص/ ١٦٨٤).

(٢) (٥/ ٤١٠).

(٣) «النتائج»: «الجارحتين».

(٤) «نتائج الفكر»: (ص/ ٣٩٤).

صفة الفاعل التي فيها ضميره، أو صفة المفعول، أو صفة (ق/١٣٣أ) المصدر الذي عَمِل فيها؛ لأن الصفة هي الموصوف من حيث كان فيها الضمير الذي هو الموصوف؛ وذلك نحو: «سرتُ سريعًا» و«جاء ضاحكًا»، و«ضربته قائمًا»، فلم يعمل الفعل في هذا النحو من حيث كان حالاً؛ لأن الحال غير الاسم الذي يدل عليه الفعل؛ ألا ترى أنك إن صرحت بلفظ الحال لم يعمل فيها الفعلِ إلا بواسطة الحرف، نحو: «جاء زيد في حال ضَحِك»، ولا تقول: «جاء زيد حالَ ضحك»؛ لأن الحال غير «زيد»، ولذلك لا تقول: «جاء زيد ضَحِكًا»؛ لأنه غيره، وغير المجيء، فلا يعمل «جاء» فيه إلا بواسطة؛ فإذا قلت: «ضاحكًا» عمل فيه؛ لأن الضاحك هو (ظ/١٠١أ) زيد. وإذا قلت: «جاء مشيًا»، عمل فيه أيضًا، لا من حيث كان صفة لزيد؛ لأنه لا ضمير فيه يعود على «زيد»، ولكن من حيث كان صفة للمصدر الذي هو «المجيء»، فعمل فيه «جاء» كما يعمل في المصدر.

وأما عمله في المفعول من أجله، فإنه لم يعمل فيه بلفظه عندي؛ ولكنه دلَّ على فعل باطن من أفعال النفس والقلب[1]، أثارَ هذا الفعل الظاهر، وصار ذلك الفعل الباطن عاملاً في المصدر الذي هو المفعول من أجله في الحقيقة، والفعل الظاهر دالٌّ عليه، ولذلك لا يكون المفعول من أجله منصوبًا إلا بثلاثة شرائط:

* أن يكون مصدرًا.

* وأن لا يكون من أفعال الجوارح الظاهرة.

---

(١) تحرفت في (ظ ود): «ولا قلت».

* وأن يكون من فعل الفاعل المتقدم ذكره.

نحو: «جاء زيد خوفًا منك ورغبةً»، ولو قلت: «جاء قراءةً للعلم» و«قتلاً للكافر»؛ لم يجز؛ لأنها أفعال ظاهرة، فقد بانَ لكَ أن المجيءَ إنما يُظْهِر ما كان باطنًا خفيًّا، حتى كأنك قلت: جاء زيدٌ مُظْهرًا بمجيئه الخوف أو الرغبة أو الحرص أو أشباه ذلك، فهذه الأفعال الظاهرة تبدي تلك الأفعال الباطنة، فهي مفعولات في المعنى والظاهرة دالة على ما تتضمنها[1]، فإن جئت بمفعول من أجله من غير هذا القبيل الذي ذكرناه، لم يصل الفعل إليه إلا بحرف، نحو: «جئت لكذا» أو «من أجل كذا»، والله أعلم.

قلت[2]: ما أدري أيُّ ضرورة به إلى هذا التعسُّف والتكلُّف الظاهر الذي لا يصح لفظًا ولا معنى!! أما اللفظ فإن هذا لو كان معمولاً لعامل مُقدَّر، وهو قولك: يظهر الخوف والمحبة، ونحوه لتلفظوا به ولو مرَّة في كلامهم، فإنه لا دليل عليه من سِياق ولا قرينة، ولا هو مقتضى الكلام فيصح إضماره، فدعوى إضماره ممتنعة.

وأما فساده من جهة المعنى فمن وجوه عديدة:

منها: أَن المتكلِّم لا يخطُر (ق/١٣٣ب) بباله هذا المعنى بحال، فلا يخطر ببال القائل: «زُرْتك محبة لك»: زرتك مُظْهِرًا لمحبتك، ولا بقوله: «تركت هذا خوفًا من الله»: تركته مُظْهِرًا خوفي من الله، وهذا أظهر مِن أن يُحْتاج إلى تقديره.

الثاني: أنه إذا كان التقدير ما ذكر خَرَجَ الكلامُ عن حقيقته ومقصوده؛

---

(١) «النتائج»: «تنصبها».

(٢) التعليق لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

إذ لا يبقى فيه دليل على أنه هو علة الفعل الباعثة عليه، فإنه إذا قال: «خرجتُ مُظْهِرًا ابتغاء مرضات الله» مثلاً، لم يدل ذلك على أن الباعثَ له على الخروج ابتغاء مرضات الله؛ لأن قوله: «مظهرًا[١] كذا» حال، أي: خرجتُ في هذه الحال، فأين مسألة الحال من مسألة المفعول لأجله[٢]؟!.

الثالث: أن المفعول له هو علة الفعل، وهي إِمَّا علة فاعلية أو غائية، وكلاهما ينتصب على المفعولية، تقول: «فعلت ذلك خَوْفًا، وقعدت[٣] عن الحرب جُبْنًا، وأمسكَ عن الإنفاق شُحًّا»، فهذه أسبابٌ حاملة على الفعل والترك لا أنها[٤] هي الغايات المقصودة منه، وتقول: «ضربته تأديبًا، وزرته إكرامًا، وحبسته صِيَانة»، فهذه غايات مطلوبة من الفعل. إذا ثبت هذا؛ فالمعلِّل إذا ذكر الفعل طلب المخاطَب منه الباعث عليه لما في النفوس من طلب الأسباب والغايات في الأفعال الاختيارية شاهدًا و غائبًا، فإذا ذكر الباعث أو الغاية، وهو المراد من الفعل كان مخبرًا بأن هذا هو مقصوده وغايته، والباعث له على الفعل، فكان اقتضاء الفعل اللفظي له كاقتضاء الفعل الذي هو حَدَث له، فصحَّ نصبُه له[٥] كما كان واقعًا لأجله، وهذا بحمد (ظ/١٠١ب) الله واضح، فتأمله[٦].

---

(١) من قوله: «مثلاً لم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) (ق): «من أجله».
(٣) (ق): «فعلت ذاك خوفًا وقعد...».
(٤) (ق): «لأنها».
(٥) ليست في (ق).
(٦) من (ق).

فصل

قال[١]: «إذا كانت الحال صفةً لازمةً للاسم، كان حملها عليه على جهة النعت أولى بها، وإذا كانت مساوية للفعل غير لازمة للاسم إلا في وقت الإخبار عنه بالفعل صلح[٢] أن تكون حالاً؛ لأنها مشتقة من التحول، فلا تكون إلا صفة يتحول عنها، ولذلك[٣] لا تكون إلا مشتقة من فعل؛ لأن الفعل حركة غير ثابتة، وقد تجيء غير مشتقة، لكن في معنى المشتق، كقوله ﷺ: «**وأحيانًا يَتَمَثَّلُ لي الملَكُ رَجُلاً**»[٤]، أي: يتحوَّل عن حاله ويعود متصورًا في صورة الرجل، فقوله: «رجلاً» في قوة: «متصورًا بهذه الصورة»، وأما قولهم: «جاءني زيد رجلاً صالحًا»، فالصفة وطَّأت الاسم للحال، ولولا «صالحًا» ما كان «رجل» حالاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾» [الأحقاف: ١٢].

قلت[٥]: وعلى هذا فيكون أقسام الحال أربعة: (ق/١٣٤أ) مقيدة، ومقدَّرة، ومؤكِّدة وموطِّئة.

«فإن قيل: وما فائدة ذكر الاسم الجامد في الموطئة؟ وهلا اكتُفي بالمشتق فيها؟.

قيل: في ذكر الاسم موصوفًا بالصفة في هذا الموطن، دليل على لزوم هذه الحال لصاحبها، وأنها مستمرة له، وليس كقولك: «جاءني

---

(١) أي السهيلي في «نتائج الفكر»: (ص/٣٩٦).

(٢) (ظ ود): «صح».

(٣) «النتائج»: «وكذلك».

(٤) قطعة من حديث صفة الوحي، أخرجه البخاري رقم (٢)، ومسلم رقم (٦) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٥) التعليق لابن القيم ثم يعود الكلام للسُّهيلي.

زيد صالحًا»، لأن «صالحًا» ليس فيه غير لفظ الفعل، والفعلُ غير دائم. وفي قولك: «رجلاً صالحًا»، لفظ «رجل» وهو دائم، فلذلك ذُكِر.

فإن قيل: كيف يصح في: ﴿لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ أن يكون حالاً وليست وصفًا منتقلاً، ولهذا لو قلت: «جاءني زيدٌ قرشيًّا أو عربيًّا»، لم يَجُز؟.

قيل: قوله: ﴿لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ حال من الضمير في ﴿مُّصَدِّقٌ﴾ لا من ﴿كِتَٰبٌ﴾، لأنه نكرة والعامل في الحال ما في ﴿مُّصَدِّقٌ﴾ من معنى الفعل، فصار المعنى: أنه مصدق لك في هذه الحال، والاسم ـ الذي هو صاحب الحال ـ قديم، وقد كان غير موصوفٍ بهذه الصفة حين أنزل معناه لا لفظه على موسى وعيسى ومن خلا من الرسل، وإنما كان عربيًّا حين أُنزِل على محمد ﷺ مصدقًا له ولما بين يديه من الكتاب، فقد أوضحت فيه معنى الحال، وبَرِحَ الإشكال.

قلت[1]: كلا، بل زدت الإشكال إشكالاً! وليس معنى الآية ما ذهبت إليه! وإنما: ﴿لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ حال من «كتاب»، وصحَّ انتصاب الحال عنه مع كونه نكرة لكونه قد وُصِف، والنكرة إذا وُصِفت انتصب عنها الحال لتخصصها بالصفة، كما يصح أن يُبْتدأ بها.

وأما قوله: «إن المعنى مصدق لك»، فلا ريبَ أنه مصدق له، ولكن المراد من الآية: أنه مصدق لما تقدَّم من كتب الله ـ تعالى ـ كما قال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المائدة: ٤٨] وقال: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴿٢﴾ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [آل عمران: ١ ـ ٣]، وقال: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ

(١) التعليق الطويل لابن القيم ـ رحمه الله ـ وفيه الرد على السُّهيلي إذ اختار قول الكلاَّبية.

﴿مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الأنعام: ٩٢]، [أفلا ترى كيف اطَّردَ في القرآن وصف الكتاب بأنه مصدِّق لما بين يديه][(١)]، وباتفاق الناس أن المراد: مصدِّق لما تقدَّمه من الكتب، وبهذه الطريق يكون مصدِّقًا للنبي ﷺ، ويكون أبلغ في الدليل على صِدْقه من أن يقال: هذا كتاب مصدِّق لك، فإنه إذا طابق الكتبَ المتقدمة وصدَّقها وشَهد بصحَّة ما فيها مما أنزله الله من غير مواطأةٍ ولا اقتباس منها، دلَّ على أن الذي جاء به رسولٌ[(٢)] (ظ/١٠٢أ) صادقٌ، كما أن الذي جاء بها كذلك، وأن مَخْرَجَها من مشكاة واحدة.

ولهذا قال النَّجاشي حين قُرِىء عليه القرآن: «**إنَّ هذا والذي جاءَ به موسى يخرجُ من مِشْكَاةٍ واحدة**»[(٣)]، يعني: فإذا كان موسى صادقًا وكتابه حق فهذا كذلك؛ إذ من المحال أن يخرج شيئان من مشكاةٍ واحدةٍ ويكون (ق/١٣٤ب) أحدهما[(٤)] باطلاً محضًا والآخر حقًّا محضًا، فإن هذا لا يكون إلا مع غاية التباين والتنافر. فالقرآن صدَّقَ الكتبَ المتقدمة، وهي بشَّرت به وبمن جاءَ به، فقام الدليلُ على صدقه من الوجهين معًا، من جهة بشارة من تقدَّمه به، ومن جهة تصديقه لما تقدمه ومطابقته له، فتأمله.

ولهذا كثيرًا ما يتكرر هذا المعنى في القرآن؛ إذ في ضمنه الاحتجاج على أهل الكتابَيْن بصحة نبوة محمد ﷺ بهذه الطريق،

---

(١) ما بينهما ساقط من (ق)، وبعده في (ظ ود): «قال» والصواب حذفها.

(٢) (ظ ود): «رسول الله».

(٣) أخرجه أحمد في «المسند»: (١/ ٢٠١ ـ ٢٠٣) في حديث طويل وسنده قوي، وصححه أحمد شاكر في «شرح المسند»: (٣/ ١٨٠).

(٤) سقطت من (ق).

وهي حُجَّة ـ أيضًا ـ على غيرهم بطريق اللزوم؛ لأنه إذا جاء بمثل ما جاؤوا به من غير أن يتعلَّم منهم حرفًا واحدًا دلَّ على أنه من عند الله، وحتى لو أنكروا رسالةَ من تقدَّم لكان في مجيئه بمثل [ما] جاؤوا به[1] إثباتٌ لرسالته ورسالة من تقدمه، ودليل على صحة الكتابين وصدق الرسولين؛ لأن الثاني قد جاء بأمر لا يمكن أن يُنَال بالتعليم أصلاً ولا البعض منه، فجاءَ على يدي أُمِّيٍّ لم يقرأ كتابًا ولا خطَّه بيمينه، ولا عاشرَ أحدًا من أهل الكتاب، بل نشأ بينكم وأنتم تشاهدون حاله حضرًا وسفرًا وظعنًا وإقامة، فهذا من أكبر الأدلَّة على أن ما جاء به ليس من عند البشر، ولا في قدرتهم. وهذا برهان بيِّن أبينُ من برهان الشمس، وقد تضمَّن ما جاءَ به تصديق من تقدَّمه، وتضمَّن ما تقدَّمَه البشارة به، فتطابقت حُجَج الله وبيِّناتُه على صدق أنبيائه ورسله، وانقطعت المعذرة وثبت الحقُّ وقامت[2] الحُجَّة، فلم يبق لكافرٍ إلا العناد المحض أو الإعراض والصَّدُّ.

وقوله: «إن الاسم الذي هو صاحب الحال قديم، وكان غير موصوف بهذه الصفة حين أُنزل معناه لا لفظه على موسى وعيسى وداود»، هذا بناء منه على الأصل الذي انفردت به الكُلَّابية عن جميع طوائف أهل[3] الأرض، من أن معاني التوراة والإنجيل والزَّبُور والقرآن[4] وسائر كتب الله معنًى واحد، فالعينُ لا اختلافَ فيها ولا تعدُّد، وإنما تتعدد وتتكرَّر العبارات الدالة على ذلك المعنى الواحد،

---

(١) من قوله: «من غير...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) «الحق وقامت» من (ق).
(٣) ليست في (ق).
(٤) (ق ود): «الفرقان».

فإن عُبِّر عنه بالعربية كان قرآنًا وهو نفس التوراة، وإن عُبِّر عنه بالعِبْرية كان توراة وهو نفس القرآن، وإن عُبِّر عنه بالسِّريانية كان إنجيلاً، وهو ـ أيضًا ـ نفس القرآن ونفس التوراة، وكذلك سائر الكتب!!.

وهذا قول يقوم على بطلانه تسعون[1] برهانًا لا تندفع، ذَكَرها شيخُ الإسلام في «الأجوبة المصرية»[2]، وكيف تكون معاني التوراة والإنجيل هي[3] نفس معاني القرآن، وأنت تجدها إذا عُرِّبت لا تدانيه ولا تقاربه فَضْلاً (ق/١٣٥أ) عن أن تكون هي إياه، وكيف يقال: إن الله تعالى أَنزلَ هذا القرآنَ على داود وسليمان وعيسى بعينه بغير هذه العبارات؟! أم كيف يقال: إن معاني كتب الله تعالى كلها معنى واحد يختلف التعبير عنها دون المعنى المعبَّر عنه؟! وهل هذا إلا دعوى يشهد الحس ببطلانها! أم كيف يقال: إن التوراة إذا عُبِّر عنها بالعربية صارت قرآنًا، مع تميُّز القرآن عن سائر الكلام بمعانيه (ظ/١٠٢ب) وألفاظه تميُّزًا ظاهرًا لا يرتاب فيه أحد. وبالجملة؛ فهذا الجواب منه بناء على ذلك الأصل.

والجواب الصحيح أن يقال: الحال المؤكِّدة لا يشترط فيها الاشتقاق والانتقال، بل التنقُّل مما ينافي مقصودها، فإنما أُتي بها لتأكيد

---

(١) (ق): «سبعون».

(٢) لعل المقصود كتاب «التسعينية» لشيخ الإسلام، طبع ضمن «الفتاوى الكبرى» ثم طبع في ثلاثة مجلدات، رسالة علمية. وإليه أشار ابن القيم في نونيته:

وكـذاك تسعينيـة فيهـا لـه ... ردٌّ على من قال بالنفساني

تسعونَ وجهًا بيَّنت بطلانَه ... أعني كلامَ النفس ذا الوجدانِ

ولشيخ الإسلام كتاب آخر بعنوان: «جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية» وهو كبير، انظر «الجامع لسيرة ابن تيمية»: (ص/٢٥٦، ٢٩٤، ٣٥٣).

(٣) (ظ ود): «على».

ما تقدمها وتقريره، فلا معنى لوصف الاشتقاق والانتقال[1] فيها أصلاً، وتسميتها «حالاً» تعبير نحوي اصطلاحي، وإلا فالعرب لم تقل: هذه حال، حتى يُقال: كيف سميتموها حالاً وهي وصف لازم، وإنما النحاة سموها: حالاً، فيالله العجب! أتكون تسميتهم الحادثة الاصطلاحية موجبة لاشتراط التنقل والاشتقاق!! فلو سمَّاها مسمٍّ بغير هذا الاسم، وقال: هذه نصب على القطع من المعرفة إذا جاءت بعد معرفة، أكان يلزمه هذا السؤال؟ فقد بانَ لكَ ضعف ما اعتمده من الجواب، وبالله التوفيق.

عاد كلامه، قال[2]: «وأما قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ [البقرة: ٩١] فقد حكموا أنها حال مؤكدة، ومعنى الحال المؤكدة أن يكون معناها كمعنى الفعل؛ لأن التوكيد هو المؤكد في المعنى، وذلك نحو: «قم قائمًا»، و«أنا زيد معروفًا»، هذه هي الحال المؤكدة في الحقيقة. وأما: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ [البقرة: ٩١] فليست بحال مؤكِّدة؛ لأنه قال: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ [البقرة: ٩١] وتصديقه لما معهم ليس في معنى الحق؛ إذ ليس من شرط الحق [أن يكون مصدقًا][3] لفلان ولا مكذبًا له، بل الحق في نفسه حق وإن لم يكن مصدقًا لغيره، ولكن ﴿مُصَدِّقًا﴾ هنا حال من الاسم المجرور من قوله تعالى: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ [البقرة: ٩١] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ جملة في معنى الحال أيضًا. والمعنى: كيف تكفرون بما وراءه وهو في هذه الحال؟ أعني: مصدِّقًا لما معكم، كما تقول: «لا تشتم[4] زيدًا وهو أمير محسنًا إليك»؛ فالجملة حال،

---

(١) من قوله: «بل التنقُّل...» ساقط من (ظ ود).

(٢) «النتائج»: (ص/ ٣٩٧).

(٣) من «النتائج».

(٤) كذا في الأصول و«النتائج»، ولو قال: «أتشتم» لوَافق المعنى في الآية والتمثيل بعدها.

و«محسنًا» حال بعدها، والحكمة في تقديم الجملة التي في موضع الحال على قولك: «محسنًا» و(مصدقًا) أنك لو أخَّرتها لتوهم أنها في موضع الحال من الضمير الذي في «محسن» و(مصدق). (ق/١٣٥ب) ألا ترى أنك لو قلت: «أتشتم زيدًا محسنًا إليك وهو أمير»، لذهب الوهم إلى أنك تريد: محسنًا إليك في هذه الحال، فلما قدَّمْتَها اتضح المراد وارتفع اللبس.

ووجه آخر يطَّرد في هذه الآية، وفي الأُخرىٰ التي في سورة فاطر: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [فاطر: ٣١] وهو أن يكون ﴿مُصَدِّقًا﴾ هٰهنا حالاً يعمل فيها ما دلت عليه الإشارة المنبئة عنها «الألف واللام»؛ لأن «الألف واللام» قد تُنْبِىء عما تنبىء عنه أسماء الإشارة، حكى سيبويه[(١)]: «لمن الدارُ مفتوحًا بابُها»، فقولك: «مفتوحًا بابها»[(٢)] حال لا يعمل فيها الاستقرار الذي يتعلق به «لمن»؛ لأن ذلك خلاف المعنى المقصود، وتصحيح المعنى: «لمن هذه الدار مفتوحًا بابها»، فٱستغنى بذكر «الألف واللام» وعلم المخاطب أنه مشير وتنبَّه المخاطب بالإشارة إلى النظر، وصار ذلك المعنى [المنبَّه][(٣)] عليه عاملاً في الحال.

وكذلك قوله: ﴿هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ [فاطر: ٣١] كأنه يقول: «هو ذلك الحق[(٤)] مصدقًا»؛ لأن الحق قديم ومعروف بالعقول والكتب المتقدمة، فلما أشار نبَّهت الإشارةُ على العامل في الحال، كما إذا

---

(١) في «الكتاب»: (٢/ ١٢ ـ ١٦).

(٢) «فقولك: مفتوحًا بابها» سقطت من (ق).

(٣) تحرفت في الأصول، والمثبت من «النتائج».

(٤) العبارة في (ظ ود): «ذلك هو الحق...»، و«ق»: «ذلك الحق هو»، والمثبت من «النتائج».

قلت: «هذا زيد قائمًا»، نبهت الإشارة[1] المخاطب على النظر، فكأنك قلت: «انظر إلى زيد قائمًا»، لأن الاسم الذي هو «ذا» [ليس][2] هو العامل، ولكن مشعر ومنبه على المعنى العامل في الحال، وذلك المعنى (ظ/١٠٣أ) هو «انظر».

ومما أغنت فيه «الألف واللام» عن الإشارة قولهم: «اليومَ قمتُ»، و«الساعةَ جئت»، و«الليلةَ فعلتُ»، و«الآن قعدتُ»، اكتفيت بالألف واللام عن أسماء الإشارة.

قلت[3]: ليس المراد بقول النحاة: «حال مؤكدة» ما يريدون بالتأكيد في باب التوابع[4]. فالتأكيد المبوَّب له هناك أخص من التأكيد المراد من الحال المؤكدة، وإنما مرادهم بالحال المؤكدة المقررة لمضمون الجملة بذكر الوصف الذي لا يفارق العامل ولا ينفك عنه، وإن لم يكن معنى ذلك الوصف هو معنى الجملة بعينه، وهذا كقولهم: «زيد أبوك عطوفًا»، فإنه كونه عطوفًا ليس معنى كونه أباه، ولكن ذِكْر أبوته تشعر بما يلازمها من العَطْف، وكذلك قوله: ﴿هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [فاطر: ٣١] فإن ما بين يديه[5] حقٌّ، والحق يلازمه تصديق بعضه بعضًا.

وقوله: «ليس من شرط الحق أن يكون مصدِّقًا لفلان»، يقال: ليس هذا بنظير لمسألتنا، بل الحقُّ يلزمه لزومًا لا انفكاك عنه تصديق بعضه بعضًا، فتصديق ما بين يديه من الحق هو من جهة كونه حقًّا. فهذا

---

(١) من قوله: «على العامل...» إلى هنا ساقط من (د).

(٢) زيادة ليستقيم السياق.

(٣) التعليق لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

(٤) (ق): «الموانع».

(٥) «فإن ما بين يديه» سقط من (ق).

(ق/١٣٦أ) معنى قولهم: «إنها حال مؤكدة» فافهمه. والمعنى: أنه لا يكون إلا على هذه الصفة، وهي مقررة لمضمون الجملة، فإن كونه مصدقًا للحق المعلوم الثابت، مقرِّرٌ ومؤكِّدٌ ومبينٌ لكونه حقًّا في نفسه.

وأما قوله: «إنها حال من المجرور في قوله: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ [البقرة: ٩١] والمعنى: يكفرون به مصدقًا لما معهم»، فهذا المعنى وإن كان صحيحًا لكن ليس هو معنى الحال في القرآن حيث وقعت بهذا المعنى، وهب أن هذا يمكن دعواه في هذا الموطن، فكيف يقول في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [فاطر: ٣١] والكلام والنظم واحد!!.

وأيضًا فالمعنى مع جَعْل[1] ﴿مُصَدِّقًا﴾ حالاً من قوله: ﴿هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ أبلغ وأكمل منه إذا جُعِل حالاً من المجرور، فإنه إذا جُعِل حالاً من المجرور يكون الإنكار قد توجَّه عليهم في كفرهم به، حالَ كونه مصدقًا لما معهم، وحالَ كونه حقًّا، فيكونان حالاً من المجرور، أي: يكفرون به في هذه الحال وهذه الحال، وإذا جُعِل حالاً من مضمون قوله: ﴿هُوَ ٱلْحَقُّ﴾، كان المعنى: يكفرون به حال كونه حقًّا مصدِّقًا لما معهم، فكفروا به في أعظم أحواله المستلزمة للتصديق والإيمان به، وهو اجتماع كونه حقًّا في نفسه وتصديقه لما معهم، فالكفر به عند اجتماع الوصفين فيه يكون أغلظ وأقبح، وهذا المعنى والمبالغة لا تجده فيما إذا قيل: يكفرون به حالَ كونه حقًّا، وحالَ كونه مصدقًا لما معهم. فتأمله فإنه بديع جدًّا، فصحَّ قولُ النحاة والمفسرين في الآية، والله أعلم.

---

(١) (ق): «جعل الحق».

فائدة[1]

قولهم: «هذا بُسْرًا أطيبُ منه رُطَبًا»، فيها عشرة أسئلة.

أحدها: ما جِهة انتصابِ «بُسرًا ورُطبًا»، أعلى الحال أم على خبر كان؟.

الثاني: إذا كانا حالين، فما هو صاحبهما؟.

الثالث: ما العامل في الحالين، هل هو أفعل التفضيل، أم اسم الإشارة، أو غير ذلك؟.

الرابع: أنكم إذا جعلتم العاملَ أفعل التفضيل، لزمَ تقديم معمول أفعل التفضيل عليه، والاتفاق واقع على امتناع: «زيد منك أحسن»، وإذا لم يتقدم «منك» لم يتقدم الحال.

الخامس: متى يجوز أن يعمل العامل الواحد في حالين، ومتى لا يجوز، وما (ظ/١٠٣ب) ضابط ذلك؟.

السادس: هل يجوز التقديم والتأخير في الحالين جميعًا أم لا؟.

السابع: كيف تصورت الحال في غير المشتق؟.

الثامن: إلى أيِّ شيءٍ وقعت الإشارة (ق/١٣٦ب) بقولهم: «هذا...»؟.

---

(١) في «نتائج الفكر» للسهيلي: (ص/٣٩٩ ـ ٤٠٥) سبعة أسئلة، وزاد المصنف هنا ثلاثةَ أسئلة وأرقامها (١، ٤، ١٠) وزاد أجوبةَ السُّهَيلي ـ كعادته ـ تحريرًا وتكميلاً، ومن أجله قال ما قال في آخر هذه الأجوبة.

ثم نقلَ هذه الأسئلة العشرة مع اختصار أجوبتها، ونِسْبتها لنفسه = الجلالُ السيوطي في «الأشباه والنظائر النحوية»: (٤/٣٣٦ ـ ٣٤٢)، وسمَّاها: «تحفة النجبا في قولهم: هذا بُسرًا أطيب منه رطبا».

التاسع: هلا قلتم: إن بسرًا ورطبًا منصوب على خبر «كان» وتخلَّصتم من هذا كلِّه؟.

العاشر: هل يُشترط في هذه المسألة أن يكون الاسمان المنصوبان اسمين لشيء واحد باعتبار صفتين، أو يجوز أن يقع بين شيئين مختلفين، نحو: هذا بُسرًا أطيبُ منه عِنَبًا؟.

*** فالجواب عن هذه المسائل.**

أما السؤال الأول: فجهة انتصابه على الحال[1] في أصحِّ القولين، وهو اختيار سيبويه ومحقِّقي أصحابِه، خلافًا لمن زعمَ أنه خبر «كان»، وسيأتي إبطاله في جواب السؤال التاسع، وإنما جعله سيبويه حالاً؛ لأن المعنى عليه، فإن المخبر إنما يفضله على نفسه باعتبار حالين[2] من أحواله، ولولا ذلك لما صح تفضيل الشيءِ على نفسِه، فالتفضيل إنما صحَّ باعتبار الحالين فيه، فكان جهة انتصابهما على الحال لوجود شروط الحال، وسيأتي الكلام على شرط الاشتقاق، فلما كان هذا الباب لا يُذْكر إلا لتفضيل شيءٍ في زمانٍ أو على حالٍ، على نفسه في زمان أو على خبرٍ على حال أخرى؛ وسائر وجوه النصب متعذرة فيه إلا الحال، أو كونه خبرًا «لكان»، وسيأتي بطلان الثاني = فيتعين أن يكون حالاً.

فإن قلت: فهلا جعلته تمييزًا؟.

قلت: يأبى ذلك أنه ليس من قِسْميَ التمييز، فإنه ليس من المقادير المنتصبة عن تمام الاسم، ولا من التمييز المنتصب عن تمام الجملة،

---

(١) «على الحال» سقطت من (ق).

(٢) (ق): «حالة».

فلا يصح أن يكون تمييزًا.

فصل[1]

وأما السؤال الثاني: وهو ما هو صاحب الحال هـٰهنا، فجوابه أنه الاسم المضمر في «أَطْيب» الذي هو راجع إلى المبتدأ من خبره، «فبُسْرًا» حال من ذلك الضمير، و«رُطَبًا» حال من الضمير المجرور بمن، وإن[2] كان المجرور بمن هو المرفوع المستتر في «أَطْيب» من جهة المعنى، ولكنه ينزَّل منزلةَ الأجنبي، ألا ترى أنك لو قلتَ: «زيد قائمًا أخطب من عَمْرو قاعدًا»، لكان «قاعدًا» حال من الاسم المخفوض بمن ـ وهو عمرو ـ فكذلك «رطبًا» حال من الاسم المجرور بـ«من».

هذا قول جماعةٍ من البصريين، وقال أبو علي الفارسي: صاحب الحالين الضمير المستكِنّ في «كان» المقدَّرة التامة، وأصل المسألة: هذا إذا كان، أي وجد بسرًا أطيب منه إذا كان، أي وجد رطبًا، فبسرًا[3] ورطبًا حالان من الضمير المستكِنّ في «كان».

وهذان القولان مبنيان على المسألة الثالثة: وهو ما هو العامل في هذه الحال؟ وفيه أربعة أقوال:

أحدها: أنه ما في «أطيب» من معنى الفعل؛ لأنك تريد أن طيبه في حال البُسْرية يزيد على طِيْبه في حال الرُّطبية، فالطيب أمر واقع في هذه الحال.

---

(١) «فصل» في جميع الأسئلة العشرة ليس في (د).

(٢) (ق): «وإذا».

(٣) (ق): «بُسرًا ورُطبًا».

والقول الثاني: أن العامل فيها «كان» التامَّة المقدَّرة، وهذا اختيار أبي علي.

والقول الثالث: (ق/١٣٧أ) أن العاملَ فيها ما في اسم الإشارة من [معنى][1] الفعل، أي: أُشير إليه بُسْرًا.

والقول الرابع: أنه ما في حرف التنبيه من معنى الفعل.

والمختار القول الأول: أن العامل فيها ما في «أطيب» من معنى الفعل[2]، وإنما اخترناه لوجوه:

أحدها: أنهم متفقون[3] على جواز: «زيد قائمًا أحسن منه راكبًا»، و«ثمرة نخلتي (ظ/١٠٤أ) بُسرًا أطيب منها رُطَبًا»، والمعنى في هذا كالمعنى في الأول سواء، وهو تفضيل الشيءِ على نفسه باعتبار حالين، فانتفى اسم الإشارة وحرف التنبيه، ودار الأمر بين القولين الباقيين: أن يكون العامل «كان» مقدَّرة أو «أطيب»، والقول بإضمار «كان» ضعيفٌ، فإنها لا تُضْمَر إلا حيث كان في الكلام دليل عليها، نحو قولهم: «إنْ خيرًا فخير»، وبابه؛ لأن الكلام هناك لا يتم إلا بإضمارها بخلاف هذا. وأيضًا فإن «كان» الزمانية ليس المقصود منها الحدث، وإنما هي عبارة عن الزمانِ، والزمانُ لا يُضْمَر، وإنما يُضْمَر الحدَث إذا كان في الكلام ما يدلُّ عليه، وليس في الكلام ما يدلُّ على الزمانِ الذي يقيَّد به الحَدَث، إلا أن يلفظ به، فإن لم يلفظ به لم يُعْقل.

---

(١) من «النتائج» و«الأشباه والنظائر».

(٢) من «أن العامل. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) (ق): «يقولون»!.

فإن قلت: فمن هٰهنا قالوا: إن «كان» هٰهنا تامة غير ناقصة، بل قد خلعوا منها الدلالة على الزمان، وجرَّدوها لنفس الحَدَث.

قلت: هذا كلام من لم يحصِّل معنى «كان» التامة والناقصة كما ينبغي، فإن كان الناقصة والتامة يرجعانِ إلى أصل واحد، ولا يجوز إضمار واحد منهما، وكشف ذلك يطُوْل، لكن نشير إلى بعضه، وهو: أن القائل إذا قال: «كان برد وكان مطر»، فهو بمنزلةِ: «وَقَع وحَدَث» وغيرهما من الأفعال اللازمة، والزمان [جزء][1] مدلول الفعل، فلا يجوزُ أن يخلعه ويجرّد عنه، وإنما الذي خُلِع من «كان» التامة اقتضاؤها خبرًا يُقارن زمانَها، وبقيت تقتضيه مرفوعًا يقارن زمانها كما كان يقارنه الخبر فلا فرقَ بينهما أصلاً، فإن الزمان الذي كان الخبر يقترن به هو بعينه الزمان الذي اقترن به مرفوعها، وينزل مرفوعها في تمامها به منزلةَ خبرها إذا كانت ناقصة، **فتأمل هذا السر الذي أغفله كثيرٌ من النحاة!**.

ويُبْطل هذا المذهب أيضًا شيءٌ آخر، وهو: كثرة الإضمار، فإن القائل به يضمر ثلاثة أشياء: «إذا» والفعل والضمير، وهذا تعدٍّ لطور الإضمار وقول بما لا دليلَ عليه.

الوجه الثاني: من وجوه الترجيح أنَّ العاملَ في الحال لو كان معنى الإشارة؛ لكانت الإشارة إلى الحال لا إلى الجوهر وهذا باطل، فإنه إنما يُشير إلى ذات الجوهر، ولهذا يصح إشارته إليه وإن لم يكن على تلك الحال، كما إذا أشار إلى تمر يابس، وقال: «هذا بُسرًا أطيبُ منه رطبًا»، فإنه يصح، ولو كان العامل في الحال (ق/١٣٧ب)

---

(١) في الأصول: «خبر»، والمثبت هو الصواب.

هو الإشارة لم تصح المسألة.

الوجه الثالث: أنه لو كان العامل معنى الإشارة لوجب أن يكون الخبر عن الذات مطلقًا؛ لأن تقييد المشار إليه باعتبار الإشارة إذا كان مبتدأً لا يوجب تقييد[1] خبره إذا أخبرتَ عنه، ولهذا تقول: «هذا ضاحكًا أبي»، فالإخبار عنه بالأبوَّة غير مقيد بحال ضحكه بل التقييد للإشارة فقط، والإخبار بالأبوة وقعَ مطلقًا عن الذات، فاعْتَصِمْ بهذا الموضع، فإنه ينفعك في كثير من المواضع، وإذا عُرِف هذا وجب أن يكون الخبر بـ«أطيب» وقعَ عن المشار إليه مطلقًا.

الوجه الرابع: أن العامل لو لم يكن هو «أطيب» لم تكن الأطيبية مقيدة بالبُسْرية، بل تكون مُطْلقة، وإذا لم تكن مقيَّدة فسد المعنى، لأن الغرض تقييد الأطيبية (ظ/١٠٤ب) بالبُسرية مفضَّلة على الرُّطَبية، وهذا معنى العامل، وإذا ثبت أن الأطيبية مقيدة بالبسرية وجبَ أن يكون «بُسرًا» معمولاً لـ«أطيب».

فإن قلت: فلأجل هذا قدرنا الظرف المقيد حتى يستقيم المعنى، وقلنا: تقديره: «هذا إذا كان بسرًا أطيب منه إذا كان رطبًا»، أي: هذا في وقت بُسْريته أطيب منه في وقت رُطَبيته.

قلت: هذا يحتاج إليه إذا لم يكن في اللفظ ما يُغْني عنه ويقوم مقامه، فأما إذا كان مَعَنا ما يغني عنه، فلا وجهَ لتكلُّف إضماره وتقديره.

فإن قلت: لو كان العامل هو «أطيب» لزم منه المحال، لأنه يستلزم تقييده بحالين مختلفين، وهذا ممتنع.

---

(١) (ظ ود): «تقديم».

قلت: الجواب عن هذا: أن العامل في الحالين وصاحبهما متعدِّد ليس متحدًا، أما العامل في الحال الأولى، فهو ما في «أطيب» من معنى الفعل؛ لأنك إذا قلت: «هذا أطيبُ من هذا» تريدُ: أنه طاب وزاد طِيْبُه عليه، والطيبُ أمرٌ ثابت له في حال البُسْرية. قال سيبويه[١]: «هذا باب ما يُنْصَب من الأسماء على أنها أحوال وقعت فيها الأمور».

وأما الحال الثانية وهي «رطبًا» فالعامل فيها معنى الفعل الذي هو متعلَّق الجار في قولك: «منه»، فإن «منه» متعلِّق بمعنى غير الطيب؛ لأن «طاب يطيب» لا يتعدى بمن، ولكن صِيْغة الفعل[٢] تقتضي التفضيل بين شيئين مشتركين في صفةٍ واحدة، إلا أن أحدهما متميز من الآخر منفصل منه بزيادة في تلك الصفة، فمعنى التميز والانفصال الذي تضمنه أفعل هو الذي تعلق به حرف الجر، وهو الذي يعمل في الحال الثانية، كما عمل معنى الفعل الذي تعلق به حرف الجر من قولك: «زيد في الدار قائمًا» في الحال التي هي «قائمًا».

فإن قلت: فهلاَّ أَعْمَلْت فيهما جميعًا ما في «أطيب» من معنى الطيب[٣]؟.

قلت: يستلزمه[٤] المحال المذكور؛ لأن الفعل الواحد لا (ق/١٣٨أ) يقع في حالين كما لا يقع في ظرفين، لا تقول: «زيد قائم يوم الجمعة يوم الخميس»، ولا: «جالس خلفك أمامك»، فإذا قلت:

---

(١) «الكتاب»: (١/١٩٩) بنحوه.
(٢) كذا في الأصول و«النتائج»، وأصلحها محققه إلى: «أفعل».
(٣) «من معنى الطيب» سقطت من (ظ ود).
(٤) (ظ ود): «لاستلزامه».

«زيد يوم الجمعة أطيب منه يوم الخميس»، جازَ؛ لأن العامل في أحد اليومين غير العامل في اليوم الثاني؛ لأنك فضَّلْتَ حين قلت: «أطيب» أو «أصح» أو «أقوم» صحةً وقيامًا على صِحَّةٍ أُخرى وقيام آخر، وفضلت حالاً من حالٍ بمزية وزيادة، وكذلك حين قلت: «هذا بُسْرًا أطيب منه رطبًا»، ولا يجوز أن يعمل عامل واحد في حالين ولا ظرفين، إلا أن يتداخلا، ويصح الجمع بينهما، نحو قولك: «زيد مسافر يومَ الخميس ضَحْوةً»، لأن الضحوة داخلة في اليوم، وكذلك: «سِرْت راكبًا مسرعًا» لدخول الإسراع في السير وتضمُّنِه له، ولو قلت: «سِرْت مسرعًا مبطئًا»، لم يجز؛ لاستحالة الجمع بينهما إلا على تقدير الواو، أي: مسرعًا تارة ومبطئًا أخرى، وكذلك: «بسرًا ورطبًا» يستحيل أن يعمل فيهما عامل واحد؛ لأنهما غير متداخِلَيْن. هذا هو الجواب الصحيح عندي.

وأجاب طائفةٌ بأن قالوا: أفعل التفضيل في قوة فعلين؛ لأن معناه: حَسُن وزاد حُسْنه، وطاب[1] وزادَ طِيْبه، وإذا كان في قوة فعلين، فهو عامل في «بسرًا» باعتبار حَسُن وطاب، وفي «رطبًا» باعتبار زادَ، حتى لو فككت[2] ذلك لقلت: هذا زادَ بُسْرًا في الطيب على طيبه في حال كونه رطبًا، (ظ/١٠٥أ) فاستقام المعنى المطلوب، وهذا جواب حَسَن، والأول أمتن، فتأملهما.

فصل

وأما السؤال الرابع: وهو تقديم معمول أفعل التفضيل عليه،

---

(١) «وطاب» ليست في (ق).
(٢) (ق): «ملكت».

فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: لا نسلم امتناع تقديم معموله عليه، وقولكم الاتفاق واقع على امتناع: «زيد منك أحسن»، غير صحيح، لا اتفاق في ذلك، بل قد جَوَّز بعض النحاة ذلك واستدل عليه بقول الشاعر[1]:

* جَنَى النحلِ أو ما زوَّدَتْ منه أَطْيبُ *

قال هؤلاء: وأفعل التفضيل لما كان في قوة فعلين جاز تقديم معموله عليه. قالوا: وتقديمه أقوى من قولك: «أنا لك محب»، و«فيك راغب»، و«عندك مقيم»، ولاستقصاء الحجج في هذه المسألة موضع آخر.

الوجه الثاني: سلَّمنا امتناع تقديم معموله عليه، ولا يقال: «زيد منك أحسن»، فهذا الأمر يختص بقولهم: «منك» لا يتعدى إلى الحال والظرف، وذلك لأن «منك» في معنى المضاف إليه، بدليل أن قولهم: «زيد أحسن منك»، بمنزلة: «زيد أحسن الناس» في قيام أحدهما مقام الآخر، وأنهم لا يجمعون بينهما، فلما قام المضاف إليه مقامه، لكونه (ق/١٣٨ب) المفضل عليه في المعنى، كرهوا تقديمه على المضاف لأنه خلاف لغتهم، فلا يلزم من امتناع تقديم معمولٍ هو كالمضاف إليه امتناع تقديم معمول ليس كهو، وهذا بين.

وجواب ثالث: وهو أنهم إذا فضلوا الشيءَ على نفسه باعتبار حالين فلابد من تقدُّم أحدهما على العامل، وإن كان مما لا يسوغ

---

(١) هو: الفرزدق، «ديوانه»: (ص/ ٣٢)، وصدره:

* وقالت لنا أهلاً وسهلاً وزوَّدت *

تقديمه لو لم يكن كذلك، فإذا فضلوا ذاتين باعتبار حالين، قدَّموا أحدهما على العامل وأخَّروا الآخر عنه، فقالوا: «زيد قائمًا أحسن منه[1] قاعدًا»، وكذلك في التشبيه أيضًا يقولون: «زيد قائمًا كعَمْرو قاعدًا»، وإذا جاز تقديم هذا المعمول على «الكاف» التي هي أبعد في العمل من باب أحسن، فتقديم[2] معمول «أحسن» أجدر، والغرض هنا بهذا الكلام تفضيل هذه «التمرة» في حال كونها «بُسرًا» عليها في حال كونها «رطبًا».

فصل

وأما السؤال الخامس: وهو متى يجوز أن يعمل العامل الواحد في حالين؟ فقد فرغنا من جوابه فيما تقدم، وأن ذلك يجوز إذا كانت إحدى الحالين متضمنة للأخرى، نحو: «جاء زيد راكبًا مسرعًا»، وكذلك يعمل في الظرفين إذا تضمَّن أحدُهما الآخر، نحو: «سِرْتُ يوم الخميس بُكرة».

فصل

وأما السؤال السادس: وهو هل يجوز التقديم والتأخير في الحالين أم لا؟.

فالجواب عنه: أن الحال الأولى يجوز فيها ذلك، لأن العامل فيها لفظي، وهو ما في «أطيب» من معنى الفعل، فلك أن تقول: «هذا بُسْرًا أطيبُ منه رُطَبًا»، وأن تقول: «هذا أطيب بسرًا منه رطبًا»، وهو الأصل.

---

(١) كذا في الأصول، ولعله: من عَمرو.

(٢) (ق): «فيقول».

فإن قلت: إذا كان هذا هو الأصل، فلِمَ مثَّل سيبويه[1] بها مقدمة، وكان ذلك أحسن عنده من أن يؤخرها؟.

قلت: كأنه أراد تأكيد معنى الحال فيها؛ لأنه ترجم عن[2] الحال، فلو أخرها لأشبهت التمييز؛ لأنك إذا قلت: «هذا الرجل أطيب بسرًا من فلان»، فبسرًا ـ لا محالة ـ تمييز، وإذا قدمت «بسرًا» على «أطيب من كذا» فبسرًا ـ لا محالة ـ حال، ولا يصح أن يُخْبر بهذا الكلام عن رجل ولا عن شيءٍ سوى التمر وما هو في معناه. فإذا قلت: «هذا [أطيب] بسرًا»، احتمل الكلام قبل تمامه وقبل النظر (ظ/١٠٥ب) في قرائن أحواله أن يكون «بسرًا» تمييزًا، وأن يكون حالاً، وبينهما في المعنى فرقٌ عظيم، فاقتضى تَحْصِين المعنى والحرص على البيان للمراد تقديم الحال الأولى على عاملها، ولو أخرت لجاز.

وأما الحال الثانية: فلا سبيل إلى تقديمها على عاملها لأنه معنوي، (ق/١٣٩أ) والعامل المعنوي لا يُتَصور تقديم معموله عليه؛ لأن العامل اللفظي إذا تقدم عليه منصوبه الذي حقه التأخير، قلت فيه: مقدَّم في اللفظ مؤخَّر في المعنى، فقسمت العبارة بين اللفظ والمعنى[3]، فإذا لم يكن للعامل وجود في اللفظ لم[4] يتصور تقديم المعمول عليه؛ لأنه لابد من تأخير المعمول على عامله في المعنى، فلا يوجد إلا بعدَه وعامله متقدِّم عليه؛ لأنه مَنْويّ غير ملفوظ به، فلا

---

(١) في «الكتاب»: (١/ ١٩٩).

(٢) (ق): «على».

(٣) ليست في (ق).

(٤) من قوله: «مؤخر في...» إلى هنا ساقط من (د).

تذهب النية والوهم إلى غير موضعه، بخلاف اللفظي فإن محل اللفظ اللسان ومحل المعنى القلب، فإذا ذهب اللسان باللفظ إلى غير موضعه[1]، لم يذهب القلب بالمعنى إلا إلى موضعه، وهو التقديم.

فصل

وأما السؤال السابع: وهو كيف[2] يتصور الحال في غير المشتق؟.

فاعلم أنه ليس لاشتراط الاشتقاق حجة، ولا يقوم على هذا الشرط دليل، ولهذا كان الحُذَّاق من النحاة على أنه لا يشترط، بل كلُّ ما دلَّ على هيئةٍ صحَّ أن يقع حالاً، فلا يشترط فيها إلا أن تكون دالة على معنًى متحول، ولهذا سميت حالاً كما قال:

لَوْ لم تَحُلْ ما سُمِّيَتْ حالا وكلُّ ما حالَ فَقَد زالا

فإذا كان صاحبُ الحال قد أوقع الفعلَ في صفةٍ غير لازمةٍ للفعل، فلا تُبال أكانت مشتقةً أم غير مشتقة؛ فقد جاء في الحديث: «**يتمثَّلُ لي الملكُ رَجُلاً**»[3] فوقع «رجلاً» هنا حالاً؛ لأن صورة الرجليَّة طارئة على الملَك في حال التمثُّل، وليست لازمة للملَك إلا في وقت وقوع الفعل منه وهو التمثل، فهي إذًا حال؛ لأنه قد تحول إليها، ومثله: ﴿يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [غافر: ٦٧] ومثله: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً﴾ [الأعراف: ٧٣]، ومثله: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا﴾ [مريم: ١٧]، ويقولون: «مررتُ بهذا العودِ شَجَرًا ثم مررتُ به رَمَادًا»، و«هذا زيد أسدًا»، وتأويل هذا كلِّه بأنه معمول الحال، والتقدير: يُشْبِه، بعيدٌ

---

(١) من قوله: «بخلاف اللفظي...» إلى هنا ساقط من (د).
(٢) (ق): «كيف لم».
(٣) تقدم تخريجه ٢/٥٦٨.

جدًّا، وكذا تأويل ذلك كله[1] بمشتقّ تعسُّف ظاهر، والتحقيقُ ما تقدَّم، وأنها كلها أحوال، وإن كانت جامدة؛ لأنها صفات يتحول الفاعل إليها، وليس يلزم في الصفات أن تكون كلها فِعْلية، بل منها نفسيَّة ومعنويَّة وعدمِيَّة، وهي صفة النفي، وإضافية وفعلية، ولا يكون من جميعها حالاً إلا ما كان الفعلُ واقعًا فيه وجاز خُلُوه عنها، فأما ما كان لازمًا للاسم مما لا يجوز خلوه (ق/١٣٩ب) عنه، فلا يكون حالاً منتصبة بالفعل، نحو قولك: قرشي، وعربي، وحبشي، وابن، وبنت، وأخ، وأخت، فكلٌّ هذه لا يُتَصوَّر وقوعها أحوالاً؛ لأنها لا تتحوَّل.

فصل

وأما السؤال الثامن: وهو إلى أيِّ شيءٍ وقعت الإشارة بقولك: هذا؟.

فالجواب: أن متعلَّق الإشارة هو الشيء الذي تتعاقب عليه هذه الأحوال، وهو ما تخرجه النخل من أكمامها فيكون بَلَحًا، ثم يكون سَيَابًا، ثم جَدَالاً[2]، ثم بُسرًا إلى أن يكون رُطَبًا، فمتعلَّقُ الإشارة المحل الحامل لهذه الأوصاف، فالإشارة إلى شيءٍ ثالث غير البسر والرطب، وهو حامل البسريَّة والرطبيَّة (ظ/١٠٦أ)، وقد عرفت بهذا أنه لا ينبغي تخصيص الإشارة بقولهم: إنها إلى البلح أو الطلع أو الجَدَال، كلُّ ذلك تمثيل، والتحقيقُ: أن الإشارة إلى الحقيقة الحاملة لهذه الصفات والذي يدلك على هذا أنك تقول: «زيد قائمًا أخطب

---

(١) ليست في (ق).
(٢) (ق): «خلالاً»! وانظر «المخصَّص»: (١١/ ١٢٠ ـ ١٢١) لابن سِيده.

منه قاعدًا»، وقال عبدالله بن سلام لعثمان: «أنا خارجًا أنفع لك مني داخلاً»، فلا إشارةَ ولا مُشَار هنا، وإنما هو إخبار عن الاسم الحامل للصفات التي منها القيام والقعود، ولا يصحُّ أن يكون متعلَّق الإشارة صفة البُسرية ولا الجوهر يقيد تلك الصفة، لأنك لو أشرت إلى البسرية وكان الجوهر يُقيدها، لم يصح تقييده بحال الرُّطبية، فتأمله، فلم يبق إلا أن تكون الإشارة[١] إلى الجوهر الذي تتعاقب عليه الأحوال، وقد تبين لك بطلان قول من زعم أن متعلَّق الإشارة في هذا هو العامل في «بسرًا»، فإن العامل فيها إما ما تضمنه «أطيب» من الفعل، وإما «كان» المقدَّرة، وكلاهما لا يصح تعلُّق الإشارة به.

فصل

وأما السؤال التاسع: وهو قوله: هلا قلتم: إنه منصوب على أنه خبر كان؟.

فجوابه: أن «كان» لو أُضْمِرت لأضمر ثلاثة أشياء: الظرف الذي هو «إذا» وفعل «كان»، ومرفوعها، وهذا لا نظير له إلا حيث يدلُّ عليه الدليل، وقد تقدم ذلك، وقد منع سيبويه من إضمار «كان» فقال[٢]: «لو قلت: عبدَالله المقتولَ، تُرِيد: [كن][٣] عبدَالله المقتول، لم يَجُز»، وقد تقدم ما يدل على[٤] امتناع إضمار «كان»، فلا نطوِّل بإعادته، وإذا لم يجز إضمار كان على[٥] انفرادها فكيف يجوز إضمار

---

(١) من قوله: «صفة البُسْرية...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) في «الكتاب»: (١/ ١٣٣).

(٣) في الأصول: كان، والتصويب من «الكتاب».

(٤) «ما يدل على» سقطت من (ق).

(٥) (ق): «في».

«إذ» و«إذا» معها!! وأنت لو قلت: «آتيك جاء زيد» تريد: إذا جاء زيد، كان خَلْفًا من الكلام بإجماع، وإذا كان كذلك كان الإضمار من هذا الموطن أبعد؛ لأنه لا (ق/١٤٠أ) يُدرى هـٰهنا «إذ» تريد أم «إذا»؟ وفي قولك «سآتيك» لا يحتمل إلا أحدهما، بخلاف قولك: «زيد قائمًا أخطب منه قاعدًا»، وإذا بَعُد كل البعد إضمار الظرف هـٰهنا فاضماره مع «كان» أبعد، ومن قدَّره[1] من النحاة، فإنما أشارَ إلى شرح المعنى بضرب من التقريب.

فإن قيل: الذي يدلُّ على أنه لابُد من إضمار «كان»: أن هذا الكلام لا يُذكر إلا لتفضيل شيءٍ في زمان من أزمانه على نفسه في زمان آخر، ويجوز أن يكون الزمان المفضَّل فيه ماضيًا وأن يكون مستقبلاً، ولابُدَّ من إضمار ما يدل على المراد منهما، فيضمر للماضي «إذ»[2]، وللمستقبل «إذا»، و«إذ»[3] و«إذا» يطلبان الفعل، وأعم الأفعال وأشملها فعل الكَوْن الشامل لكلِّ كائن، ولهذا كثيرًا ما يضمرونه، فلابدَّ من فعل يُضاف إليه الظرف، لاستحالة أن تقول: «هذا إذ بُسرًا أطيب منه إذ رطبًا»، فتعين إضمار «كان» لتصحيح الكلام.

قيل: هذا السؤال إنما يلزم إذا أضمرنا الظرف، وإما إذا لم نُضْمره لم نحتج إلى «كان ويكون». وأما قولكم: إنه يفضل الشيءَ على نفسِه باعتبار زمانين، و«إذ وإذا» للزمان؛ فجوابه: أن في التصريح بالحالين المفضل أحدهما على الآخر غُنْية عن ذِكْر الزمان وتقدير إضماره.

---

(١) (ق): «قلده»!.

(٢) (ق): «فيضمن إذ».

(٣) ليست في (ق) وكذا التي في آخر الفقرة.

ألا ترى أنك إذا قلت: «هذا في حال بُسريَّته أطيب منه في حال رُطَبيته»، استقام الكلام، ولا «إذ» هنا ولا «إذا» لدلالة الحال على مقصود المتكلم من التفضيل[1] باعتبار الوقتين، وكذلك تقول: «هذا في حال شبوبيته أعقل منه في حال شيخوخته»، ونظائر ذلك مما يصح فيه التفضيل باعتبار زمانين، من غير ذكر ظرفٍ ولا تقديره، فافهمه.

فصل

وأما (ظ/١٠٦ب) **السؤال العاشر**: وهو أنه هل يشترط اتحاد المفضَّل والمفضَّل عليه بالحقيقة؟.

فجوابها: أن وضعها كذلك، ولا يجوز أن يقال: «هذا بُسرًا أطيب منه عنبًا»؛ لأن وضع هذا الباب لتفضيل الشيءِ على نفسه باعتبارين وفي زمانين. قال الأخفش: كلُّ ما لا يتحول إلى شيء فهو رفع، نحو: «هذا بُسر أطيب منه عنب»، فـ«أطيب» مبتدأ و«عنب» خبره، وفي هذا التركيب إشكال، وتوجيهه: أن الكلامَ جملتان إحداهما: قولك: «هذا بسر». والثانية: قولك: «أطيب منه عنب»، والمعنى: «العنب أطيب منه»، فأفدت خبرين؛ أحدهما: أنه بسر، والثاني: أن العنب أطيب منه، ولو قلت: هذا البسر أطيب منه عنب، لاتضحت المسألة (ق/١٤٠ب) وانكشف معناها، والله أعلم.

فهذا ما في هذه المسألة المشكلة من الأسئلة والمباحث، علَّقتها صيدًا لسوانح الخاطر[2] فيها خشيةَ أن لا يعود، فلْيُسامح الناظرُ فيها،

(١) تحرفت في (ظ ود).
(٢) (ق): «الخواطر».

فإنها عُلِّقت على حين بُعْدي من كتبي، وعدم تمكُّني من مراجعتها، وهكذا غالب هذا التعليق إنما هو صيد خاطر، والله المستعان[1].

* * *

(١) «والله المستعان» ليست في (ق)، وانظر التعليق في (٢/ ٥٧٧).

مسألة: «سلام عليكم ورحمة الله»

في هذا التسليم ثمانية وعشرون سؤالاً:

السؤال الأول: ما معنى السلام وحقيقته؟.

[السؤال] الثاني: هل هو مصدر أو اسم؟.

السؤال الثالث: هل قول المسلِّم: «سلام عليكم» خبر أو إنشاء وطلب؟.

السؤال الرابع: ما معنى السلام[1] المطلوب عند التحيَّة، وإذا كان دعاءً وطلبًا، فما الحكمة في طلبه عند التلاقي والمكاتبة دون غيره من المعاني؟.

السؤال الخامس: إذا كان من السلامة، فمعلوم أن الفعل منها لا يتعدَّى بـ«على»، فلا يقال: سلامة عليك، وسلِمت عليك بكسر اللام، وإنما يقال: سلام لك، كما قال تعالى: ﴿فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝٩١﴾ [الواقعة: ٩١].

السؤال السادس: ما الحكمة في الابتداء بالنكرة في السلام، مع كون الخبر جارًّا ومجرورًا؟ وقياس العربية تقديم الخبر في ذلك نحو: «في الدار رجل».

السؤال السابع: لِمَ اختصَّ المسلِّم بهذا النظم، والرادُّ بتقديم الجار والمجرور على السلام[2]، وهلا كان رده بتقديم السلام

---

(١) (ظ ود): «السؤال».

(٢) (ظ ود): «المسلم».

مطابقًا[1] لابتدائه؟.

السؤال الثامن: ما الحكمة في كون سلام المبتدىء بلفظ النكرة، وسلام الراد عليه بلفظ المعرفة؟ وكذلك ما الحكمة في ابتداء السلام في المكاتبة بالنكرة وفي آخرها بالمعرفة، فيقال أولاً: سلام عليكم، وفي انتهاء المكاتبة: والسلام عليكم، وهل هذا التعريف[2] لأجل العهد وتقدُّم السلام، أو لحكمة سوى ذلك؟.

السؤال التاسع: ما الفائدة في دخول الواو العاطفة في السلام الآخر، فيقول أولاً: سلامٌ عليكم، وفي الانتهاء: والسلامُ عليكم، وعلى أيِّ شيءٍ هذا العطف؟.

السؤال العاشر: ما السرُّ في نصب السلام في تسليم الملائكة ورفعه في تسليم إبراهيم ـ عليه السلام ـ، وهل هو كما تقول النحاةُ: إن سلام إبراهيم أكمل لتضمنه جملة اسمية دالة على ثبوت، وتضمُّن سلام الملائكة صيغة جملة فعلية دالة على الحدوث؟ أم[3] لسر غير ذلك؟.

السؤال الحادي عشر: ما السرُّ في نصب السلام من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَـٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَـٰمًا ﴿٦٣﴾﴾ [الفرقان: ٦٣]، ورفعه من قوله: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُوا۟ عَنْهُ وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَـٰلُنَا (ق/ ١٤١أ) وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ [القصص: ٥٥] وما الفرق (ظ/ ١٠٧أ) بين الموضعين؟.

السؤال الثاني عشر: ما الحكمة في تسليم الله على أنبيائه ورسله؟

---

(١) (ظ ود): «مطلقًا».

(٢) (ظ ود): «التفريق».

(٣) ليست في (ق).

والسلام إنما هو طلب السلامة للمسلَّم عليه، فكيف يتصور هذا المعنى في حقِّ الله تعالى؟ وهذا من أهم الأسئلة وأحسنها.

السؤال الثالث عشر: إذا ظهرت حكمة سلامه تعالى عليهم، فما الحكمة في كونه سلَّم عليهم بلفظ النكرة، وشرعَ لعباده أن يسلموا على رسوله[1] بلفظ المعرفة، فيقولون: «السلامُ عليكَ أيها النبيُّ ورحمةُ اللهِ وبركاته»، وكذلك سلامهم على أنفسهم وعلى عباد الله الصالحين.

السؤال الرابع عشر: ما السر في تسليم الله على يحيى بلفظ النكرة في قوله: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ﴾ [مريم: ١٥]، وتسليم المسيح على نفسه بلفظ المعرفة بقوله: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ﴾ [مريم: ٣٣] وأيُّ السلامين أتم وأعم.

السؤال الخامس عشر: ما الحكمة في تقييد هـٰذين السلامين بهذه الأيام الثلاثة ﴿يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ . . .﴾[2] الآية [مريم: ٣٣] مع أن السلام مطلوب في جميع الأوقات، فلو أتى به مطلقًا أَمَا كان أعم؟ فإن هذا التقييد خصَّ السلامَ بهذه الأيام خاصة.

السؤال السادس عشر: ما الحكمة في تسليم النبيِّ ﷺ على من اتَّبعَ الهدى في كتاب هِرَقل[3] بلفظ النكرة، وتسليم موسى على من اتبع الهدى بلفظ المعرفة كما جاء في القرآن، وهلاَّ كان سلام النبيِّ ﷺ بلفظ المعرفة ليطابق القرآن، وما الفرق بينهما؟.

السؤال السابع عشر: قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ

---

(١) (ق): «عليه».

(٢) الآية ليست في (ق ود).

(٣) سيأتي تخريجه (٢/ ٦٥٥).

﴿ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَىٰٓۖ﴾ [النمل: ٥٩] هل هذا سلام من الله تعالى فيكون الكلام قد تضمَّن جملتين طلبيتين، وهي الأمر بقوله[1]: ﴿قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾، وخبرية وهي: سلامه تعالى على عباده، وعلى هذا فيكون من باب عطف الخبر على الطلب.

أو هو أمر من الله بالسلام عليهم، وعلى هذا فيكون قد أمر بشيئين؛ أحدهما: قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾، والثاني: قوله: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَىٰٓۖ﴾، ويكون كلاهما معمولاً لفعل القول، وأيُّ المعنيين أليق بالآية؟.

السؤال الثامن عشر: روى أبو داود في «سننه»[2] من حديث أبي جُرَيٍّ[3] الهُجَيْمي قال: «أتيتُ رسولَ الله ﷺ، فقلت: عليكَ السلام يا رسول الله فقال: «**لا تَقُلْ: عَلَيْكَ السَّلامُ، فإنّ عَلَيْكَ السَلامُ تَحيّةُ الموْتَىٰ**» قال الترمذي[4]: «حديث صحيح»، وقد صحَّ عنه ﷺ في السلام على الأموات فعلاً وأمرًا: «**السَّلامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ**»[5]، فما وجه هذا الحديث؟ وكيف الجمع بينه وبين الأحاديث الصحيحة؟.

السؤال التاسع عشر: ما وجه دخول الواو (ق/١٤١ب) في قول النبي ﷺ: «**إذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهلُ الكِتَابِ فَقُوْلُوا: وَعَلَيْكُمْ**»[6] وقد

---

(١) (ق): «بقول: الحمد لله».
(٢) رقم (٤٠٨٤).
(٣) تحرفت في (ق) إلى «جرير»، واسمه: جابر بن سُلَيم.
(٤) في «الجامع» رقم (٢٧٢٢)، وفيه: «حسن صحيح»، وانظر ما سيأتي ٢/ ٦٣٠.
(٥) تقدم تخريجه ١/ ٨٤.
(٦) أخرجه البخاري رقم (٦٢٥٨)، ومسلم رقم (٢١٦٣) وغيرهم من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

استشكل كثيرٌ من الناس أمرَ هذه الواو حتى أنكر بعض الحذَّاق[1] أن تكون ثابتة، قال: لأن الواو في مثل هذا تقتضي تقريرَ الأول وتصديقه، كما إذا قلت: «زيد كاتب» فقال المخاطَب: وفقيه، فإنه يقتضي إثبات الأول وزيادة وصف «فقيه»، فكيف دخلت في هذا الموضع وما وجهها؟.

السؤال العشرون: ما السر في اقتران الرحمة والبركة بالسلام دون غيرهما من الصفات كالمغفرة والبر والإحسان ونحوها؟.

السؤال الحادي والعشرون: لِمَ كانت نهاية السلام عند قوله[2]: «وبركاته» (ظ/١٠٧ب)، ولم تُشْرَع الزيادة عليها؟.

السؤال الثاني والعشرون: ما الحكمة في إضافة الرحمة والبركة إلى الله تعالى، وتجريد السلام عن هذه الإضافة، ولم لا أُضيفت كلها أو جُرِّدت كلها؟.

السؤال الثالث والعشرون: ما الحكمة في إفراد السلام والرحمة، وجمع البركة، وهلاَّ جُمِعت كلها أو أفردت كلها[3]؟.

السؤال الرابع والعشرون[4]: ما الحكمة في تأكيد الأمر بالسلام على النبي ﷺ بالمصدر، دون الصلاة في قوله: ﴿صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ۝٥٦﴾ [الأحزاب: ٥٦]، ولم يقل: صلوا صلاة؟.

السؤال الخامس والعشرون: ما الحكمة في تقديم السلام عليه في

---

(١) (ظ ود): «بعضهم من الحُذَّاق».
(٢) سقطت من (ق).
(٣) «وهلا...» ليست في (ظ).
(٤) من قوله: «ما الحكمة...» إلى هنا ساقط من (د).

الصلاة على الصلاة عليه؟ وهلا وقعت البداءة بالصلاة عليه أولاً، ثم أُتبِعَت بالسلام لتصح[1] البداءة بما بدأ اللهُ به من تقديمِ الصلاةِ على السلام؟.

السؤال السادس والعشرون: ما الحكمة في كون السلام عليه في الصلاة بصيغة خطاب المواجهة، وأما الصلاة عليه فجاءت بصيغة الغيبة لذكره باسم العلم؟.

السؤال السابع والعشرون: ـ وهو ما جرَّ إليه طَرْدُ الكلام ـ ما الحكمةُ في كون الثناء على الله ورد بصيغة الغيبة في قولنا: «التحيات لله»، مع أنه سبحانه هو المناجَى المخاطَب الذي يسمع كلامَنا ويرى مكانَنا، وجاء السلام على النبيِّ ﷺ بصيغة الخطاب مع أن الحال كان يقتضي العكس، فما الحكمةُ في ذلك؟.

السؤال الثامن والعشرون: ـ وهو خاتمة الأسئلة ـ ما السرُّ في كون السلام خاتمة الصلاة وهلاَّ كان في ابتدائها، وإذا كان كذلك؛ فما السر في مجيئه مُعَرَّفًا وهلاَّ جاء منكَّرًا؟.

* * *

أما السؤال الأول: وهو ما حقيقة هذه اللفظة؟.

فحقيقتُها البراءةُ والخلاص والنجاة من الشرِّ والعيوب، وعلى هذا المعنى تدور تصاريفُها، فمن ذلك قولك: «سلَّمك الله»، و«سَلِم فلانٌ من الشر»، ومنه دعاءُ المؤمنين على الصراط: «ربِّ سَلِّم اللهم سَلِّم»[2]،

---

(١) (ق): «ليقع».

(٢) تقدم تخريجه (١/ ٢٩٤)، وهو حديث الشفاعة الطويل.

ومنه: «سَلِمَ الشيءُ (ق/١٤٢أ) لفلان»، أي: خَلَص له وحده، فخلص من ضرر الشركة فيه، قال الله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ﴾ [الزمر: ٢٩] أي: خالصًا له وحدَه لا يملكه معه غيره. ومنه: السّلْم، ضد الحرب، قال تعالى: ﴿۞وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١] لأنَّ كل واحد من المتحاربين يَخْلص ويَسْلم من أذى الآخر، ولهذا يبنى منه على المفاعلة، فيقال: المسالمة، مثل المشاركة. ومنه: القلب السليم، وهو النقي من الغِلّ والدَّغل والعيب[١]، وحقيقته: الذي قد سَلِم لله وحده فخَلَص من دغل الشرك وغِلِّه، ودغل الذنوب والمخالفات، بل هو المستقيم على صِدق حبه وحسن معاملته، فهذا هو الذي ضَمِن له النجاة من عذابه والفوز بكرامته، ومنه أُخِذ الإسلام، فإنه من هذه المادة؛ لأنه الاستسلام والانقياد لله والتخلص من شوائب الشرك، فسَلِم لربه وخَلَص له، كالعبد الذي سلم لمولاه ليس له فيه شركاءُ متشاكسون، ولهذا ضربَ سبحانه هـٰذين المثلين للمسلم المخلص الخالص لربه والمشرك به.

ومنه: السَّلَم للسَّلَفِ[٢]، وحقيقته: العِوَض المُسْلَم فيه، لأن من هو في ذمته قد ضمن سلامته لربه، ثم سُمِّي العقد: سَلَمًا، وحقيقته ما ذكرناه.

فإن قيل: فهذا ينتقض بقولهم للديغ (ظ/١٠٨أ): سليمًا.

قيل: ليس هذا بنقضٍ له، بل طرد لما قلناه، فإنهم سموه: سليمًا

---

(١) «الغل» من (ظ ود)، و«العيب» من (ق).

(٢) (ق): «السلام» ثم كتب في حاشيتها: «السلم ظ» يعني: الظاهر، وهو الصواب، وتحرّفت في (ظ ود) إلى «السلم للكشف»!.

باعتبار ما يهمه ويطلبه ويرجو أن يؤول إليه حالُه من السلامة، فليس عنده أهم من السلامة، ولا هو أشد طلبًا منه لغيرها، فسُمِّيَ سليمًا لذلك، وهذا من جنس تسميتهم المَهْلَكة: مَفَازَة؛ لأنه لا شيء أهم عند سالكها من فوزه منها، أي: نجاته، فسُمِّيت: «مفازة» لأنه يطلب الفوز منها[1]، وهذا أحسن من قولهم: إنما سُمِّيت: مفازة، وسُمِّي اللديغ: سليمًا = تفاؤلاً، وإن كان التفاؤل جزء هذا المعنى الذي ذكرناه وداخل فيه، فهو أعم وأحسن.

فإن قيل: فكيف يمكنكم رد السُّلَّم إلى هذا الأصل؟.

قيل: ذلك ظاهر، فإن الصاعدَ إلى مكان مرتفع لما كان متعرِّضًا للهُوِيِّ والسقوط، طالبًا للسلامة راجيًا لها، سُميت الآلة التي يتوصل بها إلى غرضه: سُلَّمًا، لتضمنها سلامته، إذ لو صَعِد بتكلُّف[2] من غير سُلَّم لكان عَطَبه متوقعًا، فصح أن السُّلَّم من هذا المعنى.

ومنه تسمية الجنة: دار السلام، وفي إضافتها إلى السلام ثلاثة أقوال؛ **أحدها**: أنها إضافة إلى مالكها السلام سبحانه. **الثاني**: أنها إضافة إلى تحية أهلها، فإن تحيتهم فيها «سلام». **الثالث**: أنها إضافة إلى معنى السلامة، أي: دار السلامة من كل آفة ونقص وشر، والثلاثة متلازمة، وإن كان الثالث أظهرها، فإنه لو كانت الإضافة إلى مالكها، لأُضِيْفت إلى اسم من أسمائه غير السلام، وكان يقال: دار الرحمن، أو: دار (ق/١٤٢ب) الله أو دار المَلِك، ونحو ذلك، فإذا

---

(١) من قوله: «أي نجاته...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) من قوله: «لما كان متعرِّضًا...» إلى هنا مكانه في (ق) آخر الورقة (١٤٣/أ)، والصواب ما في (ظ ود).

عهدت إضافتها إليه، ثم جاء «دار السلام» حملت على المعهود. وأيضًا فإن المعهود في القرآن إضافتها إلى صفتها أو إلى أهلِها.

أما الأول: فنحو: دار القرار، دار الخُلْد، جنة المأوى، جنات النعيم، جنات الفردوس. **وأما الثاني**: فنحو: دار المتقين ولم يُعْهَد إضافتها إلى اسم من أسماء الله في القرآن، فالأَوْلَى حمل الإضافة على المعهود في القرآن.

وكذلك إضافتها إلى التحية ضعيف من وجهين، **أحدهما**: أن التحية بالسلام مشتركة بين دار الدنيا والآخرة، وما يُضاف إلى[1] الجنة لا يكون إلا مختصًّا بها، كالخُلْد والقرار والبقاء. **الثاني**: أن غير التحية من أوصافها أكمل، مثل كونها دائمة، وباقية، ودار خُلْد، والتحيةُ فيها عارضة عند التلاقي والتزاور[2]، بخلاف السلامة من كلِّ عيبٍ ونقص وشر، فإنها من أكمل أوصافها المقصودة على الدوام، التي لا يتم النعيمُ فيها إلا به، فإضافتها إليه أولى، وهذا ظاهر.

فصل

وإذا عُرف هذا؛ فإطلاق السلام على الله تعالى اسمًا من أسمائه هو أولى من هذا كله، وأحق بهذا[3] الاسم من كلِّ مسمًّى به، لسلامته ـ سبحانه ـ من كل عيب ونقص من كل وجه، فهو السلام الحق بكل اعتبار، والمخلوق سلام بالإضافة، فهو سلام سبحانه في ذاتِهِ عن كلِّ عيب ونقص[4] يتخيله وهم، وسلامٌ في صفاته من كلِّ

---

(١) (ق): «إليه».

(٢) من «الثاني. . .» إلى هنا سقط من (ظ).

(٣) (ق): «من هذا».

(٤) «من كل وجه. . .» إلى هنا سقطت من (ق) وتكررت في (ظ).

عيب ونقص، وسلام في أفعاله من كل عيب ونقص وشر وظلم وفعلٍ واقع على غير وجه الحكمة، بل هو السلام الحقُّ من كل وجه وبكل اعتبار، فعُلِمَ أن استحقاقه تعالى لهذا الاسم أكمل من استحقاق كل ما يطلق عليه.

وهذا هو حقيقة التنزيه الذي نزَّه به نفسه ونزهه به رسوله، (ظ/١٠٨ب) فهو السلامُ من الصاحبة والولد، والسلام من النظير والكفء، والسَّمِي والمماثل، والسلام من الشريك، وكذلك إذا نظرتَ إلى أفراد صفات كماله، وجدت كل صفة سلامًا مما يضاد كمالها، فحياته سَلاَم[١] من الموت ومن السِّنَة والنوم، وكذلك قيُّوميته وقدرته سلام من التعب واللغوب، وعلمه سلام من عزوب شيء عنه أو عروض نسيانٍ أو حاجةٍ إلى تذكُّر وتفكُّر، وإرادته سلام من خروجها عن الحكمة والمصلحة، وكلماته سلام من الكذب والظلم، بل تمت كلماته صِدْقًا وعدلاً، وغِناه سلام من الحاجة إلى غيره بوجهٍ ما، بل كلُّ ما سواه محتاج إليه، وهو غنيٌّ عن كلِّ ما سواه، وملكُه سلام من منازع فيه أو مشارك أو معاون مُظَاهِر أو شافع عنده بدون إذنه، وإلاهيته سلامٌ من كل مشارك له (ق/١٤٣أ) فيها، بل هو الله الذي لا إلـه إلا هو، وحِلْمه وعَفْوه وصَفْحه ومغفرته وتجاوزه سلاَمٌ من أن تكون عن حاجة منه أو ذُلٍّ أو مُصَانعة كما يكون من غيره، بل هو مَحْض جُوْده وإحسانه وكرمه.

وكذلك عذابه وانتقامه وشدةُ بَطْشه وسرعة عقابه سَلاَمٌ من أن يكون ظلمًا أو تشفِّيًا أو غِلْظة وقسوة، بل هو مَحْض حكمته وعدله

---

(١) سقطت من (ق).

ووضعه الأشياءَ مواضعها، وهو مما يستحق عليه الحمدَ والثناءَ كما يستحقه على إحسانه وثوابه ونعمه، بل لو وضع الثواب موضع[1] العقوبة لكان مناقضًا لحكمته ولعزته، فوضعه العقوبة موضعها هو من حمده وحكمته وعزته، فهو سلام مما يتوهم أعداؤه والجاهلون به من خلاف حكمته.

وقضاؤه وقدره سَلَام من العبثِ والجَوْر والظلم، ومِنْ تَوَهُّمِ وقوعِهِ على خلاف الحكمة البالغة، وشرعُه ودينُه سلام من التناقض والاختلاف والاضطرابِ، وخلافِ مصلحة العباد ورحمتِهم والإحسانِ إليهم وخلافِ حكمته، بل شرعُه كلُّه حكمة ورحمة ومصلحة وعدل.

وكذلك عطاؤه سَلَام من كونه مُعَاوَضة أو لحاجةٍ إلى المُعْطَى. ومنعه سلام من البخل وخوف الإملاق، بل عطاؤه[2] إحسان محض لا لمعاوضةٍ ولا لحاجة، ومنعه عدل محض وحكمة لا يشوبه بخل ولا عجز.

واستواؤه وعُلُوُّه على عرشه سَلَام من أن يكون محتاجًا إلى ما يحمله أو يستوي عليه، بل العرش محتاج إليه، وحَمَلَته محتاجون إليه، فهو الغنيُّ عن العرش وعن حَمَلَته، وعن كلِّ ما سواه، فهو استواءٌ وعُلُوٌّ لا يشوبُه حَصْر ولا حاجة إلى عرش ولا غيره، ولا[3] إحاطة شيء به سبحانه وتعالى، بل كان سبحانه ولا عَرْش ولم يكن به حاجة إليه، وهو الغني الحميد، بل استواؤه على عرشه واستيلاؤه على خلقه من موجبات مُلْكه وقَهْره من غير حاجةٍ إلى عرش ولا غيره

---

(١) (ق): «مكان».

(٢) «سلام من...» إلى هنا سقط من (ظ ود).

(٣) «غيره ولا» سقطت من (ق).

بوجهٍ ما، ونزولُه كل ليلة إلى سماءِ الدنيا سلام مما يضاد علوَه، وسَلاَم مما يضاد غِناه وكماله، وسَلاَم من كلِّ ما يتوهَّم معطِّل أو مشبِّه، وسَلاَم من أن يصير تحت شيءٍ أو محصورًا في شيء ـ تعالى الله ربنا عن كل ما يضاد كماله وغناه ـ. وسمعُه وبصرُه سَلاَمٌ من كلِّ ما يتخيَّله مشبِّه أو يتقوَّله (ق/١٤٣ب) معطِّل.

وموالاته لأوليائه سلام من أن تكون عن ذُلٍّ كما يوالي المخلوقُ المخلوقَ، بل هي موالاة رحمة وخير وإحسانٍ وبرٍّ، كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ١١١]، فلم (ظ/١٠٩أ) ينفِ أن يكون له ولي مطلقًا، بل نفى أن يكون له وليٌّ من الذُّل[١].

وكذلك محبته لمحبيه وأوليائه سَلاَم من عوارض محبة المخلوق للمخلوق، من كونها محبة حاجة إليه أو تملُّق له، أو انتفاع بقربه، وسلام مما يتقوَّله المعطلون فيها، وكذلك ما أضافه إلى نفسه من اليد والوجه[٢]، فإنه سَلاَم عما يتخيله مشبِّه أو يتقوله معطِّل.

فتأمل كيف تضمن اسمه «السلام» كل ما ينزه عنه تبارك وتعالى، وكم ممن يحفظ هذا الاسم ولا يدري ما تضمَّنه من هذه الأسرار والمعاني، والله المستعان[٣] المسؤول أن يوفق لتعليقٍ على الأسماء الحسنى على هذا النَّمط إنه قريب مجيب، ولنقطع هٰهنا الكلام على السؤال الأول.

---

(١) «فلم ينف...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) (ظ ود): «الرحمة».
(٣) ليست في (ق).

فصل[1]

وأما السؤال الثاني: وهو هل السلامُ مصدر أو اسم؟.

فالجواب: أن السلامَ الذي هو التحية اسم مصدر من «سلَّم»، ومصدره الجاري عليه «تسليم»، كـ«علَّم تعليمًا»، و«فَهَّمَ تفهيمًا»، و«كلَّم تكليمًا»، والسلام من «سلَّم»، كالكلام من «كلَّم».

فإن قيل: وما الفرق بين المصدر والاسم؟.

قلنا: بينهما فرقان؛ لفظيٌّ ومعنويٌّ.

أما اللفظي: فإن المصدرَ هو الجاري على فعله الذي هو قياسه، كالإفعال من «أفعل» والتفعيل من «فعَّل» والانفعال من «انفعل»، والتفعلل من «تفعْلَل» وبابه. وأما السلام والكلام فليسا بجاريين على فعليهما، ولو جريا عليه لقيل: «تسليم وتكليم».

وأما الفرق المعنويُّ: فهو أن المصدر دالٌّ على الحَدَث وفاعله، فإذا قلت: تكليم وتسليم وتعليم[2]، ونحو ذلك، دلَّ على الحدث ومن قام به، فيدل التسليم على السلام والمسلم، وكذلك التكليم والتعليم. وأما اسم المصدر فإنما يدلُّ على الحدث وحدَه، فالسلام والكلام لا يدل[3] لفظُه على مُسَلِّم ولا مُكَلِّم، بخلاف التكليم والتسليم.

وسرُّ هذا الفرق أن المصدر في قولك: «سلَّم تسليمًا» و«كلَّم

---

(١) كلمة «فصل» من هنا إلى السؤال الثاني عشر ليست في (د)، ثم ثبتت إلى آخر الأسئلة.

(٢) ليست في (ق).

(٣) (ظ ود): «يدرك».

تكليمًا» بمنزلة تَكْرار الفعل، فكأنك قلت: «سلَّم سلَّم» و«تكلَّم تكلَّم»، والفعل لا يخلو عن فاعله أبدًا. وأما اسم المصدر؛ فإنهم جرَّدوه لمجرد الدلالة على الحدث، **وهذه النكتة من أسرار العربية**، فهذا السلام الذي هوِ التحيَّة.

وأما «السلام» الذي هو اسم من أسماء الله؛ ففيه قولان:

أحدهما: أنه كذلك اسم مصدر، وإطلاقه عليه كإطلاق «العدل» عليه، والمعنى: أنه (ق/١٤٤أ) ذو السلام وذو العدل، على حذف المضاف.

والثاني: أنَّ المصدرَ بمعنى الفاعل هنا، أي: السالم[١] كما سُمِّيت ليلة القدر: «سلامًا»، أي: سالمة من كلِّ شرٍّ، بل هي خير لا شرَّ فيها. وأحسنُ من القولين وأَقْيَس في العربية: أن يكون نفس السلام من أسمائه تعالى، كالعدل، وهو من باب إطلاق المصدر على الفاعل لكونه غالبًا عليه مكرَّرًا منه، كقولهم: رجل صَوْم وعَدْل وزَوْر، وبابه.

وأما «السلام» الذي هو بمعنى السلامة، فهو مصدر نفسه، وهو مثل الجلال والجلالة، فإذا حذفت «التاء» كان المراد نفس المصدر، وإذا أتيت[٢] بالتاء كان فيه إيذان[٣] بالتحديد بالمرة من المصدر، كالحبِّ والحبَّة، فالسلام والجمال والجلال كالجنس العام من حيث لم يكن فيه [تاء][٤] التحديد. والسلامةُ والجلالةُ والملاحةُ والفصاحةُ

---

(١) (ق): «السلام»!.

(٢) (ق): «أُتي».

(٣) في الأصول: «إيذانًا»!.

(٤) تحرفت في الأصول.

كلُّها تدلُّ على الخصلة الواحدة.

ألا ترى أن الملاحة خَصْلة من خصال الكمال، والجلالة خَصْلة من خصال الجلال، ولهذا لم يقولوا: كَمَالة، كما قالوا: مَلَاحة (ظ/١٠٩ب) وفَصَاحة؛ لأن «الكمال» اسم جامع لصفات الشرف والفضل، فلو قالوا: كمالة، لنقضوا الغرض المقصود من اسم «الكمال»، فتأمَّلْه.

وعلى هذا جاء: «الحَلَاوة والأَصَالة والرَّزَانة والرَّجَاحة»؛ لأنها خصلة[1] من مطلق الكمال والجمال محددة، فجاؤوا فيها بـ«التاء» الدالة على التحديد، وعكسه: «الحماقة والرَّقاعة والنَّذالة والسفاهة»، فإنها خصال محددة من مطلق العيبِ والنقص، فجاؤوا في الجنس الذي يشمل الأنواع بغير «تاء»، وجاؤوا في أنواعه وأفراده بـ«التاء»، وقد تقدَّم تقرير هذا المعنى وإيضاحه[2]، فلا حاجةَ إلى إعادته.

فتأمَّل الآن كيف جاء «السلام»[3] مجرَّدًا عن «التاء» إيذانًا بحصول المسمى التام؛ إذ لا يحصل المقصود إلا به، فإنه لو سلم من آفةٍ ووقعَ في آفة، لم يكن قد حصل له السلام، فوضح أن السلام لم يخرج عن المصدريَّة في جميع وجوهه.

فإن قيل: فما الحكمة في مجيئه اسم مصدر، ولم يجيء على أصل المصدر؟.

قيل: هذا السرُّ بديع، وهو أن المقصود حصول[4] مُسَمَّى السلامة

(١) (ق): «خِصال».
(٢) (ظ ود): «وأيضًا»! وانظر ما تقدم (٢/ ٤٧٠ ـ ٤٧٢).
(٣) (ق): «الإسلام».
(٤) ليست في (ق).

للمسلَّم عليه على الإطلاق، من غير تقييد بفاعل، فلما كان المراد مطلق السلامة من غير تعرُّض لفاعلٍ أتوا باسم المصدر الدال على مجرَّد الفعل، ولم يأتوا بالمصدر الدالِّ على الفعل والفاعل معًا، فتأمله.

فصل

وأما السؤال الثالث: وهو أنّ قول المسلم: «سلام عليكم» هل هو إنشاء أم خبر[1]؟ (ق/١٤٤ب)

فجوابه: أن هذا ونحوه من ألفاظ الدعاء متضمن للإنشاء والإخبار، فجهة الخبرية فيه لا تُنَاقض جهةَ الإنشائية، وهذا موضعٌ بديع يحتاج إلى كشف وإيضاح، فنقول: الكلام له نسبتان، نسبة إلى المتكلِّم به نفسِه[2]، ونسبة إلى المتكلَّم فيه إما طلبًا وإما خبرًا، وله نسبة ثالثة إلى المخاطَب، لا يتعلَّقُ بها هذا الغرض، وإنما يتعلق تحقيقه بالنِّسبتين الأوليين، فباعتبار تينك النسبتين ينشأ التقسيم إلى الخبر والإنشاء، ويعلم أين يجتمعان وأين يفترقان، فله بنسبته إلى قَصْد المتكلِّم وإرادته لثبوتِ مضمونِه وصف الإنشاء، وله بنسبته إلى المتكلَّم فيه والإعلام بتحقُّقه في الخارج وصف الإخبار، ثم تجتمع النسبتان في موضع، وتفترقان في موضع، فكلُّ موضعٍ كان المعنى فيه حاصلاً بقصد المتكلِّم وإرادته فقط، فإنه لا يُجامِع فيه الخبرُ الإنشاءَ، نحو قوله: بعتك كذا، ووهبتكه، وأعتقت، وطلقت، فإن هذه المعاني لم يثبت لها وجود خارجي إلا بإرادة المتكلِّم وقصدِه، فهي إنشاآت، وخبريتها من جهة أخرى، وهي تضمُّنها إخبار المتكلِّم

---

(١) (ق): «أم طلب أم خبر».

(٢) (ق): «التكلم نفسه».

عن ثبوت هذه النِّسبة في ذهنه؛ لكن ليست هذه هي الخبرية التي وضع لها لفظ الخبر، وكل موضع كان المعنى حاصلاً فيه من غير جهة المتكلِّم، وليس للمتكلّم فيه إلّا دعاؤه بحصوله ومحبته، فالخبرُ فيه لا يناقض الإنشاء، وهذا نحو: «سلامٌ عليكم»، فإن السلامة المطلوبة[1] لم تحصل بفعل المسلِّم، وليس للمسلِّم إلا الدعاء بها ومحبتها، فإذا قال: «سلامٌ عليكم»، تضمَّن الإخبار بحصول السلامة والإنشاء للدعاء بها وإرادتها وتمنِّيها، وكذلك: «ويل له» قال سيبويه: هو دعاء وخبر، ولم يفهم كثير من الناس قولَ سيبويه على وجهه، بل حرَّفوه عما أراده به، وإنما أراد سيبويه هذا المعنى أنها تتضمن الإخبار بحصول الويل له مع الدعاء به، فتدبَّر هذه النكتة التي لا تجدها محرَّرةً في غير هذا الموضع هكذا (ظ/١١٠أ)، بل تجدهم يُطلقون تقسيم الكلام إلى خبرٍ وإنشاء من غير تحريرٍ وبيانٍ لمواضع اجتماعهما وافتراقهما. وقد عرفت بهذا أن قولهم: «سلام عليكم»، و«ويل له»، وما أشبه هذا، أبلغ من إخراج الكلام في صورة الطلب المجرد نحو: اللهم سلمه.

فصل

وأما السؤال الرابع: وهو ما معنى السلام المطلوب عند التحية؟.

ففيه قولان مشهوران:

(ق/١٤٥أ) **أحدهما**: أن المعنى: اسم السلام عليكم، و«السلام» هنا هو الله عز وجل. ومعنى الكلام: نزلت بركةُ اسمه عليكم، وحلت عليكم، ونحو هذا، واختير في هذا المعنى من أسمائه عز وجل اسم «السلام» دون غيره من الأسماء، لما يأتي في جواب السؤال الذي بعده،

(١) (ظ ود): «السلام المطلق به» وهو تحريف.

واحتجَّ أصحابُ هذا القول بحجج، منها: ما ثبت في «الصحيح»[(١)] أنهم كانوا يقولون في الصلاة: السلام على الله قبل[(٢)] عباده، السلام على جبريل، السلام على فلان، فقال النبي ﷺ: «**لا تَقُولوا: السَّلامُ على اللهِ فإنَّ اللهَ هو السلام، ولكنْ قُولوا: السلامُ عَلَيْك أيُّها النبيُّ ورحمةُ اللهِ وبركاتُه، السلامُ عَلَيْنا وعلى عِبادِ اللهِ الصَّالحين**»، فنهاهم النبيُّ ﷺ أن يقولوا: «السلام على الله»؛ لأن السلام على المسلَّم عليه دعاء له وطلب أن يَسْلَم، والله تعالى هو المطلوبُ منه لا المطلوبُ له، وهو المدعوّ لا المدعوّ له، فيستحيل أن يُسَلَّم عليه، بل هو المسلِّمُ على عباده كما سلَّم عليهم في كتابه حيث يقول: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ۝١٨١﴾ [الصافات: ١٨٠ ـ ١٨١]، وقوله: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ۝١٠٩﴾ [الصافات: ١٠٩]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ﴾ [الصافات: ٧٩]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلْ يَاسِينَ ۝١٣٠﴾ [الصافات: ١٣٠] وقال في يحيى: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ﴾ [مريم: ١٥] وقال لنوح: ﴿ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ﴾ [هود: ٤٨] ويسلِّم يوم القيامة على أهل الجنة كما قال تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَلَهُم مَّا يَدَّعُونَ ۝٥٧[(٣)] سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ۝٥٨﴾ [يس: ٥٧ ـ ٥٨] فـ«قولاً» منصوب على المصدر، وفعله ما تضمَّنه «سلام» من القول؛ لأن السلام قول.

وفي «مسند الإمام أحمد»[(٤)] و«سنن ابن ماجه»[(٥)] من حديث

---

(١) البخاري رقم (٨٣١)، ومسلم رقم (٤٠٢) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) كذا في أكثر الروايات، وفي روايةٍ للبخاري «من»، انظر «الفتح»: (٢/ ٣٦٣).

(٣) الآية ساقطة من (د).

(٤) لم أجده في «المسند»، وقد عزاه المصنف إلى المسند في حاشيته على أبي داود: (٧/ ١١٣) أيضًا.

(٥) رقم (١٨٤).

محمد بن المنكدر عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «**بَيْنَا أَهْلُ الجنَّةِ في نَعِيْمِهِمْ إذ سَطَعَ لَهم نُوْرٌ مِنْ فَوْقِهِمْ، فَرَفَعُوا رُؤُوسَهُم، فَإِذَا الجَبَّارُ جَلَّ جَلَالُهُ قَدْ أَشْرَف عَلَيهم مِنْ فَوْقِهم، وقال: يَا أَهْلَ الجنةِ سَلامٌ عَلَيْكُم ثُمَّ قَرَأَ قوله: ﴿سَلَٰمٌ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ ۝٥٨﴾** [يس: ٥٨] **ثُمَّ يَتَوارَىٰ عَنْهم، فَتَبْقَىٰ رَحْمَتُه وبَرَكَتُه عَلَيْهِمْ في دِيَارِهِمْ**»[(١)].

وفي «سنن ابن ماجه»[(٢)] مرفوعًا: «**أوَّل مَنْ يُسلِّم عَلَيه الحقُّ يومَ القِيَامَةِ عُمَر**»، وقال تعالى: ﴿**تَحِيَّتُهُمۡ يَوۡمَ يَلۡقَوۡنَهُۥ سَلَٰمٞۚ**﴾ [الأحزاب: ٤٤] فهذا تحيتهم يوم يلقونه تبارك وتعالى، ومحالٌ أن تكون هذه تحية منهم له، فإنهم أعرف به من أن يُسَلِّموا عليه، وقد نُهوا عن ذلك في الدنيا، وإنما هذا تحية منه لهم، والتحية هنا مضافة إلى المفعول، فهي التحية التي يُحَيَّون بها لا التحية التي يحيونه هم بها، ولولا قوله تعالى في (ق/١٤٥ب) سورة يس: ﴿**سَلَٰمٞ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ ۝٥٨**﴾ [يس: ٥٨] لاحتمل أن تكون التحيةُ لهم من الملائكة، كما قال تعالى: ﴿**وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَدۡخُلُونَ عَلَيۡهِم مِّن كُلِّ بَابٖ ۝٢٣ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُم**﴾ [الرعد: ٢٣ ـ ٢٤]، ولكن هذا سلام الملائكة إذا دخلوا عليهم وهم في منازلهم من الجنة يدخلون مُسَلِّمين عليهم، وأما التحية المذكورة في قوله: ﴿**تَحِيَّتُهُمۡ يَوۡمَ يَلۡقَوۡنَهُۥ سَلَٰمٞۚ**﴾ [الأحزاب: ٤٤] فتلك تحيته لهم [وقت][(٣)] اللقاء، كما

---

(١) وأخرجه البزار «الكشف: ٣/ ٦٧»، والآجريّ في «الشريعة»: رقم (٦١٥)، وغيرهم كما في «الدر المنثور»: (٥/ ٥٠١).

وفي سنده الفضل بن عيسى الرقاشي، منكر الحديث، وبه ضعفه الهيثمي في «المجمع»: (٧/ ٩٨)، والبوصيري في «مصباح الزجاجة»: (١/ ٤٦).

(٢) رقم (١٠٤) والحاكم: (٣/ ٨٤)، وابن عدي: (٧/ ٦٥) عن أُبي بن كعب، وضعفه البوصيري في «الزوائد»: (١/ ٤٦)، وابن القيم في «حاشيته على أبي داود»: (٧/ ٣٠).

(٣) في الأصول: «وقيل» والمثبت من «المنيرية».

يُحيي الحبيبُ حبيبَه إذا لقيه، فماذا حُرِم المحجوبون عن ربهم يومئذ!؟.

يَكْفِي الذي غَابَ عنك غَيْبَتُهُ فَذَاكَ ذَنْبٌ عِقَابُه فِيْهِ

(ظ/١١٠ب) والمقصود: أنَّ اللهَ تعالى يُطْلَب منه السلام، فلا يمتنع من حقه أن يسلِّم على عبادِه ولا يُطلب له ذلك، فلذلك لا يُسَلَّم عليه. وقوله ﷺ: «**إنَّ اللهَ هو السَّلام**»[1] صريحٌ في كون السلام اسمًا من أسمائه.

قالوا: فإذا قال المسلِّم: «سلام عليكم»، كان معناه: اسم السلام عليكم. ومن حُججهم ما رواه أبو داود[2] من حديث ابن عُمر أن رجلاً سلَّمَ على النبي ﷺ فلم يَردَّ عليه حتى استقبل الجدار، ثم تيمَّم وردَّ عليه، وقال: «**إني كرهتُ أَنْ أذكرَ اللهَ إلا على طُهْر**»، قالوا: ففي هذا الحديث بيان أن «السلام» ذِكر الله، وإنما يكون ذكرًا له إذا تضمن اسمًا من أسمائه.

ومن حججهم أيضًا: أن الكفار من أهل الكتاب لا يُبْدَؤون بالسلام، فلا يقال لهم: سلامُ عليكم. ومعلوم أنه لا يكره أن يقال لأحدهم: سلَّمَكَ الله، وما ذاك إلا لأن السلام اسم من أسماء الله، فلا يسوغ أن يُطْلَب للكافر حصول بركة ذلك الاسم عليه. فهذه

---

(١) تقدم ٢/ ٦١١.

(٢) رقم (٣٣٠)، والنسائي: (١/ ٣٥ ـ ٣٦)، والطيالسي رقم (١٨٥١) من طريق محمد بن ثابت العبدي عن نافع عن ابن عمر بنحوه، وفي لفظه نكارة، ذكره أبو داود عن الإمام أحمد.

وله شاهد من حديث المهاجر بن قنفذ، أخرجه أبو داود رقم (١٧)، والنسائي: (١/ ٣٧)، وابن ماجه رقم (٣٥٠)، والحاكم: (١/ ١٦٧)، وابن خزيمة رقم (٢٠٦)، وانظر «سلسلة الأحاديث الصحيحة» رقم (٨٣٤).

حججٌ كما ترى قوية ظاهرة.

القول الثاني: أن السَّلام مصدر بمعنى السلامة، وهو المطلوب المدعوّ به عند التحية. ومن حُجَّة أصحاب هذا القول أنه يُنكَّر بلا ألف ولام[1]، بل يقول المسلِّم: «سلام عليكم»، ولو كان اسمًا من أسماء الله لم يستعمل كذلك، بل كان يطلق عليه معرَّفًا، كما يُطلق على سائر أسمائه الحسنى، فيقال: ﴿ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: ٢٣]، فإن التنكير لا يصرف اللفظ إلى مُعَيَّن فضلاً عن أن يصرفه إلى الله وحده، بخلاف المعرف فإنه ينصرف إليه تعيينًا إذا ذكرت أسماؤه الحسنى.

ومن حُجَجهم أيضًا: أن عطفَ الرحمة والبركة عليه في قوله: «سلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، يدل على أن المراد به المصدر، ولهذا عطف عليه مصدرين مثله.

ومن حُجَجهم أيضًا: أنه لو كان السلام (ق/١٤٦أ) هنا اسمًا من أسماء الله، لم يستقم الكلام إلا بإضمار وتقدير يكون به مُقيدًا، ويكون المعنى: بركة اسم السلام عليكم، فإن الاسم نفسه ليس عليهم، ولو قلت: اسم الله عليك، كان معناه: بركة هذا الاسم عليك، ونحو ذلك من التقدير، ومعلوم أن هذا التقدير خلاف الأصل، ولا دليل عليه.

ومن حُجَجهم أيضًا: أنه ليس المقصود من السلام هذا المعنى، وإنما المقصود منه الإيذان[2] بالسلامة خبرًا ودعاءً، كما يأتي في جواب السؤال الذي بعد هذا، ولهذا كان السلام أمانًا، لتضمُّنِه معنى

---

(١) «ولام» ليست في (ق).

(٢) (ق): «الإيذان منه».

السلامة، وأَمْن كل واحد من المسلِّم والرَّاد عليه من صاحبه. قالوا: فهذا كله يدل على أن السلام مصدر بمعنى السلامة، وحُذِفت تاؤه؛ لأن المطلوب هذا الجنس لا المرة الواحدة منه، و«التاء» تفيد التحديد كما تقدَّم.

وفَصْلُ الخطاب في هذه المسألة أن يُقال: الحقُّ في مجموع القولين، فكل منهما بعض الحق، والصوابُ في مجموعهما، وإنما يتبيَّن ذلك بقاعدة قد أشرنا إليها مرارًا، وهي: أن مِن دعاءِ الله بأسمائه الحسنى أن يسأل في كل مطلوب، ويتوسل إليه بالاسم المقتضي لذلك المطلوب المناسب لحصوله، حتى إن الداعي متشفع إلى الله[1] متوسل إليه به، فإذا قال: «ربِّ اغفر لي وتُبْ عليَّ إنك أنت التواب الغفور»، فقد سأله أمرين، وتوسَّل إليه باسمين من أسمائه مقتضيين لحصول مطلوبه، وكذلك قول النبي ﷺ (ظ/١١١أ) لعائشة ـ رضي الله عنها ـ وقد سألته ما تدعو به إن وافقت ليلة القدر؟ «**قولي: اللهم إنَّك عَفُوٌّ تحبُّ العفوَ فاعفُ عني**»[2]، وكذلك قوله للصديق ـ رضي الله عنه ـ وقد سأله أن يعلِّمه دعاءً يدعو به: «**اللهمَّ إني ظلمتُ نفسي ظُلمًا كثيرًا وإنه لا يغفرُ الذنوبَ إلا أنتَ فاغفرْ لي مغفرةً من عندكَ وارحمني إنَّك أنتَ الغفورُ الرَّحيم**»[3]، وهذا كثير جدًّا، فلا نطول بإيراد شواهده.

---

(١) (ظ ود): «مستشفع إليه...». وانظر ما تقدم (١/ ٢٨١، ٢٨٩).

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٣٥١٣)، وابن ماجه رقم (٣٨٥٠)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (٨٧٢)، وأحمد في «المسند»: (٦/ ١٧١ وغير موضع)، والحاكم في «المستدرك»: (١/ ٥٣٠).
قال الترمذي: «حسن صحيح»، وصححه الحاكم على شرط الشيخين.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٨٣٤)، ومسلم رقم (٢٧٠٥).

وإذا ثبتَ هذا؛ فالمقام لما كان مقامَ طلب السلامة التي هي أهم ما عند الرجل، أتى في لفظها بصيغة اسم من أسماء الله، وهو السلام الذي يطلب منه السلامة، فتضمن لفظ «السلام» معنيين؛ **أحدهما**: ذكر الله كما في حديث ابن عمر[1]، **والثاني**: طلب السلامة، وهو مقصود المسلِّم، فقد تضمَّن «سلام عليكم» اسمًا من أسماء الله تعالى وطلب السلامة منه، فتأمل هذه الفائدة.

(ق/١٤٦ب) وقريب من هذا[2] ما رُوِيَ عن بعض السلف[3] أنه قال في «آمين»: إنه اسم من أسماء الله تعالى، وأنكرَ كثيرٌ من الناس هذا القول، وقالوا: ليس في أسمائه «آمين»، ولم يفهموا معنى كلامه، فإنه إنما أراد أن هذه الكلمة تتضمن اسمه تبارك وتعالى، فإن معناها: استجِبْ وأعط ما سألناك[4]، فهي متضمنة لاسمه مع دلالتها على الطلب، وهذا التضمُّن في «سلام عليكم» أظهر؛ لأن «السلام» من أسمائه تعالى، فهذا كشف سر المسألة، والله أعلم.

فصل

إذا عُرِفَ هذا؛ فالحكمة في طلبه عند اللقاء دون غيره من الدعاء: أن عادة الناس الجارية بينهم أن يُحَيّي بعضُهم بعضًا عند

---

(١) المتقدم.

(٢) (ق): «منها».

(٣) جاء تفسيره بذلك عن عدد من السلف منهم أبو هريرة ومجاهد وهلال بن يِسَاف وحكيم بن جُبَير.
أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٢/ ١٨٨)، وعبدالرزاق: (٢/ ٩٩)، وانظر «الدر المنثور»: (١/ ٤٥) و«تفسير ابن كثير»: (١/ ٣٣).

(٤) (ق): «سألتك».

لقائه[1]، وكل طائفة لهم في تحيتهم ألفاظٌ وأمورٌ اصطلحوا عليها، وكانت العرب تقول في تحيتهم بينهم في الجاهلية: «انعم صباحًا» و«انعموا صباحًا»، فيأتون بلفظة «أنعموا» من النَّعمة ـ بفتح النون ـ وهي طِيْب العيش والحياة، ويَصِلُونها بقولهم: «صباحًا»؛ لأن الصباح أول النهار، فإذا حَصَلت فيه النَّعمة استصحبَ حكمها واستمرت اليوم كلَّه، فخصُّوها بأوله إيذانًا بتعجيلها وعدم تأخيرها إلى أن يَتَعَالَى النهار، وكذلك يقولون: «أنعموا مساءً»، فإن الزمان هو صباح ومساء، فالصباح من أوَّل النهار إلى بعد انتصافه، والمساء من بعد انتصافه إلى الليل، ولهذا يقول الناس: «صبَّحك الله بخيرٍ ومسَّاك الله بخير»، فهذا هو معنى «انعم صباحًا ومساء» إلا أن فيه ذكر الله.

وكانت الفرسُ يقولون في تحيتهم: «هزار سال بيمائي»[2] أي: تعيش ألف سنة، وكل أمة لهم تحية من هذا الجنس أو ما أشبهه، ولهم تحية يخصُّون بها ملوكَهم من هيئات خاصَّة عند دخولهم عليهم؛ كالسجود ونحوه، وألفاظ خاصة تتميز بها تحية الملك من تحية السُّوْقة، وكلُّ ذلك مقصودهم به الحياة ونعيمها ودوامها، ولهذا سُمِّيت تحية، وهي «تفعلة» من الحياة كـ«تكرمة» من الكرامة، لكن أُدْغِم المثلان فصار «تحية»، فشرع الملكُ القدوسُ السلامُ ـ تبارك وتعالى ـ لأهل الإسلام تحيتهم بينهم «سلام عليكم»، وكانت أولى من جميع تحيات الأمم التي منها ما هو مُحَال وكذب، نحو قولهم: تعيش ألف سنة، وما هو قاصر المعنى مثل قولهم: «انعم صباحًا»،

---

(١) (ق): «اللقاء».

(٢) تحرفت في الأصول، ومعنى «هزار سال»: ألف سنه، و«بيمائي»: تقطع أو تعيش، وانظر: «اللسان»: (١٢/ ٢١٧).

ومنها مالا ينبغي إلا لله، مثل: السجود، فكانت التحية بالسلام أَوْلى من ذلك كلِّه؛ لتضمنها السلامةَ التي لا حياةَ ولا فلاحَ إلا بها، فهي الأصل المقدَّم على كلِّ شيءٍ.

ومقصود (ق/١٤٧أ) العبد من الحياة إنما يحصل بشيئين؛ بسلامته من الشر (ظ/١١١ب)، وحصول الخير كله، والسلامة من الشر مُقَدَّمة على حصول الخير، وهي الأصل، ولهذا إنما يهتم الإنسان، بل كُلُّ حيوان بسلامته أولاً ثم غنيمته ثانيًا، على أن السلامة المطلقة تتضمن حصول الخير، فإنه لو فاته حَصَل له الهلاك والعَطَب أو النقص والضعف، ففوات الخير يَمْنع حصولَ السلامة المطلقة، فتضمَّنت السلامة نجاتَه من كلِّ شرٍّ[1] وفوزَه بالخير، فانتظمت الأصلين اللذين لا تتم الحياةُ إلا بهما، مع كونها مشتقة من اسمه «السلام» ومتضمنة له، وحُذِفت «التاء» منها لما ذكرنا من إرادة الجنس لا «السلامة» الواحدة، ولما كانت الجنة دار السلامة من كلِّ عيب وشرٍّ وآفةٍ، بل قد سَلِمت من كلِّ ما ينغِّص[2] العيشَ والحياة، كانت تحيةُ أهلها فيها «سلام»، والربُّ يحييهم فيها بالسلام، والملائكة يدخلون عليهم من كلِّ باب: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ ﴿٢٤﴾﴾ [الرعد: ٢٤] فهذا سرُّ التحية بالسلام عند اللقاء.

وأما عند المكاتبة؛ فلما كان المتراسلان كل منهما غائبًا عن الآخر، ورسوله إليه وكتابه يقوم مقام خطابه له، استعمل في مكاتبته له من السلام ما يستعمله معه لو خاطبه، لقيام الكتاب مقام الخطاب.

---

(١) (د): «سوء».
(٢) (ق): «ينقص».

فصل

وأما السؤال الخامس: وهو تَعْدية هذا المعنى بـ«على».

فجوابه بذكر مقدمة، وهي: ما معنى قوله: «سلمت»؟ فإذا عُرِف معناها عُرِف أن حرف «على» أليق به، فاعلم أن لفظ «سلمت عليه» و«صليت عليه» و«لعنت فلانًا» موضوعها ألفاظ هي جُمَل طلبية، وليس موضوعها معاني مفردة، فقولك: «سلمت»، موضوعه: قلت: «السلام عليك»، وموضوع «صليت عليه» قلت: «اللهم صل عليه» أو «دعوت له»، وموضوع «لعنته» قلت: «اللهم العنه».

ونظير هذا «سبحت الله»، قلت: «سبحان الله»، ونظيره ـ وإن كان مشتقًّا من لفظ الجملة ـ «هلَّل» إذا قال: «لا إلـه إلا الله»، و«حَمْدَل» إذا قال: «الحمد لله»، و«حوقل» إذا قال: «لا حول ولا قوة إلا بالله»، و«حيعل» إذا قال: «حيَّ على الصلاة»، و«بَسْمل» إذا قال: «بسم الله» قال[1]:

وَقَدْ بَسْمَلَتْ لَيلَى غَداةَ لَقِيْتُها ... أَلا حَبَّذَا ذَاكَ الحبيبُ المبَسْمِلُ

وإذا ثبت هذا؛ فقولك: «سلَّمت عليه»، أي: ألقيت عليه هذا اللفظ وأوقعته عليه إيذانًا باشتمال معناه عليه. كاشتمال لباسه عليه، وكان حرف «على» أليق الحروف[2] به، فتأمله.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝٩٠ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ (ق/ ١٤٧ب) ٱلْيَمِينِ ۝٩١﴾ [الواقعة: ٩٠ ـ ٩١]، فليس هذا بسلام تحية، ولو

---

(١) البيت لعمر بن أبي ربيعة، «ديوانه»: (ص/ ٣٢٠)، وذكر أنه منسوب إليه.
(٢) ليست في (ق).

كان تحية لقال: «فسلام عليه» كما قال: ﴿ سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ﴾ [الصافات: ١٠٩] ﴿ سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ ﴾ [الصافات: ٧٩]، ولكن الآية تضمنت ذكر مراتب الناس وأقسامهم عند القيامة الصغرى حال القدوم على الله، فذكر أنهم ثلاثة أقسام؛ **مقرَّب** له الرَّوْح والريحان وجنة النعيم، **ومقتصد** من أصحاب اليمين له السلامة فوعده بالسلامة، ووعد المقرَّب بالغنيمة والفوز، وإن كان كل واحد منهما سالمًا غانمًا. **وظالمٌ** بتكذيبه وضلاله فأَوْعَدَه بنُزُلٍ من حميم وتَصْلِية جحيم، فلما لم يكن المقام مقام تحية، وإنما هو مقام إخبار عن حاله، ذكرَ ما يحصل له من السلامة.

فإن قيل: فهذا فرق صحيح؛ لكن ما معنى (ظ/١١٢أ) اللام في قوله: «لك»، ومن هو المخاطَب بهذا الخِطاب؟ وما معنى حرف «مِن» في قوله: من أصحاب اليمين؟ فهذه ثلاثة أسئلة في الآية.

قيل: قد وفَّينا ـ بحمد الله ـ بذكر الفرق بين هذا السلام في الآية، وبين سلام التحية وهو كان المقصود، وهذه الأسئلة وإن كانت متعلقة بالآية فهي خارجة عن مقصودِنا، ولكن نجيب عنها إكمالاً للفائدة بحول الله وقوته وإن كنا لم نرَ أحدًا من المفسِّرين شَفَىٰ في هذا الموضع [الغليل][(١)] ولا كشفَ حقيقةَ المعنى واللفظ، بل منهم من يقول: المعنى فمسلم[(٢)] لك إنك من أصحاب اليمين، ومنهم من يقول غير ذلك، مما هو حَوْم على معناها من غير ورود.

فاعلم أن المدعوّ به من الخير والشر مُضَاف إلى صاحبه بلام

(١) من «المنيرية».

(٢) كذا في (ظ ود والمنيرية) و(ق): «فسلام».

الإضافة الدالة على حصوله له، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعۡنَةُ﴾ [الرعد: ٢٥]، ولم يقل: «عليهم اللعنة» إيذانًا بحصول معناها لهم وثبوته لهم، وكذلك قوله: ﴿وَلَكُمُ ٱلۡوَيۡلُ مِمَّا تَصِفُونَ ۝١٨﴾ [الأنبياء: ١٨] ويقول في ضِدِّ هذا: لك الرحمة، ولك التحية، ولك السلام، ومنه هذه الآية: ﴿فَسَلَٰمٞ لَّكَ﴾ [الواقعة: ٩١] أي: ثبتَ لك السلام وحصل لك.

وعلى هذا؛ فالخطاب لكل من هو من هذا الضَّرب، فهو خطاب للجنس، أي: فسلامٌ لك يا مَن هو من أصحاب اليمين، كما تقول: هنيئًا لك يا من هو منهم، ولهذا ـ والله أعلم ـ أتى بحرف «من» في قوله: ﴿مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡيَمِينِ ۝٩١﴾ [الواقعة: ٩١] والجار والمجرور في موضع حال، أي: سلامٌ لك كائنًا من أصحاب اليمين[١]، كما تقول: هنيئًا لك من أتباع[٢] رسول الله وحزبه، أي: كائنًا منهم، والجار والمجرور بعد المعرفة ينتصب على الحال، كما تقول: أحببتكَ من أهل الدين والعلم، أي: كائنًا منهم[٣]، فهذا معنى هذه الآية، وهو وإن خلت عنه كتب أهل التفسير؛ فقد حامَ عليه منهم من حامَ، وما وردَ ولا كشفَ المعنى ولا أوضحَه، فراجع ما قالوه، والله الموفق المانُّ بفضله.

(ق/١٤٨أ) فصل

وأما السؤال السادس: وهو ما الحكمة في الابتداء بالنكرة هـٰهنا،

---

(١) من قوله: «الجار والمجرور...» ساقط من (ق).
(٢) (ق): «أصحاب».
(٣) من قوله: «الجار والمجرور...» ساقط من (ق).

مع أن[1] الأصل تقديم الخبر عليها؟ فهذا سؤالٌ قد تضمن سؤالين؛ أحدهما: حكمة الابتداء بالنكرة في هذا الموضع. الثاني: أنه إذ قد ابتدىء بها فهلاَّ قدَّمَ الخبرَ على المبتدإ، لأنه قياس الباب، نحو: «في الدار رجل»؟.

والجواب عن السؤال الأول أن يقال: النحاة قالوا: إذا كان في النكرة معنى الدعاء مثل: «سلام لك[2] وويل له» جاز الابتداء بها؛ لأن الدعاء معنى من معاني الكلام، فقد تخصصت النكرةُ بنوع من التخصيص فجاز الابتداء بها، وهذا كلام لا حقيقةَ تحتَه، فإن الخبر أيضًا نوع من أنواع الكلام، ومع هذا فلا تكون جهة الخبر مسوِّغة للابتداء بالنكرة، فكيف تكون جهة الدعاء مسوغة للابتداء بها!؟.

وما الفرقُ بين كون الدُّعاء نوعًا، والخبر نوعًا، والطلب نوعًا؟ وهل يُفيد ذلك تعيين مسمَّى النكرة [حتى] يصلح الإخبار عنها؟ فإن المانع من الإخبار عنها ما فيها من الشّياع والإبهام الذي يمنع من تحصيلها عند المخاطَب في ذهنِه حتى يستفيد نسبة الإسناد الخبري إليها، ولا فرقَ في ذلك بين كون الكلام دعاءً أو خبرًا، وقول من قال: إن الابتداء بالنكرة إنما (ظ/١١٢ب) امتنع حيث لا يفيد، نحو: «رجل في الدنيا» و«رجل مات» ونحو ذلك، فإذا أفادت جازَ الابتداءُ بها من غير تقييد بضابط ولا حصر بعدد = أحسنُ[3] من تقييدِ ذلك بكون الكلام دعاء، أو في قوة كلام آخر، وغير ذلك [من] الضوابط المذكورة، وهذه طريقةُ إمام النحو سيبويه فإنه في «كتابه» لم يجعل

---

(١) (ق): «كون».

(٢) (ق): «عليك».

(٣) متعلق بقوله: «وقول من قال».

للابتداءِ بها ضابطًا ولا حصره بعدد، بل جعل مناط الصحة الفائدة، وهذا هو الحق الذي لا يثبت عند النظرِ سواه، وكل من تكلَّف ضابطًا، فإنه تَرِدُ عليه ألفاظ خارجة عنه، فإما أن يتمحَّل لردها إلى ذلك الضابط، وإما أن يفردها بضوابط أُخَر، حتى آل الأمر ببعض النحاة إلى أن جعل في الباب ثلاثين ضابطًا، وربما زاد غيره عليها! وكلُّ هذا تكلُّف لا حاجة إليه واسترحتَ من: «شَرٌّ أَهَرَّ ذَا نَابٍ»[1] وبابه.

فإن قلت: فما عندك في ذلك من الضابط إذا سلكت طريقتهم؟.

قلت: اسمع الآن قاعدةً جامعة في هذا الباب، لا يكاد يشذ عنها شيء منه: أصل المبتدأ أن يكون معرفةً أو مخصوصًا بضرب من ضروب التخصيص، بوجهٍ تحصل الفائدة من الإخبار عنه، فإن انتفت عنه وجوه التخصيص بأجمعها، فلا يُخْبر عنه إلا أن يكون الخبر (ق/١٤٨ب) مجرورًا مفيدًا معرفة مقدَّمًا عليه بهذه الشروط الأربعة؛ لأنه إذا تقدَّم وكان معرفة صار كأن الحديث عنه، وكأن المبتدأ المؤخر خبر[2] عنه.

ومثال ذلك إذا قلت: «عَلَى زيدٍ دَيْن»، فإنك تجد هذا الكلام في قوة قولك: «زيد مديان أو مَدِين»، فمحطُّ الفائدة هو الدين، وهو المستفاد من الإخبار، فلا تنحبس في قيود الأوضاع، وتقول: «على زيد» جار ومجرور فكيف يكون مبتدأ؟ فأنت تراه هو المُخْبَر عنه في

---

(١) من أمثال العرب، انظر «مجمع الأمثال»: (٢/ ١٧٢)، والمعنى: ما أهرَّ ذا نابٍ إلا شرٌّ، وأهرَّ: من الهرير وهو صوت السَّبُع، وذا ناب: هو السبع. والمثل محرف في الأصول.

(٢) ليست في (ق).

الحقيقة، وليس المقصود الإخبار عن الدَّين بل عن زيد بأنه مِدْيان، وإن كَثُف ذهنك عن هذا فراجع شروط المبتدأ وشروط الخبر، وإن لم يكن الخبر مفيدًا، لم تُفد المسألةُ شيئًا وكان لا فرقَ بين تقديم الخبر وتأخيره، كما إذا قلت: «في الدنيا رجل» كان في عدم الفائدة بمنزلة قولك: «رجل في الدنيا»، فهنا لم تمتنع الفائدة بتقديمٍ ولا تأخير، وإنما امتنعت من كون الخبر غير مفيد، ومثل هذا قولك: «في الدار امرأة»، فإنه كلام مفيد؛ لأنه بمنزلة قولك: «الدار فيها امرأة»، فأخبرتَ عن الدار بحصولِ المرأة فيها في اللفظ والمعنى، فإنك لم تُرِد الإخبار عن المرأة بأنها في الدار، ولو أردت ذلك لحصلت حقيقة المُخْبر عنه أولاً ثم أسندت إليه الخبر، وإنما مقصودك الإخبار عن الدار بأنها مشغولة بامرأة وأنها قد اشتملت على امرأة، فهذا القدر هو الذي حَسَّن الإخبار عن النكرة هٰهنا، فإنه ليس خبرًا عنها في الحقيقة، وإنما هي في الحقيقة خبر عن المعرفة المتقدِّمة، فهذا حقيقةُ الكلام، وأما تقديرُه الإِعْرابيُّ النحويُّ فهو: أن المجرور خبر مقدَّم والنكرة مرفوعة بالابتداء.

فإن قلت: فمن أين امتنع تقديم هذا المبتدأ في اللفظ فلا تقول: «امرأة في الدار» و«دَيْن على زيد»؟.

قلت: لأن النكرة تطلب الوصف طلبًا حثيثًا، فيسبق (ظ/١١٣أ) الوهم إلى أن الجار والمجرور وصف لها لا خبرٌ عنها؛ إذ ليس من عادتها الإخبار عنها إلا بعد الوصفِ لها، فيبقى الذهن متطلِّعًا إلى ورود الخبر عليه، وقد سبق إلى سمعه ولكن لم يتبين أنه الخبر، بل يجوز أن يكون وصفًا فلا تحصل له الفائدة، بل يبقى في أَلَمِ الانتظار للخبر والترقُّب له، فإذا قدَّمت الجارَّ والمجرور عليها استحال أن

يكون وصفًا لها؛ لأنه لا يتقدَّم موصوفَه، فذهب وهمه إلى أن الاسم المجرور المقدَّم هو الخبر، والحديث عن النكرةِ (ق/١٤٩أ)، وهو محط الفائدة.

إذا عرفتَ هذا؛ فمن التخصيصات المسوِّغة للابتداء بها أن تكون موصوفة، نحو: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ﴾ [البقرة: ٢٢١] أو عامة، نحو: «ما أحدٌ خيرٌ من رسول الله»، و«هل أحدٌ عندك».

ومن ذلك: أن تقعَ في سِيَاق التفضيل، نحو قول عمر: «تمرةٌ خير من جرادة»[١]، فإن التفضيل[٢] نوع من التخصيص بالعموم، إذ ليس المراد واحدة غير معينة من هذا الجنس؛ بل المراد: أن هذا الجنس خير من هذا الجنس، وأتى بالتاء الدالة على الوحدة، إيذانًا بأن هذا التفضيل ثابت لكل فرد فرد من أفراد الجنس، ومنه تأويل سيبويه في قوله تعالى: ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾ [محمد: ٢١] فإنه قدَّرَه: طاعة أمثل[٣]، وقول معروف أَشْبه وأَجْدر بكم، وهذا أحسن من قول بعضهم: إن المسوِّغ للابتداء بها هـٰهنا العطف عليها؛ لأن المعطوف عليها موصوف، فيصح الابتداء به، وإنما كان قول سيبويه أحسن؛ لأن تقييد المعطوف بالصفة لا يقتضي تقييد المعطوف عليه بها، ولو قلت: «طاعة أمثل» لساغَ ذلك وإن لم يُعْطف عليها.

ومنه: وقوع النكرة في سِياق تفصيلٍ بعد إجمال، كما إذا قلت: «اقْسِم هذه الثياب بين هؤلاء؛ فثوب لزيد، وثوب لعَمْرو، وثوب لبكر»، فإن النكرة هـٰهنا تخصَّصت وتعيَّنت وزال إبهامها وشياعها في

---

(١) أخرجه عبدالرزاق: (٤/ ٤١٠)، وابن أبي شيبة: (٣/ ٤٢٥).
(٢) من قوله: «نحو قول...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) «الكتاب»: (١/ ١٤١).

جنس الثياب، بل تخصصت بتلك الثياب المعيَّنة؛ فكأنك قلت: ثوب منها لزيد، وثوب منها لعَمرو، وهذا تقييد وتخصيص.

ومنه: الابتداء بالنكرة إذا لم يكن الكلام خبرًا محضًا، بل فيه معنى التزكية والمدح، فمن ذلك قولهم: «أَمْتٌ في الحَجَر لا فيك»[1]، لأنهم لم يقولوا: «أَمْتٌ في الحجر» وسكتوا حتى قرنوه بقولهم: «لا فيك»، فصار معنى الكلام: «نِسْبة الأَمْت إلى الحجر أقرب من نسبته إليك، والأَمْت بالحجر أَلْيَق به منك»؛ لأنهم أرادوا تزكية المخاطَب ونفي العيب عنه، ولم يريدوا الإخبار عن «أمت» بأنه في الحجر، بل هو في حكم النفي عن الحجر وعن المخاطَب معًا، إلا أن نفيه عن المخاطَب أوكد، وإذا دخلَ الحديثُ معنى النفي فلا غَرْوَ أن يبتدأ بالنكرة لما فيه من العموم والفائدة.

ومن هذا قولهم: «شَرٌّ أَهَرَّ ذَا نَاب»[2] وفيه تقديران؛ أحدهما: أنه على الوصف، أي: شرٌّ عظيم أو شرٌّ مَخُوف أَهَرَّه. والثاني: أنه في معنى كلام آخر، وهو: ما أَهَرَّ ذا نابٍ إلاَّ شرٌّ، أو: إنما أَهَرَّه شَرٌّ. ولا ريبَ في صحةِ المسألة على وجه الفاعلية، فهكذا إذا كانت على وجه المبتدأ والخبر الذي في معناه.

ومنه (ق/١٤٩ب) قولهم: «شرٌّما جاءَ به»؛ لأن معنى الكلام: ما جاء به[3] إلاَّ شرٌّ، فأدت «ما» الزائدة هنا معنى[4] شيئين: النفي

---

(١) انظر: «اللسان»: (٢/ ٥).
(٢) انظر ما تقدم (٢/ ٦٢٣).
(٣) «لأن معنى الكلام: ما جاء به» ساقط من (د).
(٤) ليست في (ق).

والإيجاب، كما (ظ/١١٣ب) أدته في قولك: «إنما جاءَ به شرٌّ»، وفي قوله تعالى: ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [البقرة: ٨٨] أي: ما يؤمنون إلا قليلاً، وقليلاً ما يذكرون. وقوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾ [المائدة: ١٣] أي: ما لعناهم إلا بنقضهم ميثاقهم، ونحو: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩] أي: ما لنت لهم إلا برحمةٍ من الله. ولا يُسْمع قول من يقول من النحاة: إن «ما» زائدة في هذه المواضع، فإنه صادر عن عدم تأمُّل.

فإن قيل: فمن أين لكم إفادة «ما» هذه للمعنيَيْنِ المذكورَيْن؛ النفي والإيجاب، وهي لو كانت على حقيقتها من النفي الصريح لم تُفِد إلا معنًى واحدًا وهو النفي، فإذا لم يكن النفي صريحًا فيها، كيف تُفِيد معنيين؟!.

قيل: نحن لم ندَّعِ أنها أفادت النفي والإيجاب بمجرَّدها، ولكن حصل ذلك منها، ومن القرائن المحتفَّة بها في الكلام.

أما قولهم: «شرٌّما جاءَ به»، فلما انتظمت مع الاسم النكرة ـ والنكرةُ لا يُبْتَدأُ بها ـ فلما قصد إلى تقديمها عُلِم أن فائدة الخبر مخصوصة بها، وأكد ذلك التخصيص بـ«ما» وانتفى الأمر عن غير الاسم المبتدأ، ولم يكن إلاَّ له، حتى صار المخاطَب يفهم من هذا ما يفهم من قوله: «ما جاء به إلاَّ شر»، واستغنوا هنا[1] بـ«ما» هذه عن «ما» النافية، وبالابتداء بالنكرة عن «إلا».

وأما قولك: «إنما زيد قائم»، فقد انتظمت بـ«أن» وامتزجت معها وصارتا كلمة واحدة، و«إن» تعطي الإيجابَ الذي تعطيه «إلا» وما

---

(١) (ق): «عنها».

تعطي النفي، ولذلك جاز: «إنما يقوم أنا»، و«أنا» لا تكون فاعلة إلا إذا فُصِلت من الفعل بـ«إلاَّ»، تقول: «ما يقوم إلا أنا»، ولا تقول: «يقوم أنا»، فإذا قلت: «إنما قام أنا»[١]، صرتَ كأنكَ قلت: لفظت بـ«ما» مع «إلا»، قال[٢]:

أُدَافِعُ عَنْ أَعْرَاضِ قَوْمي وإِنَّما   يُدَافِعُ عَنْ أَعْرَاضِهم أَنا أو مِثْلي

فإذا عرفتَ أن زيادتها مع «أن» واتصالها بها اقتضى هذا النفي والإيجاب فانقل هذا المعنى إلى اتصالها بحرف الجرِّ في قوله: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] و ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ ﴾ [المائدة: ١٣]، وتأمَّل كيف تجدِ الفرقَ بين هذا التركيب وبين أن يقال: «فبرحمةٍ من الله» و«فبنقضهم ميثاقهم» وأنك تفهم من تركيب الآية: ما لنت لهم إلا برحمةٍ من الله، وما لعناهم إلا بنقضهم ميثاقهم، وكذلك قوله: ﴿ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾ [البقرة: ٨٨]، دلَّت على النفي بلفظها وعلى الإيجاب بتقديم ما حقّه (ق/ ١٥٠أ) التأخير من المعمول، وارتباط ما يرجع به تقديمه[٣]، كما قُرر في قولهم: «شرٌّ ما[٤] جاء به»، وقد بسطنا هذا في «كتاب الفتح المكي»، وبينا هناك أنه ليس في القرآن حرفٌ زائد، وتكلَّمنا على كلِّ ما ذكر في ذلك، وبيَّنَّا أنَّ كلَّ لفظةٍ لها فائدة متجددة زائدة[٥] على أصل التركيب، ولا يُنْكَر

---

(١) من قوله: «لا تكون فاعلة...» إلى هنا ساقط من (ظ ود)، و(ق): «إنما قمت»، والمثبت من «المنيرية».

(٢) البيت للفرزدق، «ديوانه»: (ص/ ٥٤٦) من قصيدة يهجو بها جريرًا.

(٣) (ظ ود): «ما به مع تقديمه» و(د): «من» بدلاً من «مع».

(٤) محرفة في الأصول.

(٥) (ق): «مجددة لا زائدة...»!.

جَرَيان القلم إلى هذه الغاية، وإن لم يكن من غرضنا، فإنها أهمّ من بعضِ ما نحن فيه وبصدده[1].

فلنرجع إلى المقصود، فنقول: الذي صحَّحَ الابتداء بالنكرة في «سلام عليكم»: أنَّ المسلِّم لما كان داعيًا، وكان الاسم المبتدأ النكرة هو المطلوب بالدعاء، صارَ هو المقصود المهتمّ به، وتنزَّل منزلةَ قولك: «أَسأل اللهَ سلامًا عليكم»، أو «أطلب من الله سلامًا عليك»، فالسلام نفس مطلوبك ومقصودك، ألا ترى أنك لو قلتَ: «أسأل الله عليك سلامًا» لم يجز، وهذا في قوّته ومعناه فتأمله، فإنه بديع جدًّا.

فإن قلتَ: فإذا كان في قوّته، فهَلاَّ كان منصوبًا، مثل: «سقيًا ورعيًا»؛ لأنه في معنى: «سقاك الله»، و«رعاك رعيًا»؟.

قلت: سيأتي جواب هذا في جواب السؤال العاشر في الفرق بين (ظ/١١٤أ) سلام إبراهيم وسلام ضيفه إن شاء الله. وأيضًا فالذي حَسَّن الابتداء بالنكرة هنا: أنها في حكم الموصوفة؛ لأن المسلِّم إذا قال: «سلامٌ عليكم»، فإنما مراده: سلامٌ مني عليك، كما قال تعالى: ﴿ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا﴾ [هود: ٤٨]، ألا ترى أن مقصود المسلِّم إعلام من سلَّمَ عليه بأن التحيةَ والسلامَ منه نفسه، لما في ذلك من حُصُول مقصود السلام من التَّحَابّ والتوادّ والتعاطف، فقد عرفتَ جواب السؤالين: لِمَ ابتُدِىءَ بالنكرةِ، ولِمَ قُدِّمت على الخبر، بخلاف الباب في مثل ذلك، والله أعلم.

فصل

وأما السؤال السابع، وهو أنه لِمَ كان في جانب المسلِّم تقديم

---

(١) (ق): «ما نحن بصدده».

السلام، وفي جانب الرَّاد تقديم المسلّم عليه؟.

فالجواب عنه: أنَّ في ذلك فوائد عديدة:

أحدها: الفرق بين الرد والابتداء، فإنه لو قال له في الرد: السلام عليكم أو سلام عليكم، لم يعرف أهذا ردٌّ لسلامِهِ عليه أم ابتداء تحيةٍ منه، فإذا قال: عليك السلام، عرف أنه قد ردَّ عليه تحيَّتَه، ومطلوبُ المسلِّم من المسلَّم عليه أن يردَّ عليه سلامَه، ليس مقصوده أن يبتدئه بسلام كما ابتدأه به، ولهذا السر ـ والله أعلم ـ نهى النبيُّ ﷺ المسلم عليه بقوله: «عليك السلام» عن ذلك، فقال: «**لا تَقُلْ: عليكَ السلام فإنَّ عليْكَ السلام تَحِيَّة المَوْتَى**»[1]، وسيأتي الكلام على هذا الحديث ومعناه في موضعه[2]. أفلا ترى كيف نهاه النبي ﷺ[3] عن ابتداء السلام بصيغة الردِّ التي لا تكون إلا بعد تقديم سلام، وليس (ق/١٥٠ب) في قوله: «**فإنَّها تحيةُ الموتى**» ما يدل على أن المشروع أن تُحيي الموتى كذلك كما سنذكره إن شاء الله، وإذا كانوا قد اعتمدوا الفرقَ بين سلام المبتدىء وسلام الرادّ، خصُّوا المبتدىءَ بتقديم السلام لأنه هو المقصود، وخصُّوا الرادَّ بتقديم الجارِّ والمجرور.

الفائدة الثانية: وهي أن سلامَ الرادّ يجري مجرى الجواب، ولهذا يُكْتَفَى فيه بالكلمة المفردة الدالّة على أختها، فلو قال: «وعليك»

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٤٠٨٤)، والترمذي رقم (٢٧٢٢)، وأحمد في «المسند»: (٥/٦٣) من حديث أبي جُرَيّ الهُجَيمي، (قال الترمذي): «حسن صحيح»، وصححه الحافظ ابن حجر في «الفتح»: (١١/٥).

(٢) (٢/٦٦٠).

(٣) من قوله: «المسلّم عليه...» إلى هنا ساقط من (ظ).

لكان متضمِّنًا للرد كما هو المشروع في الردِّ على أهل الكتاب، مع أنا مأمورون أن نردّ على من حيَّانا بتحية[1] مثل تحيته، وهذا من باب العدل الواجب لكلِّ أحد، فدلَّ على أن قول الرادّ «وعليك» مماثل لقول المسلم: «سلام عليك»، لكن اعتمد في حق المسلم إعادةَ اللفظ الأوَّل بعينه، تحقيقًا للمماثلة، ودفعًا لتوهُّم المسلِّم عدم ردّ تحيته عليه، لاحتمال أن يردّ عليك شيئًا آخر.

وأما أهل الكتاب؛ فلمَّا كانوا يحرِّفون السلام، ولا يعْدِلون فيه، وربما سلَّموا سلامًا صحيحًا غير محرَّف، ويشتبه الأمر في ذلك على الراد، نُدِب إلى اللفظ المفرد المتضمِّن لردِّه عليهم نظير ما قالوه، ولم تُشْرع له الجملة التامة؛ لأنها إما أن تتضمن من التحريف مثل ما قالوا، ولا يليق بالمسلم تحريف السلام الذي هو تحية أهل الإسلام، ولاسيما وهو ذكر الله كما تقدم، لأجلِ تحريفِ الكافرِ له، وإما أن يرد سلامًا صحيحًا غير محرَّف مع كون المُسَلِّم محرِّفًا للسلام، فلا يستحق الردَّ الصحيح، فكان العدول إلى المفرد، وهو «عليك» هو مقتضى العدل والحكمة مع سلامته من تحريف ذكر الله. فتأمل هذه الفائدة البديعة. والمقصود أن الجواب يكفي فيه قولك: (ظ/١١٤ب) «وعليك»، وإنما كُمِّل تكميلاً للعدل وقطعًا للتوهُّم.

الفائدة الثالثة: وهي أقوى مما تقدَّم: أن المسلِّم لما تضمَّن سلامه الدعاء للمسلَّم عليه بوقوع السلامة عليه وحلولها عليه، وكان الردُّ متضمِّنًا لطلب أن يحل عليه من ذلك مثل ما دعا به، فإنه إذا قال: «وعليك السلام» كان معناه وعليكَ من ذلك مثل ما طلبتَ لي،

(١) (ق): «فنجيبه».

كما إذا قال: «غفرَ الله لك»، فإنك تقول: «ولك يغفر»، ويكون هذا أحسن من قولك: «وغفر لك»، وكذا إذا قال: «رحمة الله عليك» تقول: «وعليك»، وإذا قال: «عفا الله عنك» تقول: «وعنك»، وكذلك نظائره؛ لأن تجريد القصد إلى مشاركة المدعوّ له للدَّاعي في ذلك الدعاء، لا إلى إنشاء دعاء مثل دعائه، فكأنه قال: ولك أيضًا، وعنك أيضًا، أي: وأنت مشارك لي في ذلك مماثل لي فيه (ق/١٥١أ)، لا أنفردُ به عنكَ ولا أختصُّ به دونك. ولا ريبَ أن هذا المعنى يستدعي تقديم المشارك المساوي فتأمله.

فصلٌ[1]

وأما السؤال الثامن: وهو ما الحكمة في ابتداء السلام بلفظ النكرة وجوابه بلفظ المعرفة؟ فتقول: «سلام عليكم» فيقول الرادُّ: «وعليك السلام»؟.

فهذا سؤال متضمن لمسألتين: إحداهما: هذه. والثانية: اختصاص النكرة بابتداء المكاتبة والمعرفة بآخرها، والجواب عنهما بذكر أصلٍ نُمَهِّده ترجع إليه مواقع التعريف والتنكير في السلام، وهو: أن السلام دعاءٌ وطلب، وهُم في ألفاظ الدعاء والطلب إنما يأتون بالنكرة، إما مرفوعة على الابتداء، أو منصوبة على المصدر، فمن الأول: «ويل له»، ومن الثاني: «خيبة له» و«جدعًا» و«عقرًا» و«تربًا» و«جَنْدلاً»، هذا في الدعاء عليه. وفي الدعاء له: «سقيًا» و«رعيًا» و«كرامة» و«مسرَّة»، فجاءَ «سلام عليكم» بلفظ النكرة كما جاءت سائر ألفاظ الدعاء. وسرُّ ذلك: أن هذه الألفاظ جرت مجرى النطق بالفعل، ألا

(١) النص في هذا الفصل مضطرب في نسخة (ظ ود) إلى «الفائدة الثالثة».

ترى أن «سقيًا ورعيًا وخيبة» جرى مجرى: «سقاك الله» و«رعاك» و«خيَّبَك»، وكذلك: «سلام عليك» جارٍ مجرى: «سلَّمكَ الله»، والفعل نكرة، فأحبوا أن يجعلوا اللفظ الذي هو جار مجراه وكالبدل منه نكرة مثله.

وأما تعريف السلام في جانب الرادّ؛ فنذكر ـ أيضًا ـ أصلاً يُعْرَف[1] به سره وحكمته، وهو: أن «الألف واللام» إذا دخلت على اسم السلام تضمنت أربع فوائد:

أحدها: الإشعار بذكر الله تعالى؛ لأن السلام المعرف من أسمائه كما تقدم تقريره.

الفائدة الثانية: إشعارها بطلب معنى السلامة منه للمسلَّم عليه؛ لأنك متى ذكرت اسمًا من أسمائه، فقد تعرَّضت[2] به وتوسَّلت به إلى تحصيل المعنى الذي اشْتُقَّ منه ذلك الاسم.

الفائدة الثالثة[3]: أن «الألف واللام» يلحقها معنى العموم في مضمونها، والشمول فيه في بعض المواضع.

الفائدة الرابعة: أنها تقوم مقام الإشارة إلى المعين، كما تقول: «ناولني الكتابَ» و«اسقني الماءَ» و«أعطني الثوبَ»، لِما هو حاضر بين يديك، فإنك تستغني بها عن قولك: «هذا»، فهي مؤدِّية معنى الإشارة.

وإذا عرفت هذه الفوائد الأربع؛ فقول الراد: و«عليك السلام»،

---

(١) (ق): «ثم يعرف».

(٢) (ظ ود): «يوصف».

(٣) (ظ ود): «الثانية» وما بعدها «الثالثة» وهو من الاضطراب المشار إليه قبل قليل.

بالتعريف متضمِّن للدلالة على أن مقصوده من الردِّ مثل ما ابتدىء به وهو هو بعينه، (ظ/١١٥أ) فكأنه قال: ذلك السلام الذي طلبته لي مردود عليك وواقع عليك، فلو أتى بالرد منكَّرًا لم يكن فيه إشعار بذلك؛ لأن المعرَّف وإن تعدد ذكره (ق/١٥١ب) واتحد لفظه، فهو شيءٌ واحد، بخلاف المنكَّر، ومن فَهِم هذا فَهِم معنى قول النبي ﷺ: «لَنْ يَغْلِبَ عُسْر يُسْرَيْن»[1] فإنه أشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝﴾ [الشرح: ٥ ـ ٦] فالعُسْر وإن تكرر مرتين فتكرَّرَ بلفظ المعرفة فهو واحد، واليُسْر تكرَّر بلفظ النكرة فهو يُسْران، فالعُسْر محفوف بيُسْرَين؛ يُسْر قبله ويُسْر بعده، فلن يغلب عُسْر يُسْرَين.

وفائدة ثانية: وهي أن مقامات رد السلام ثلاثة: مقام فَضْل، ومقام عَدْل، ومقام ظُلْم، فالفضل: أن يرد عليه أحسن من تحيَّته، والعدل: أن يردَّ عليه نظيرها، والظلم: أن تبخسه حقَّه وتنقصه منها، فاختير للراد أكمل[2] اللفظتين، وهو المعرَّف بالأداة التي تكون للاستغراق والعموم كثيرًا ليتمكَّن من الإتيان بمقام الفضل.

---

(١) أخرجه ابن مردوية من حديث جابر مرفوعًا بسندٍ ضعيف، وأخرجه سعيد بن منصور، وعبدالرزاق في «تفسيره»: (٢/ ٣٨٠)، وابن جرير: (١٢/ ٦٢٨)، من حديث ابن مسعود، وسنده ضعيف أيضًا.
وأخرجه عبدالرزاق في «التفسير»: (٢/ ٣٨٠)، والطبري: (١٢/ ٦٢٨)، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٥٢٨)، عن الحسن مرسلاً، وهو صحيح إلى الحسن.
وقد روي من طرقٍ أخرى موقوفًا ومرسلاً.
انظر: «فتح الباري»: (٨/ ٥٨٢ ـ ٥٨٣)، و«تغليق التعليق»: (٤/ ٣٧٢)، و«الدر المنثور»: (٦/ ٦١٦ ـ ٦١٧)، و«كشف الخفاء»: (٢/ ١٩٥).
(٢) (ق): «أجمل».

وفائدة ثالثة: وهي أنه قد تقدَّم أن المناسب في حقِّه تقديم المسلَّم عليه على السلام، فلو نكَّره وقال: «عليك سلام» لصار بمنزلة قولك: «عليك دَيْن» و«في الدار رجل»، فخرجه مخرج الخبر المحض، وإذا صار خبرًا بطل معنى التحية؛ لأن معناها الدعاء والطلب، فليس بمسلِّم من قال: «عليك سلام»، إنما المسلِّم من قال: «سلام عليك»، فعرّف سلام الراد بـ«اللام» إشعارًا بالدعاء للمخاطَب، وأنه رادٌّ عليه التحيَّة، طالبٌ له السلامةَ من اسم «السلام»، والله أعلم.

فصل

وأما المسألة الثانية: وهي ابتداء السلام في المكاتبة بالنكرة واختتامها بالمعرفة، فابتداؤها بالنكرة كما تقدم في ابتداء السلام النطقي بها سواء، فإن المكاتبة[1] قائمة مقام النطق.

وأما تعريفه في آخر المكاتبة ففيه ثلاث فوائد:

أحدها: أن السلام الأول قد وقع الأُنْسُ بينهما به، وهو مُؤْذِن بسلامه عليه خصوصًا، فكأنه قال: «سلام مني عليك» كما تقدم، وهذا أيضًا من فوائد تنكير السلام الابتدائي، للإيذان[2] بأنه سلامٌ مخصوص من المسلِّم، فلما استقرَّ ذلك وعلم في صدر الكتاب؛ كان الأحسن أن يسلِّم عليه سلامًا هو أعم من الأول، لئلاَّ يبقى تكرارًا محضًا، بل يأتي[3] بلفظٍ يجمع سلامَه وسلامَ غيره، فيكون قد جمع له بين السلامَيْن الخاص منه والعام منه ومن غيره. ولهذه الفائدة

---

(١) (ق): «الكتابة».

(٢) ساقط من (ق).

(٣) (ق): «يبقى».

استحسنوا أن يكون قول الكاتب: «وفلانٌ يُقرئك السلام وفلان» في آخر المكاتبة بعد «والسلام عليك» لهذا الغرض.

الفائدة الثانية: أنه قد تقدَّم أن السلام المعرَّف اسم من أسماء الله، وقد افتتح الكاتب رسالَته بذكرِ الله[1]، فناسبَ أن يختمها باسمٍ من أسمائه (ق/١٥٢أ) وهو «السلام» ليكون اسمه تعالى في أول الكتاب وآخره، وهذه فائدة بديعة[2].

الفائدة الثالثة: بديعةٌ جدًّا، وهي جواب **السؤال التاسع** بعد هذا، وهي: أن دخول الواو العاطفة في قول الكاتب: «والسلام عليكم ورحمة الله» فيها وجهان:

أحدهما قول ابن قتيبة: إنها عطف على السلام المبدوء به، فكأنه قال: «والسلام المتقدم عليكم».

والقول الثاني: أنها لعطفِ فصولِ الكتاب بعضه على بعض، فهي عطف لجملة السلام على ما قبلها من (ظ/١١٥ب) الجمل[3]، كما تدخل الواو في تضاعيف الفصول، وهذا أحسنُ من قولِ ابن قتيبة لوجوه؛ منها: أن الكلام بين السلامَيْن قد طال، فَعَطْفُ آخره ـ بعد طوله ـ على أوله قبيح غير مفهوم من السياق. **الثاني**: أنه إذا حمله على ذلك، كان السلام الثاني هو الأول بعينه، فلم يُفد فائدةً متجدِّدة، وفي ذلك شحٌّ بسلام متجدد وإخلال بمقاصد المتكاتبِيْن من تَعْدَاد الجمل والفصول، واقتضاءِ كلِّ جملة لفائدةٍ غير الفائدة المتقدِّمة،

---

(١) (ق): «الكتاب برسالته بذكر اسمه تعالى».

(٢) من قوله: «وهو السلام. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) «من الجمل» ليست في (ق).

حتى إن قارىء الكتاب كلما قرأ جملةً منه تطلَّعت نوازعُ قلبه إلى استفادة ما بعدها، فإذا كررت[1] له فائدة واحدة مرتين سئمتها نفسُه، فكان اللائق بهذا المقصود أن يُجدِّد له سلامًا غير الأول، يسرُّه به كما سرَّه بالأول، وهو السلام العامُّ الشامل.

ولما فرغ الكاتب من فصول كتابه وختمها، أتى بالواو العاطفة مع السلام المعرفة، فقال: «والسلام عليكم»، أي: وبعد هذا كله السلام عليكم، وقد تقدَّم أن السلامَ إذا انبنى على اسم مجرورٍ قبله، وكان سلامَ رَدٍّ لا ابتدَاء، فإنه يكون معرَّفًا نحو: «وعليك السلام»، ولما كان سلام الكاتب هٰهنا ليس سلامَ ردٍّ، قُدِّمَ السلام على المجرور، فقال: «والسلامُ عليكم»، وأتى بـ«اللام» لتفيد تجديد سلامٍ آخر، والله أعلم.

وهذه فصاحةٌ غريبة[2]، وحكمة سلفية، موروثة عن سلف الأمة وعن الصحابة في مكاتباتهم، وهكذا كانوا يكتبون إلى نبيهم صلوات الله وسلامه عليه، وقد فرغنا من جواب السؤال التاسع المتعلِّق بواو العطف.

فصل

وأما السؤال العاشر: وهو السرّ في نصب «سلام» ضيف إبراهيم من الملائكة، ورَفْع سلامه.

فالجواب: أنك قد عرفت قول النُّحاة فيه: أن سلام الملائكة تضمَّن جملةً فعلية؛ لأن نصب «السلام» يدلُّ على «سلَّمْنا عليكَ

---

(١) (ق): «ذكرت».

(٢) كذا في الأصول، ولعلها: «عربية».

سلامًا»، وسلامُ إبراهيم تضمَّن جملةً اسمية؛ لأن رفعه يدلُّ على أن المعنى: «سلام عليكم»، والجملة الاسمية تدل على الثبوت والتقرر، والفعلية تدل على الحدوث والتجدد، فكان سلامُه عليهم أكمل من سلامِهِم عليه، وكان (ق/١٥٢ب) له من مقامات الرَّدِّ ما يليقُ بمنصبه ﷺ وهو مقام الفضل؛ إذ حيَّاهم بأحسن من تحيتهم. هذا تقرير ما قالوه.

وعندي فيه جواب أحسن من هذا، وهو: أنه لم يقصد حكايةَ سلام الملائكة فنصبَ قولَه: «سلامًا» انتصاب مفعول القول[1] المفرد، كأنه قيل: قالوا قولاً سلامًا، وقالوا: سَدَادًا وصوابًا، ونحو ذلك، فإن القَوْل إنما تُحْكَى به الجمل، وأما المفرد فلا يكون محكيًّا به، بل منصوب به انتصابَ المفعول به، ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَـٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَـٰمًا ۝٦٣﴾ [الفرقان: ٦٣] ليس المراد: أنهم قالوا هذا اللفظ المفرد المنصوب، وإنما معناه: قالوا قولاً سلامًا، مثل: سَدَادًا وصوابًا، وسُمِّيَ القولُ سلامًا[2]؛ لأنه يؤدِّي معنى السلام ويتضمنه، من رَفْع الوَحْشة وحصول الاستئناس.

وحكي عن إبراهيم لفظ سلامِهِ، فأتى به على لفظه مرفوعًا بالابتداء مَحْكيًّا بالقول، ولولا قصد الحكاية لقال: «سلامًا» بالنصب؛ لأن ما بعد القول إذا كان مرفوعًا[3] فعلى الحكاية ليس إلا، فحصل من الفرق بين الكلامَيْن في حكايةِ سلامِ ابراهيمَ ورفعِه ونصبِ ذلك (ظ/١١٦أ) إشارة إلى معنى لطيفٍ جدًّا، وهو: أن قوله: «سلام عليكم» من دين

(١) (ظ ود): «الفعل».
(٢) من قوله: «ليس المراد. . .» إلى هنا ساقط من (د).
(٣) من قوله: «بالابتداء محكيًّا. . .» إلى هنا ساقط من (د).

الإسلام المتلقَّى عن إمام الحنفاء وأبي الأنبياء، وأنه من مِلَّة إبراهيم التي أمرنا الله تعالى باتباعها[1]، فحكى لنا قولَه؛ ليحصل لنا الاقتداء به والاتباع [له]، ولم يحكِ قولَ أضيافه، وإنما أخبر به على الجملة دون التفصيل والكيفية، والله أعلم. فزِنْ هذا الجواب والذي قبلَه بميزان غير عائل[2] يظهر لك أقواهما، وبالله التوفيق.

فصل

وأما السؤال الحادي عشر: وهو نَصْب السلام من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾﴾ [الفرقان: ٦٣]، ورفعه في قوله حكايةً عن مؤمني أهلِ الكتاب: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِى ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [القصص: ٥٥].

فالجواب عنه: أن الله ـ سبحانه ـ مدحَ عبادَه الذين ذكرهم في هذه الآيات بأحسن أوصافهم وأعمالهم فقال: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾﴾ [الفرقان: ٦٣] فـ«سلامًا» هنا صفة لمصدر محذوف هو القول نفسه، أي: قالوا قولاً سلامًا، أي: سَدَادًا وصوابًا وسليمًا من الفُحْش والخَنَا، ليس مثل قول الجاهلين الذين يخاطبونهم بالجهل، فلو رفع «السلام» هنا لم يكن فيه المدح المذكور، بل كان يتضمَّن أنهم إذا خاطبهم الجاهلون سلَّموا عليهم، وليس هذا معنى الآية ولا مدحَ فيه، وإنما المدح في الإخبار عنهم بأنهم لا يقابلون (ق/١٥٣أ) الجهلَ بجهلٍ مثلِه، بل يقابلونه بالقول السلام، فهو من باب دفع السيئة بالتي هي أحسن،

---

(١) (ظ ود): «أمر الله بها وباتباعها».

(٢) في «المنيرية»: «جائر» وكلاهما بمعنى.

التي لا يُلَقَّاها إلا ذو حظٍّ عظيم، وتفسير السلف وألفاظهم صريحة بهذا المعنى.

وتأمل كيفَ جمعت الآيةُ وصفَهم في حركتي الأرجل والألْسُن، بأحسنها وألطفها وأحكمها وأوقرها[1]، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾ أي: سكينةً ووقارًا، والهَوْن ـ بفتح الهاء ـ: من الشيء الهَيِّن، وهو مصدر «هان هونًا» أي: سَهُل، ومنه قولهم: «يمشي على هِيْنته»، ولا أحسبها إلا مُوَلَّدة، ومع هذا فهي قياس اللفظة، فإنها على بناءِ الحالة والهيئة، فهي فِعْلَة من الهَوْن، وأصلها: هِوْنته، فقلبت واوها ياءً لانكسار ما قبلها، فاللفظة صحيحةُ المادة والتصريف.

وأما الهُوْن ـ بالضم ـ فهو: الهوان، فأعْطَوا حركةَ الضم القوية للمعنى الشديد، وهو «الهوان» وأعطوا حركة الفتح السهلة للمعنى السهل وهو «الهَوْن»، فوصف مشيهم بأنه مَشْيُ حلم ووقار وسكينة، لا مشيُ جهلٍ وعُنْف وتبختر، ووصف نُطْقهم بأنه سلام، فهو نُطْق حِلْم وسكينةٍ ووقارٍ، لا نطقُ جهلٍ وفُحْش وخَنَا وغِلْظة، فلهذا جمع بين المشي والنطق في الآية، فلا يليق بهذا المعنى الشريف العظيم الخطير أن يكون المراد منه «سلام عليكم»، فتأمله[2].

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُوا۟ عَنْهُ وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَـٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِى ٱلْجَـٰهِلِينَ ۝٥٥﴾ [القصص: ٥٥]، فإنها وصفٌ لطائفةٍ من مؤمني أهل الكتاب، قَدِموا على رسول الله ﷺ مكةَ فآمنوا

---

(١) «وأحكمها» ليست في (ق)، وبعدها في (ظ): «وأوفاها»، و(د): «وأجلها وأوفاها».

(٢) بعده في (ق) عبارة لا مدلول لها، مكررة عما سبق.

به، فعيَّرهم المشركون، وقالوا: قَبُحْتُم من وفدٍ بعثكم قومُكم لتعْلَموا خبرَ الرجل، ففارقتم دينكم وتبعتموه ورغبتم عن دين قومكم[1].

فأخبر عنهم ـ سبحانه ـ بأنهم خاطبوهم خطابَ متاركةٍ وإعراضٍ وهجرٍ جميلٍ، فقالوا: ﴿لَنَآ (ظ/١١٦ب) أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِى ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [القصص: ٥٥] وكان رفع «السلام» متعيِّنًا؛ لأنه حكاية ما قد وقع، ونصب «السلام» في آية الفرقان متعيِّنًا؛ لأنه تعليم وإرشاد لما هو الأكمل والأوْلَى للمؤمن أن يعتمده إذا خاطبه الجاهل، **فتأمل هذه الأسرار التي أدناها يساوي رحلة**، والله المحمود وحدَه على ما منَّ به وأنعم.

وهي المواهبُ مِن ربِّ العبادِ فما يُقال: لولا، ولا: هَلَّا، ولا: فَلِما

فصل

وأما السؤال الثاني عشر: وهو ما الحكمة في تسليم الله على أنبيائه ورسله، والسلام هو طلب ودعاء، فكيف يُتصوَّر من الله؟.

فهذا سؤال له شأن ينبغي الاعتناء به ولا (ق/١٥٣ب) يهمل أمره، وقلَّ من يُدْرِك سره إلا من رزقه الله فهمًا خاصًّا وعناية، وليس هذا من بابَة[2] أبناء الزمان، الذين غاية فاضلهم نقلاً أن يحكي قيلاً وقالاً! وغاية فاضلهم بحثًا أن يُبدي احتمالاً أو يُبرز إشكالاً! وأما تحقيق العلم كما ينبغي:

فَلِلْحُرُوبِ أُناسٌ يُعرفون[3] بِها وَلِلدَّواوِينِ كُتَّابٌ وَحُسَّابُ

---

(١) ذكره ابن إسحاق في «السيرة»: (١/ ٣٩١).

(٢) (ظ ود): «باب»، والمنيرية: «شأن» والمثبت من (ق).

(٣) (ظ ود): «قائمون».

وقد كان الأولى بنا الإمساك، وكف عِنان القلم، وأن نجريَ معهم في ميدانهم ونخاطبهم بما يألفونه، وأن لا نجلوَ عرائس المعاني على ضَرِير، ولا[1] نزف خَوْدَها إلى عِنِّيْن؛ ولكن هذه سلعة وبضاعة لها طُلَّاب، وعروس لها خُطَّاب، فستصير إلى أهلها وتُهْدى إلى بعلها، ولا تستطِل الخَطَابة فإنها نَفْثةُ مصدور.

فلنرجع إلى المقصود فنقول: لا ريبَ أن الطلب يتضمن أمورًا ثلاثة؛ طالبًا ومطلوبًا، ومطلوبًا منه، ولا تتقوم حقيقته إلا بهذه الأركان الثلاثة، وتغاير هذه ظاهرٌ، إذا كان الطالبُ يطلب شيئًا من غيره، كما هو الطلب المعروف مثل من يأمر غيرَه وينهاه ويستفهمه[2]، وأما إذا كان طالبًا من نفسه، فهنا يكون الطالب هو المطلوب منه، ولم يكن هنا إلا ركنان طالب ومطلوب، والمطلوبُ منه هو الطالب نفسه.

فإن قيل: كيف يعقل اتحاد الطالب والمطلوب منه، وهما حقيقتان متغايرتان، فكما لا يتحد المطلوب والمطلوب منه، ولا المطلوب والطالب، فكذلك لا يتحد الطالب والمطلوب منه، فكيف يعقل طلب الإنسان من نفسه؟.

قيل: هذا هو الذي أوجبَ غموضَ المسألة وإشكالَها، ولابد من كشفه وبيانه، فنقول: الطلب من باب الإرادات، والمريد كما يريد من غيره أن يفعل شيئًا، فكذلك يريد من نفسه هو أن يفعله، والطلبُ النفسيُّ وإن لم يكن الإرادة فهو أخص منها والإرادة كالجنس له، فكما يعقل أن يكون المريد يريد من نفسه فكذلك يطلب من نفسه،

---

(١) «لا» ليست في (ق).

(٢) من قوله: «كما هو الطلب...» إلى هنا ساقط من (ق).

وللفرق بين الطلب والإرادة، وما قيل في ذلك مكانٌ غير هذا.
والمقصود[1] أن طلب الحيِّ من نفسه أمر معقول يعلمه كلُّ أحدٍ من نفسه. وأيضًا فمن المعلوم أن الإنسان يكون آمرًا لنفسه ناهيًا لنفسه قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣]، وقال: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠﴾ [النازعات: ٤٠] وقال الشاعر[2]:

لا تَنْهَ عن خلقٍ وتأتيَ مِثْلَه ... عــارٌ عليــكَ إذا فعلــتَ عظيــمُ
ابدأ بنفسِكَ فأنْهَهَا عن غَيِّها ... فإذا انتهتْ عَنْه فأنتَ حَكِيْمُ

وهذا أكثر من إيراد شواهده (ظ/١١٧أ)، فإذا كان معقولاً أن الإنسانَ يأمرُ نفسَه (ق/١٥٤أ) وينهاها، فالأمر والنهي طلب، مع أنَّ[3] فوقه آمرًا وناهيًا، فكيف يستحيل ممن لا آمرَ فوقَه ولا ناهٍ أن يطلبَ من نفسه فِعْلَ ما يحبه وتركَ ما يبغضه[4]؟.

وإذا عُرِف هذا؛ عُرِف سرُّ سلامه ـ تباركَ وتعالى ـ على أنبيائه ورسله، وأنه طلب من نفسه لهم السلامة، فإن لم يتَّسِع لهذا ذهنك فسأزيدكَ إيضاحًا وبيانًا، وهو: أنه قد أخبر سبحانه في كتابه أنه كتب على نفسِه الرحمةَ، وهذا إيجابٌ منه على نفسِه، فهو الموجِبُ، وهو متعلِّق الإيجاب الذي أوجبه، فأوجبَ بنفسِه على نفسه. وقد أكَّد النبيُّ ﷺ هذا المعنى بما يوضحه كلَّ الإيضاح ويكشف حقيقته[5]

---

(١) (ق): «المطلوب».
(٢) نسبها في «الأغاني»: (١٢/ ١٨٨) و«فصل الخطاب»: (١/ ٩٣) إلى المتوكل الليثي. ونسبت في بعض المصادر إلى غيره.
(٣) الأصول: «كون» والمثبت من «المنيرية».
(٤) من قوله: «أن يطلب...» إلى هنا ليس في (ق).
(٥) من قوله: «وقد أكد...» إلى هنا ليس في (ق).

بقوله في الحديث الصحيح: «**لما قَضَى اللهُ الخلْقَ كتبَ بيدِهِ على نفسِهِ في كتابٍ فهو عندَه موضوعٌ فوقَ العَرْشِ: إنَّ رحمتي تَغْلِبُ غَضَبِي**»، وفي لفظٍ: «**سَبقَتْ غَضَبِي**»[1]، فتأمل كيف أَكَّدَ هذا الطلب والإيجاب بذكر فعل الكتابة وصفة اليد ومحلِّ الكتابة، وأنه كتاب، وذكر مستقرّ الكتاب، وأنه عندَه فوقَ العرش، فهذا إيجابٌ مؤكَّد بأنواع من التأكيد، وهو إيجاب منه على نفسِه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الروم: ٤٧]، فهذا حقٌّ أحقَّه على نفسِه، فهو طلب وإيجاب على نفسه بلفظ «الحق» ولفظ «على»[2].

ومنه قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح لمعاذ: «**أَتَدْرِي ما حقُّ اللهِ على عبادِه**»؟ قلتُ: اللهُ ورسولُه أعلمُ، قال: «**حقُّه عليهم أَنْ يعبدُوه ولا يُشْرِكوا به شيئًا. أَتَدْرِي ما حَقُّ العِبادِ عَلَى اللهِ إذا فَعَلُوا ذلِكَ**»؟ قلت: اللهُ ورسولُه أَعْلَم، قال: «**حقُّهُمْ عَلَيْهِ أَنْ لا يُعَذِّبهم بالنارِ**»[3]، ومنه قوله ﷺ في غير حديث: «**مَنْ فَعَل كذا وكذا كان حقًّا على الله أن يفعل به كذا وكذا**» في الوعد والوعيد، فهذا الحقُّ هو الذي أحقَّه على نفسِه. ومنه الحديثُ الذي في «المسند»[4] من حديث أبي سعيد عن النبي ﷺ في قولِ الماشي إلى الصلاة: «**أسألكَ بحقِّ ممشايَ هذا وبحقِّ السَّائلينَ عليكَ**»[5]، فهذا حقٌّ للسائلين عليه

---

(١) تقدم تخريجه (١/ ٣٣٦).

(٢) (ظ ود): «لفظه».

(٣) أخرجه البخاري رقم (١٢٨)، ومسلم رقم (٣٠).

(٤) (٣/ ٢١).

(٥) وأخرجه ابن ماجه رقم (٧٧٨)، وضعَّفه ابن تيمية في «الاقتضاء: ٢/ ٣٢٣»، والبوصيري في «الزوائد»: (١/ ١٦٦)، وانظر «الضعيفة» رقم (٢٤).

هو أحقَّه على نفسِه، لا أنهم هم أوجبوه ولا أحقُّوه، بل أحقَّ على نفسه أن يجيبَ من سأله، كما أحقَّ على نفسِه في حديث معاذ أن لا يعذِّب من عبدَه، فحقُّ السائلين عليه أن يجيبَهم، وحقُّ العابدين له أن يثيبهم، والحقَّان هو الذي أحقَّهما وأوجبهما لا السائلون ولا العابدون، فإنه سبحانه:

مَا للعبادِ عَلَيْهِ حَقٌّ وَاجِبٌ   كَلَّا وَلا سَعْي لَدَيْهِ ضَائِعُ

إِنْ عُذِّبوا فَبِعدْلِهِ أَوْ نُعِّمُوا   فَبِفَضْلِهِ وَهُوَ الكريمُ الوَاسِعُ

ومنه قوله تعالى: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ﴾ [التوبة: ١١١]، فهذا (ق/١٥٤ب) الوعد هو الحق الذي أحقَّه على نفسه وأوجبه. ونظير هذا ما أخبر به سبحانه من قسمه ليفعلنه نحو قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾ [الحجر: ٩٢]، وقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ﴾ [مريم: ٦٨] وقوله: ﴿لَنُهْلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٣﴾﴾ [ابراهيم: ١٣] وقوله: ﴿فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ ﴿٨٤﴾ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [ص: ٨٤ ـ ٨٥] وقوله: ﴿فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [آل عمران: ١٩٥] وقوله: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦] إلى أمثال ذلك مما أخبر أنه يفعله إخبارًا مؤكَّدًا بالقَسَم، والقسمُ في مثل هذا يقتضي الحضَّ والمنعَ بخلاف القَسَم على ما فعله تعالى مثل قوله: ﴿يسٓ ﴿١﴾ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ﴿٢﴾ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٣﴾﴾ [يس: ١ ـ ٣]، والقسم على ثبوت ما ينكره المكذبون، فإنه توكيد للخبر، وهو من باب القسم المتضمن للتصديق، ولهذا تقول الفقهاء: اليمينُ ما اقتضى حضًّا أو (ظ/١١٧ب) منعًا أو تصديقًا أو تكذيبًا، فالقسم الذي يقتضي الحضَّ

والمنعَ هو من باب الطلب؛ لأن الحضَّ والمنع طلبٌ. ومن هذا ما أخبرَ به أنه لابدَّ أن يفعله لسبق كلماته به؛ كقوله: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الصافات: ١٧١ ـ ١٧٣]، وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٩]، وقوله: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ﴾ [هود: ١١٠]، فهذا إخبار عما يفعله ويتركه أنه لسَبْقِ كلمته به فلا يتغير.

ومن هذا تحريمه سبحانه ما حرَّمه على نفسِه، كقوله تعالى فيما يرويه عنه رسوله: «**يا عِبَادي إني حرَّمتُ الظلمَ على نَفْسي وجعلتُه بينكُمْ مُحَرَّمًا**»[1]، فهذا التحريم نظير ذلك الإيجاب، ولا يُلْتفت إلى ما قيل في ذلك من التأويلات الباطلة، الذي يَجْزم الناظر[2] في سِيَاق هذه المواضع ومقصودها [بِبُعْد] المراد منها[3]؛ كقول بعضهم: إن معنى الإيجاب والكتابة في ذلك كلِّه هو إخباره به، ومعنى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، أخبرَ بها عن نفسه، وقوله: «حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسي» أي: أخبرتُ أنه لا يكون، ونحو ذلك مما يتيقن المرءُ أنه ليس هو المراد بالتحريم، بل الإخبار هٰهنا هو الإخبار بتحريمه وإيجابه على نفسه، فمتعلَّق الخبر هو التحريم والإيجاب، ولا يجوز إلغاءُ متعلَّق الخبر، فإنه يتضمَّن إبطال الخبر. ولهذا إذا قال القائل: «أوجبتُ على نفسي صومًا»، فإن متعلَّقه وجوب الصومِ على نفسِه، فإذا قيل: (ق/ ١٥٥أ) إن معناه: «أخبرتُ

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٥٧٧) من حديث أبي ذرٍّ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «النظر».

(٣) العبارة محرفة في الأصول، وهي في «المنيرية»: «فإن الناظر في سياق هذه المواضع ومقصودها به ويجزم بِبُعد المراد منها».

بأني أصوم» كان ذلك إلغاءً وإبطالاً لمقصودِ الخبر، فتأمله.

وإذا كان معقولاً من الإنسان أنه يوجب على نفسِه ويحرِّم، ويأمرها وينهاها، مع كونه تحتَ أمرِ غيرِه ونهيه، فالآمر الناهي الذي ليس فوقَه آمر ولا نَاهٍ؛ كيف يمتنع في حقِّه أن يحرم على نفسه ويكتب على نفسه، وكتابته على نفسه سبحانه تستلزم إرادته لما كتبه ومحبته له ورضاه به، وتحريمه على نفسه يستلزم بُغْضَه لما حرَّمه، وكراهته له، وإرادة أن لا يفعله، فإن محبَّتَه للفعل تقتضي وقوعَه منه، وكَرَاهته لأن يفعله تمنع وقوعه منه، وهذا غير ما يحبه ـ سبحانه ـ من أفعال عباده ويكرهه، فإن محبَّة ذلك منهم لا تستلزم وقوعَه، وكَرَاهته منهم لا تمنع وقوعه، ففرقٌ بينَ فعله هو سبحانه، وبين فِعْل عبادِه الذي هو مفعوله[1] مع كراهته[2] وبغضه له، ويتخلَّف مع محبته له ورضاه به، بخلاف فعله هو سبحانه، فهذا نوع وذاك نوع، فتدبَّر هذا الموضع الذي هو مَزَلَّة أقدام الأولين والآخرين إلا من عصمه الله وهداه إلى صراط مستقيم[3]. وتأمل أين تكون محبته وكراهته موجبة لوجود الفعل ومانعةً من وقوعه، وأين تكون المحبة منه والكراهة لا توجب وجود الفعل ولا تمنع وقوعه.

ونكتة هذه المسألة: هو الفرق بين ما يريد أن يفعله هو سبحانه، وما لا يريد أن يفعله، وبين ما يحبه من[4] عبده أن يفعله العبد أو لا يفعله، ومن حقَّق هذا المقام زالت عنه شُبُهات ارتبكَت فيها طوائفُ

---

(١) «هو مفعوله» في المنيرية: «يقع».

(٢) من قوله: «وبين فعل. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٣) (ق): «. . . بعصمته وهداه إلى صراطه المستقيم».

(٤) (ق): «ما يحب. . .».

من النُّظَّار والمتكلمين، والله الهادي إلى سواء السبيل.

واعلم أن الناس في هذا المقام ثلاث طوائف:

فطائفة: منعت أن يجب عليه شيء أو يحرم عليه شيء بإيجابه ولا تحريمه، وهم كثير من مثبتي القدر الذين ردوا أقوال[1] القدرية النُّفاة، وقابلوهم أعظمَ مقابلةٍ، نفوا لأجلها الحِكَمَ والأسبابَ والتعليل وأن يكون العبد فاعلاً أو مختارًا.

الطائفة الثانية: بإزاء هؤلاء أوجبوا على الربِّ ـ تعالى ـ وحرَّموا أشياءَ بعقولهم جعلوها[2] شريعةً له، يجب عليه مراعاتها من غير أن يوجبها هو على نفسه ولا حرمها، وأوجبوا عليه من (ظ/١١٨أ) جنس ما يجب على العباد، وحرَّموا عليه من جنس ما يحرم عليهم، ولذلك كانوا مشبِّهَةَ الأفعال، والمعتزلة منهم جمعوا بين الباطلين: تعطيل صفاته وجَحْد نعوت كماله، والتشبيه له (ق/١٥٥ب) بخلقه فيما أوجبوه عليه وحرَّموه، فشبَّهوا في أفعاله وعطلوا في صِفَاتِ كماله، فجحدوا بعضَ ما وصفَ به نفسَه من صفات الكمال، وسموه «توحيدًا»! وشبَّهوه بخلقه فيما يحسُن منهم ويَقْبُح من الأفعال، وسمَّوا ذلك: «عدلاً»، وقالوا: نحنُ أهلُ العدل والتوحيد، فَعَدْلهم: إنكار قدرته ومشيئته العامة الشاملة التي لا يخرج عنها شيءٌ من الموجودات ذواتها وصفاتها وأفعالها، وتوحيدهم: إلحادهم في أسمائه الحسنى، وتحريف معانيها عما هي عليه، فكان توحيدهم في الحقيقة تعطيلاً، وعدلهم شركًا، وهذا مقرَّرٌ في موضعه.

---

(١) (ق): «قول»، والعبارة محرفة في (ظ).

(٢) سقطت من (ق).

والمقصود أنَّ هذه الطائفة مشبِّهة في الأفعال مُعَطِّلة في الصفات، وهدى الله الأمةَ الوَسَط لما اختلفوا فيه من الحقِّ بإذنه، فلم يقيسوه بخلقه، ولم يشبهوه بهم في شيءٍ من صفاته ولا أفعاله، ولم ينفوا ما أثبته لنفسه من ذلك، ولم يوجبوا عليه شيئًا، ولم يحرِّموا عليه شيئًا[1]، بل أخبروا عنه بما أخبر به عن نفسه في إيجاب ما أوجبه وأحقَّه على نفسه، وتحريم ما حرمه على نفسه، وشهدت قلوبُهم ما في ضمن ذلك الإيجاب والتحريم من الحِكَم[2] والغايات المحمودة التي يستحق عليها كمال الحمد والثناء، فإن العباد لا يحصون ثناءً عليه أبدًا، بل هو كما أثنى على نفسه. وهذا كله بيِّن بحمدِ الله عند أهل العلم والإيمان، مستقرٌّ في فِطَرهم، ثابت في قلوبهم، يشهدون انحرافَ المنحرفين في الطرفين، وهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، بل هم إلى الله ورسوله متحيِّزون، وإلى محض سنته منتسبون، يدينون دين الحق أنى توجَّهت ركائبُه ويستقرون معه حيث استقرت مضاربه، لا تستفزّهم بَدَوات آراء المختلفين، ولا تُزَلزلهم شُبُهات المبطلين، فهم الحُكَّام على أربابِ المقالات، والمميزون لما فيها من الحق والشبهات، يردُّون على كل [قائلٍ] باطِلَه، ويوافقونه فيما معه من الحق، فهم في الحقِّ سِلْمه وفي الباطل حَرْبُه، لا يميلون مع طائفةٍ على طائفة، ولا يجحدون حقَّها لما قالته من باطل سواه، بل هم ممتثلون قولَ الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝٨﴾ [المائدة: ٨].

---

(١) «ولم يحرموا عليه شيئًا» ساقط من (د).

(٢) من قوله: «في إيجاب...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

فإذا كان قد نهى عبادَه أن يحملهم بغضهم لأعدائهم على أن لا يعدلوا عليهم، مع ظهور عداوتهم ومخالفتهم وتكذيبهم لله ورسوله، فكيفَ يسوغُ لمن يدَّعي الإيمانَ أن يحمله بغضُه لطائفةٍ منتسبةٍ إلى الرسول تصيبُ وتخطىء على أن لا يعدلَ فيهم، بل يجرِّد لهم العداوة (ق/١٥٦أ) وأنواع الأذى، ولعله لا يدري أنهم أولى بالله ورسوله وما جاء به منه علمًا وعملاً ودعوةً إلى الله على بصيرة، وصَبْرًا من قومهم على الأذى في الله، وإقامةً لحجةِ الله، ومعذرةً لمن خالفهم بالجهل[١]، لا كمن نصبَ مقالةً[٢] صادرةً عن آراءِ الرجال، فَدَعَا إليها، وعاقَبَ عليها، وعادَى من خالفها بالعصبية وحمية الجاهلية، والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة إلا به، وليكن هذا تمام الكلام في هذا السؤال، فقد تعدَّينا به طَوْرَه، وإن لم نقدُرْه قَدْرَه.

فصل

وأما السؤال الثالث عشر: وهو ما السر في كونه سلَّم عليهم بلفظ النكرةِ، وشرَعَ لعباده أن يسلِّموا على رسوله بلفظ المعرفة، وكذلك تسليمهم على نفوسهم وعلى عباده الصالحين؟.

فقد تقدم بيان الحكمة في كون السلام (ظ/١١٨ب) ابتداءً بلفظ النكرة، ونزيدُ هنا فائدةً أُخرى، وهي: أنه قد تقدم أن في دخول «اللام» في السلام أربع فوائد، وهذا المقام مستغنٍ عنها؛ لأن المتكلم بالسلام هو الله تعالى، فلم يقصد تبرُّكًا بذكر الاسم كما يقصده العبد، فإن التبرك استدعاء البركة واستجلابها، والعبد هو

---

(١) (ق): «بالجميل».

(٢) (ظ ود والمنيرية): «معالمه».

الذي يقصد لذلك، ولا قَصَدَ أيضًا تعرُّضًا وطلبًا على ما[1] يقصده العبد. ولا[2] قَصَد العموم، وهو أيضًا غير لائق هنا؛ لأن سلامًا منه سبحانه كافٍ من كل سلام، ومُغْنٍ عن كلِّ تحية، ومقرِّب من كلِّ أُمنية، فأدنى سلام منه ـ ولا أدنى هناك[3] ـ يستغرق الوصفَ، ويتم النعمةَ، ويدفع البؤسَ، ويطيب الحياةَ، ويقطع موادَ العَطَبِ والهلاك، فلم يكن لذكر «الألف واللام» هناك معنًى. وتأمل قولَه تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢] كيف جاءَ بـ«الرضوان» مبتدأ منكرًا مخبرًا عنه بأنه أكبر من كلِّ ما وُعِدُوا به، فأيسر شيءٍ من رضوانه أكبر من الجنات وما فيها من المساكن الطيبة وما حوته، ولهذا لما يتجلى لأوليائه في جنات عَدْن، ويمنيهم: أيّ شيءٍ يريدون؟ «**فيقولون: ربّنا وأيّ شيءٍ نريدُ أفضلَ مما أعطيتنا، فيقول تبارك وتعالى: إنَّ لكم عِنْدي أفضلَ من ذلكَ أُحِلُّ عليكم رِضْواني فلا أَسْخَطُ عليكم بَعْدَه أبدًا**»[4].

وقد بانَ بهذا الفرق بين سلام الله على رسله وعباده، وبين سلام العباد عليهم، فإن سلام العبادِ لمَّا كان متضمِّنًا لفوائد «الألف واللام» التي تقدَّمت من قَصْد التبرك باسمه السلام، والإشارة إلى طلب السلام وسؤالها (ق/١٥٦ب) من الله باسمه «السلام»، وقصد عموم

(١) (ق): «على ضد ما».
(٢) غير محررة في النسخ، ولعل صوابها ما أثبتّ، وهو من «المنيرية» وانظر (٢/ ٦٣٣).
(٣) (ق): «مثال».
(٤) أخرجه البخاري رقم (٦٥٤٩)، ومسلم رقم (٢٨٢٩) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

السلام، كان الأحسن في حقِّ المُسَلِّم على الرسول ﷺ أن يقول: «السلامُ عليكَ أيُّها النبيُّ ورحمةُ الله وبركاته»، وإن كان قد ورد: «سلام عليك»، فالمعرفة أكثر وأَصَحّ وأَتَمّ معنًى، فلا ينبغي العدول عنه، ويُشَحّ في هذا المقام بـ«الألف واللام»، والله أعلم.

فصل

وقد عرفت بهذا جواب **السؤال الرابع عشر** وهو: ما الحكمة في تسليم الله تعالى على يحيى بلفظ النكرة، وتسليم المسيح على نفسه بلفظ المعرفة؟ لا ما يقوله من لا تحصيلَ له: إنّ سلامَ يحيى جَرَى مجرى ابتداء السلام في الرسالة والمكاتبة فَنُكِّر، وسلام المسيح جرى مجرى السلام في آخر المكاتبة فَعُرِّف، فإن السورةَ كالقصةِ الواحدة، ولا يخفى فساد هذا الفرق، فإنهما سلامان متغايران من مُسَلِّمَين:

أحدهما: سلامُ الله تعالى على عباده.

والثاني: سلامُ العبد على نفسه.

فكيفَ يُبْنى أحدهما على الآخر!؟ وكذلك قول من قال: إن الثاني عُرِّف لتقدم ذكره في اللفظ، فكانت «الألف واللام» فيه للعهد، وهذا أقرب من الأول لإمكان أن يكونَ المسيح أشار إلى السلام الذي سلَّمه الله على يحيى، فأراد: أن لي من السلام في[1] هذه المواطن الثلاثة مثل ما حصل له، والله أعلم.

فصل

وأما السؤال الخامس عشر: وهو ما الحكمة في تقييد السلام في

---

(١) (ظ ود): «في مثل».

قصتي يحيى والمسيح صلوات الله عليهما بهذه الأوقات الثلاثة؟.

فسِرُّه ـ والله أعلم ـ: أن طلبَ السلامة يتأكَّد في المواضع التي هي مظانُّ العَطَب[1] ومواطن الوَحْشَة، وكلَّما كان الموضع مظِنَّة ذلك، تأكَّد طلب السلامة وتعلقت بها الهمة، فذُكِرَت هذه المواطنُ الثلاثة؛ لأن السلامةَ فيها آكد، (ظ/١١٩أ) وطلبها أهم، والنفسُ عليها أَحْرَص؛ لأن العبدَ فيها قد انتقل من دارٍ كان مستقرًّا فيها مُوَطِّن النفس على صحبتها وسكناها، إلى دار هو فيها معرض للآفات والمِحَن والبلاء، فإن الجنين من حين خرجَ إلى هذه الدار انتصب لبلائها وشدائدها ولأوائها ومحنها وأنكادِها[2]، كما أفصحَ الشاعرُ بهذا المعنى حيث يقول[3]:

تأمل بكاءَ الطِّفلِ عندَ خروجِه ... إلى هذه الدُّنيا إذا هو يولدُ

تجدْ تحتَهُ سِرًّا عَجِيبًا كأنه ... بكلِّ الذي يَلْقاه منها مُهَدَّدُ

وإلا فما يُبْكِيه منها وإنَّها ... لأوسعُ مما كانَ فيه وَأَرْغَدُ

ولهذا من حين خرجَ ابتدرته طَعْنَةُ الشيطانِ في خاصرته فبكى لذلك[4]، ولما (ق/١٥٧أ) حصل له من الوَحْشة بفراق وطنه الأول، وهو الذي أدركه الأطباء والطبائعيون، وأما ما أخبر به الرسول ﷺ فليس في صناعتهم ما يدلُّ عليه، كما ليس فيها ما ينفيه، فكان طلب

---

(١) (ق): «الفضل»! و(ظ ود): «مكان العطب».

(٢) (ظ): «وأفكارها».

(٣) رُويت أبيات نحو هذه لابن الرومي في «ديوانه»: (ص/٣٩٣)، ورويت لغيره أيضًا.

(٤) ثبت ذلك في الصحيحين من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ البخاري رقم (٣٢٨٦)، ومسلم رقم (٢٣٦٦).

السلامة في هذه المواطن من آكد الأمور.

الموطن الثاني: خروجه من هذه الدار إلى دار البرزخ عند الموت، ونسبةُ الدنيا إلى تلك الدار كنسبة داره في بطن أمه إلى الدنيا تقريبًا وتمثيلاً، وإلا فالأمر أعظم من ذلك وأكبر، وطلب السلامة ـ أيضًا ـ عند انتقاله إلى تلك الدار من أهم الأمور.

الموطن الثالث: موطن يوم القيامة يوم يبعث اللهُ الأحياءَ، ولا نسبةَ لما قبله من الدور إليه، وطلب السلامة فيه آكد من جميع ما قبله، فإن عَطَبه لا يُسْتدرك، وعَثْرته لا تُقَال، وسَقَمه لا يداوى، وفَقْره لا يُسَد، فتأمل كيف خصَّ هذه المواطن الثلاثة بالسلام لشدة الحاجة إلى السلامة فيها، وٱعْرِف قدرَ القرآن وما تضمَّنه من الأسرار وكنوز العلم والمعارف التي عجزت عقول الخلائق عن إحصاءِ عُشْر معشارها، وتأمل ما في السلام مع الزيادة على السلامة من الأُنس وذهاب الوَحْشة، ثم نَزِّل ذلك على الوَحْشة الحاصلة للعبد في هذه المواطن الثلاثة؛ عند خروجه إلى عالم الابتلاء، وعند مُعَاينته هَوْل المطلع إذا قَدِم على الله وحيدًا مجرَّدًا عن كلِّ مُؤْنس إلا ما قدَّمه من صالح عمله، وعند موافاته القيامة مع الجمع الأعظم، ليصيرَ إلى إحدى الدارَيْن التي خُلِقَ لها، وٱسْتُعْمِلَ بعمل أهلها، فأيُّ موطن أحق بطلب السلامة من هذه المواطن، فنسأل الله السلامة فيها بمنه وكرمه ولطفه وجوده وإحسانه[1].

فصل

وأما السؤال السادس عشر: وهو ما الحكمة في تسليم النبيِّ ﷺ

---

(١) «ولطفه وجوده وإحسانه» ليست في (ق).

على من اتبعَ الهدى في كتابه إلى هِرَقل بلفظ النكرة، وتسليم موسى عليهم بلفظ المعرفة؟.

فالجواب عنه: أن تسليم النبيِّ ﷺ تسليمٌ ابتدائيّ، ولهذا صَدَّر به الكتاب حيث قال: «**مِنْ محمد رسولِ الله إلى هِرَقل عظيم الروم، سلامٌ على من اتَّبَعَ الهدى**»[1]، ففي تنكيره ما في تنكير سلام الخِطَاب من الحكمة، وقد تقدم (ظ/١١٩ب) بيانها. وأما قول موسى: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ۝٤٧﴾، فليسَ بسلام تحية، فإنه لم يبتدىء به فرعون، بل هو خَبَرٌ مَحْض، فإن من اتبع الهدى فلهم السلامُ المطلق دون من خالفه، فإنه قال له: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ (ق/١٥٧ب) وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ۝٤٧ إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٤٨﴾ [طه: ٤٧ ـ ٤٨].

أفلا ترى أن هذا ليس بتحية في ابتداءِ الكلام ولا خاتمته، وإنما وقعَ متوسِّطًا بين الكلامَيْن إخبارًا محضًا عن وقوع السلامة وحلولها على من اتبع الهدى، ففيه استدعاء لفرعون وترغيب له بما جُبِلَت النفوسُ على حُبِّه وإيثاره من السلامة، وأنه إن اتبع الهدى الذي جاء [به] فهو من أهل السلام، والله أعلم.

وتأمَّل حُسْن سياقِ هذه الجُمَل، وترتيب هذا الخطاب، ولُطْف هذا القول اللين الذي يَسْلب القلوب حُسْنه وحلاوتُه مع جلالته وعَظَمته، كيف ابتدأ الخطابَ بقوله: ﴿إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ﴾ [طه: ٤٧]، وفي ضمن ذلك: إنّا لم نأتك لننازعك مُلْكك ولا لنَشْركك فيه، بل نحن عبدان مأموران[2]

(١) أخرجه البخاري رقم (٦٢٦٠) من حديث أبي سفيان بن حرب ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) ليست في (ق).

مرسلان من ربك إليك، وفي إضافة اسم الرب إليه هٰهنا دون إضافته إليهما استدعاء لسمعه وطاعته وقبوله، كما يقول الرسول للرجل من عند مولاه: أنا رسول مولاك إليك وأستاذك، وإن كان أستاذهما معًا، ولكن ينبهه بإضافته إليه على السَّمعِ والطاعةِ له، ثم إنهما طلبا منه أن يرسل معهما بني إسرائيل، ويخلِّي بينهم وبينهما ولا يُعَذِّبهم، ومن طلبَ من غيره تَرْكَ العدوان والظلم، وتعذيبَ من لا يستحق العذاب؛ فلم يطلب منه شَطَطًا، ولم يُرْهقه من أمره عسرًا، بل طلب منه غاية النصف.

ثم أخبره بعد الطلب بثلاث إخبارات؛ أحدها: قوله: ﴿قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ﴾ [طه: ٤٧]، فقد برئنا من عهدة نسبتك لنا إلى التقوُّل والافتراء بما جئناك به من البرهان[(١)] والدلالة الواضحة، فقد قامت الحجة. ثم بعد ذلك للمرْسَل إليه حالتان؛ إما أن يسمع ويطيع، فيكون من أهل الهدى، والسلامُ على من اتبع الهدى، وإما أن يكذِّب ويتولَّى، فالعذابُ على من كذَّب وتولى، فجمعت الآيةُ طلبَ الإنصاف، وإقامة الحجة، وبيان ما يستحقه السامع المطيع، وما يستحقه المكذِّب المتولِّي بألطف خطاب، وألْيَن[(٢)] قول، وأبلغ ترغيب وترهيب.

فصل

وأما السؤال السابع عشر وهو: أن قوله: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩]، هل السلام من الله؟ فيكون

---

(١) (ق): «الإيمان».

(٢) (ظ ود): «وألْيَق».

المأمور به الحمد، والوقفُ التامُّ عليه، أو هو داخل في القول والأمر بهما جميعًا؟.

فالجواب عنه: أن الكلامَ يحتمل الأمرين، ويشهد لكل منهما (ق/١٥٨أ) ضَرْب من الترجيح، فيرجَّح كونه داخلاً في جملة القول بأمور:

منها: اتصاله به وعَطْفه عليه من غير فاصل، وهذا يقتضي أن يكون فعل القول واقعًا على كلٍّ واحد منهما، هذا هو الأصل ما لم يمنع منه مانع، ولهذا إذا قلت: «قل[1] الحمد لله وسبحان الله»، فإن التسبيح هنا داخل في المقول[2].

ومنها: أنه إذا كان معطوفًا على المقول كان عطف خبرٍ[3] على خبر وهو الأصل، ولو كان (ظ/١٢٠أ) منقطعًا عنه كان عطفًا على جملة الطلب، وليس بالحسن عطف الخبر على الطلب.

ومنها: أن قوله: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ﴾ [النمل: ٥٩] ظاهر في أن المسلِّم هو القائل: «الحمد لله»، ولهذا أتى بالضمير بلفظ الغيبة، ولم يقل: «سلام على عبادي».

ويشهد لكون السلام من الله تعالى أمور: أحدها: مطابقته لنظائره في القرآن من سلامه تعالى بنفسه على عباده الذين اصطفى، كقوله: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الصافات: ٧٩]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿١٠٩﴾﴾ [الصافات: ١٠٩]، ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٠﴾﴾ [الصافات: ١٢٠]،

---

(١) ليست في (ظ).
(٢) (ق): «القول» وكذا ما بعدها.
(٣) ليست في (ق).

﴿ سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلۡ يَاسِينَ ۝١٣٠ ﴾ [الصافات: ١٣٠].

ومنها: أن عباده الذين اصطفى هم المرسلون، والله سبحانه يقرن[1] بين تسبيحِه لنفسه وسلامِه عليهم، وبين حَمْده لنفسه وسلامِه عليهم. أما الأول؛ فقال تعالى: ﴿ سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝١٨١ ﴾ [الصافات: ١٨٠ ـ ١٨١] فذكر تنزيهه لنفسه عما لا يليق بجلاله، ثم سلامه[2] على رسله.

وفي اقتران السلام عليهم بتسبيحه لنفسه سِرٌّ عظيم من أسرار القرآن، يتضمَّن الردَّ على كلِّ مُبْطل ومُبْتدع، فإنه نزَّهَ نفسَه تنزيهًا مطلقًا، كما نزَّه نفسَه عما يقول خلقه فيه، ثم سلَّم على المرسلين، وهذا يقتضي سلامتهم من كلِّ ما يقول المكذِّبون لهم المخالفون لهم، وإذا سَلِموا من كلِّ ما رماهم به أعداؤهم، لزم سلامة كلِّ مَا جاؤوا به من الكذبِ والفسادِ، وأعظمُ ما جاؤوا به التوحيد، ومعرفة الله، ووصفه بما يليق بجلاله مما وصفَ به نفسَه على ألسنتهم. وإذا سَلِم ذلك من الكَذِب والمحال والفساد؛ فهو الحق المَحْض، وما خالفه هو الباطل والكذب المحال[3]، وهذا المعنى بعينه في قوله: ﴿ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَىٰٓۗ ﴾ [النمل: ٥٩] فإنه يتضمَّن حمده بما لَه من نُعُوت الكمال، وأوصاف الجلال، والأفعال الحميدة، والأسماء الحسنى، وسلامة رسلِه من كلِّ عيب ونقص وكذب، وذلك يتضمَّن سلامةَ ما جاؤوا به من كلِّ باطلٍ، فتأمل هذا السِّرَّ في اقتران السلام على رسله بحمدِه وتسبيحِه. فهذا

---

(١) (ق ود): «يفرق»!.

(٢) (ظ وق): «سلام»، والمثبت من (د) وهو أصح.

(٣) من قوله: «والفساد...» إلى هنا ساقط من (ق).

يشهد[1] لكون السلام هنا من الله تعالى، كما هو في آخر (الصافات).

وأما عَطْف الخبر على الطلب فما أكثره! فمنه قوله (ق/١٥٨ب) تعالى: ﴿قَٰلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ وَرَبُّنَا ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلْمُسْتَعَانُ﴾ [الأنبياء: ١١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱغْفِرْ وَٱرْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿١١٨﴾﴾ [المؤمنون: ١١٨]، وقوله: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [الأعراف: ٨٩]، ونظائره كثيرة جدًّا.

وفَصْل الخطابِ في ذلك أن يقال: الآيةُ تتضمن الأمرين جميعًا وتنتظمهما انتظامًا واحدًا، فإن الرسول هو المبلِّغ عن الله كلامَه وليس له فيه إلا البلاغ، والكلامُ كلام الربِّ تبارك وتعالى، فهو الذي حمد نفسه، وسلَّم على عباده، وأمر رسولَه بتبليغ ذلك، فإذا قال الرسول: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾، كان قد حَمِد اللهَ، وسلَّم على عباده بما حمد به نفسه، وسلم به هو على عباده[2]، فهو سلامٌ من الله ابتداءً، ومن المبلِّغ بلاغًا، ومن العباد اقتداء وطاعة، فنحن نقول كما أمرنا ربنا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩]، ونظيرُ هذا قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ [الإخلاص: ١] فهو توحيدٌ (ظ/١٢٠ب) منه لنفسه، وأمرٌ للمخاطَب بتوحيده، فإذا قال العبد: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾، كان قد[3] وحَّدَ اللهَ بما وحَّدَ به نفسَه، وأتى بلفظ «قل» تحقيقًا لهذا المعنى، وأنه مبلِّغٌ مَحْض، قائل لما أُمِرَ بقوله، والله أعلم.

---

(١) سقطت من (ظ ود).
(٢) من قوله في الآية: ﴿ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ...﴾ إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) «كان قد» سقطت من (ق).

وهذا بخلاف قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾، و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١﴾، فإن هذا أمر محض بإنشاء الاستعاذة لا تبليغ لقوله: «أعوذ برب الناس»[1]، فإن الله لا يستعيذ من أحدٍ وذلك عليه محال، بخلاف قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾، فإنه خبر عن توحيده، وهو ـ سبحانه ـ يخبر عن نفسه بأنه الواحد الأحد، فتأمَّل هذه النكتة البديعة، والله المستعان[2].

فصل

وأما السؤال الثامن عشر: وهو نهي النبيِّ ﷺ من قال له: «عليك السلام» عن ذلك، وقال: «**لا تقُلْ عليكَ السلامُ، فإن عليكَ السلامُ تحيةُ المَوْتَى**»[3]، فما أكثرَ من ذهبَ عن الصواب في معناه وخَفِيَ عليه مقصودُه وسرُّه، فتعسَّف ضروبًا من التأويلات المستنكرة الباردة، وردَّ بعضُهم الحديثَ، وقال: قد صحَّ عن النبيِّ ﷺ أنه قال في تحية الموتى: «**السَّلامُ عَلَيْكُم دارَ قومٍ مُؤْمِنِين**»[4]، قالوا: وهذا أصحّ من حديث النهي، وقد تضمَّن تقديمُ ذكر لفظ «السلام» فوجبَ المصير إليه، وتوهَّمت طائفةٌ أنَّ السنةَ في سلام الموتى أن يُقال: «عليكم السلام» فرقًا بين السلام على الأحياء والأموات.

وهؤلاء كلُّهم إنما أُتوا مِن عدم فهمهم لمقصودِ الحديث[5]، فإن قوله ﷺ: «**عَلَيكَ السلامُ تحيةُ المَوْتَى**»، ليس تشريعًا منه وإخبارًا عن

(١) (ق): ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾.
(٢) ليست في (ق).
(٣) تقدم ٢/ ٦٣٠.
(٤) تقدم ١/ ٨٤.
(٥) انظر «معالم السنن، وتهذيب السنن» للمصنف: (٦/ ٤٨ ـ ٥٠).

أمرٍ شرعي، وإنما هو إخبار عن الواقع المعتاد الذي جرى على ألسنة الشعراءِ والناس، فإنهم كانوا يقدِّمون اسمَ الميِّت على الدُّعاء، كما قال (ق/١٥٩أ) قائلهم[(١)]:

عليكَ سلامُ اللهِ قَيْسُ بنَ عَاصِمٍ ورحمتُـه مَـا شـاءَ أنْ يَتَـرَحَّمـا

وقول الآخر الذي رثى عُمر بن الخطاب[(٢)]:

عَليكَ سلامٌ مِنْ أميرٍ وباركَتْ يدُ اللهِ في ذاكَ الأدِيْمِ المُمَزَّقِ

وهذا أكثر ـ في أشعارهم ـ من أن نذكره هـٰهنا، والإخبار عن الواقع لا يدل على جوازه فضلاً عن كونه سُنَّة، بل نهيه عنه مع إخباره بوقوعه يدلُّ على عدم مشروعيته، وأن السنة في السلام تقديم لفظه على لفظ المسلَّم عليه في السلام على الأحياءِ وعلى الأموات، فكما لا يُقال في السلام على الأحياء: «عليكم السلام»، فكذلك لا يقال في سلام الأموات، كما دلَّت السنة الصحيحة على الأمرين، وكأن الذي تخيَّله القومُ من الفرق أنَّ المسلِّم على غيره لما كان يتوقع الجواب، وأن يقال له: «وعليك السلام»، بدؤوا باسم السلام على المدعوِّ له توقُّعًا لقوله: «وعليك السلام»، وأما الميت فلما لم يتوقَّعوا منه ذلك، قدَّموا المدعوَّ له على الدعاء، فقالوا: «عليك السلام».

وهذا الفرقُ لو صحَّ كان دليلاً على التسوية بين الأحياء والأموات

---

(١) هو عَبْدَة بن الطبيب، من أبياتٍ يرثى بها قيس بن عاصم، انظر: «حماسة أبي تمام»: (١/ ٣٨٧).

(٢) البيت للشمَّاخ بن ضرار، «ديوانه»: (ص/٤٤٨)، و«حماسة أبي تمام»: (١/ ٥٤٠).

في السلام، فإن المسلِّم على أخيه الميت يتوقَّع الجوابَ أيضًا. قال ابن عبدالبر[1]: ثبتَ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «**ما مِنْ رجلٍ يمرُّ بقبرِ أَخِيْه كانَ يعرفُه في الدُّنيا فيسلِّم عَلَيه إلا ردَّ اللهُ عَلَيه رُوْحَه حتَّى** (ظ/١٢١أ) **يردَّ عليه السَّلام**»[2]، وبالجملةِ، فهذا الخيال قد أبطلته السنةُ الصحيحةُ.

وهنا نكتة بديعة ينبغي التفطُّنُ لها، وهي: أن السلام شُرع على الأحياء والأموات بتقديم اسمه على المسلَّم عليهم؛ لأنه دعاءٌ بخير، والأحسنُ في دعاء الخير أن يقدَّم الدعاء به على المدعوِّ له، كقوله تعالى: ﴿رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَـٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [هود: ٧٣]، وقوله: ﴿سَلَـٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿١٠٩﴾﴾ [الصافات: ١٠٩]، ﴿سَلَـٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ﴾ [الصافات: ٧٩]، ﴿سَلَـٰمٌ عَلَىٰٓ إِلْ يَاسِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ [الصافات: ١٣٠]، ﴿سَلَـٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ﴾ [الرعد: ٢٤].

وأمَّا الدُّعاءُ بالشر فيُقدَّم فيه المدعوُّ عليه على المدعو به غالبًا، كقوله تعالى لإبليس: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِىٓ﴾ [ص: ٧٨]، وقوله: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ ٱللَّعْنَةَ﴾ [الحجر: ٣٥]، وقوله: ﴿عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ﴾ [التوبة: ٩٨]، وقوله: ﴿وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ﴾ [الشورى: ١٦].

---

(١) أخرجه ابن عبدالبر بسنده إلى ابن عباس، ولم أر تصحيحه للحديث، وانظر التعليق الآتي.

(٢) أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد»: (٦/ ١٣٧)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٢٧/ ٦٥)، وابن الجوزي في «العلل المتناهية»: (٢/ ٩١١)، والذهبي في «السير»: (١٢/ ٥٩٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
وضعفه ابن حبان وابن الجوزي والذهبي.
وأخرجه ابن عبدالبر في «الاستذكار»: (١/ ١٨٥) من حديث ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ ونقل المصنفُ والعراقيُّ ـ كما في فيض القدير: ٥/ ٤٨٧ ـ عن ابن عبدالبر أنه صححه.

وسرُّ ذلك ـ والله أعلم ـ: أن في الدعاء بالخير قدَّموا اسمَ الدعاء المحبوب الذي تشتهيه النفوسُ وتطلبه، ويَلَذ للسمع لفظه، فَيَبْدَه السَّمْعَ ذِكْرُ الاسم المحبوب المطلوب، ويبدأ القلبُ بتصوُّره، فيفتح له القلبُ والسمعُ، فيبقى السامعُ كالمنتظر لمن (ق/١٥٩ب) يحصل هذا، وعلى من يحل، فيأتي باسمه، فيقول: «عليك أو لك»[1]، فيحصل له من السرور والفرح ما يبعث على التحابّ والتوادّ والتراحم، الذي هو المقصود بالسلام.

وأما في الدعاء عليه؛ ففي تقديم المدعوِّ عليه إيذانٌ باختصاصه بذلك الدعاء وأنه عليه وحده، كأنَّه قيل له: هذا عليك وحدك لا يشركك فيه السامعون، بخلاف الدعاء بالخير فإن المطلوب عمومه، وكلُّ ما عمَّ به الدَّاعي كان أفضل.

وسمعت شيخَ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يقول: فضلُ عموم الدعاء على خصوصه كفضلِ السماءِ على الأرض، وذكَرَ في ذلك حديثًا مرفوعًا عن عليٍّ أن النبي ﷺ مرَّ به وهو يدعو فقال: **«يا عَلي عُمَّ فإنَّ فَضْلَ العُمُوْمِ على الخُصُوصِ كفَضْلِ السَّماءِ على الأرْضِ»**[2].

وفيه فائدة ثانية ـ أيضًا ـ وهي: أنه في الدعاء عليه[3] إذا قال له: «عليك» انفتحَ سمعُه وتشوف قلبُه إلى أيِّ شيءٍ يكون عليه، فإذا ذكر له اسم المدعوِّ به صادفَ قلبه فارغًا متشوِّفًا لمعرفته، فكان أبلغَ في نِكَايته، ومن فهمَ هذا فهمَ السرَّ في حذف «الواو» في قوله تعالى:

---

(١) (ظ ود): «لي».

(٢) أخرجه أبو داود في «المراسيل»: (ص/١١٥)، والبيهقي في «الكبرى»: (٣/١٣٠) من مرسل عَمْرو بن شعيب، بنحوه.

(٣) ليست في (ق).

﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧١]، ففاجأهم وبغتَهم عذابُها وما أعدَّ اللهُ فيها، فهم بمنزلة من وقفَ على بابٍ لا يدري بما يُفْتح له من أنواع الشر، إلا أنه متوقِّع منه شرًّا عظيمًا، ففُتِح في وجهه وفاجأه ما كان يتوقعه، وهذا كما تجد في الدنيا من يُسَاق إلى السجن، فإنه يُساق إليه وبابه مغلوق، حتى إذا جاءه فتحَ الباب في وجهه، ففاجأته روعته وألمه، بخلاف ما لو فُتِحَ له قبل مجيئه.

وهذا بخلاف أهل الجنة فإنهم لما كانوا مُساقين إلى دار الكرامة، وكان من تمام إكرام المدعوِّ الزائر أن يُفتح له بابُ الدار، فيجيء فيلقاه مفتوحًا، فلا يَلْحقه ألم الانتظار، فقال في أهل الجنة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧٣] وحُذِف الجوابُ تفخيمًا لأمره، وتعظيمًا لشأنه على عادتهم في حذف الجوابات لهذا المقصد. وهذه الطريقةُ تريحك من دعوى زيادة «الوَاو»، ومن دعوى كونها واو الثمانية؛ لأن أبواب الجنة ثمانية، فإن هذا لو صحَّ فإنما يكون إذا كانت (ظ/١٢١ب) الثمانية منسوقة في اللفظ واحدًا بعد واحد، فينتهون إلى السبعة، ثم يستأنفون العددَ من الثمانية بـ«الواو»، وهٰهنا لا ذِكْر للفظ الثمانية في الآية ولا عدَّها، فتأمله. على أن في كون «الواو» تجيء للثمانية كلام آخر (ق/١٦٠أ) قد ذكرناه في «الفتح المكِّي» وبيَّنا المواضعَ التي ادُّعِي فيها أن «الواو» للثمانية، وأين يمكن دعوى ذلك وأين يستحيل[1]؟.

فإن قيل: فهذا ينتقض عليكم بأن سيِّد الخلائق ﷺ يأتي بابَ

---

(١) سيأتي في هذا الكتاب: (٣/ ٩١٥) تفصيل القول في واو الثمانية.

الجنة فيلقاه مغلقًا حتى يستفتحه[1].

قلنا: هذا من تمام إظهار شرفه وفضله على الخلائق، أن الجنة تكون مغلقة فلا تفتح لأهلها إلا على يديه، فلو جاءها وصادفها مفتوحة، فدخلها هو وأهلها، لم يعلم الداخلون أن فتحَها كان على يديه، وأنه هو الذي استفتحها لهم، ألا ترى أن الخلق إذا راموا دخول باب مدينة أو حِصْن وعجزوا ولم يمكنهم فتحه، حتى جاء رجلٌ ففتحه لهم أحوجَ ما كانوا إلى فتحِه، كان في ذلك من ظهورِ سيادته عليهم، وفضله وشرفه ما لو[2] جاء هو وهم فوجدوه مفتوحًا.

وقد خرجنا عن المقصود وما أَبْعَدْنا، ولا تستطِلْ هذه النكت[3]، فإنك لا تكاد تجدها في غير هذا التعليق، والله المانُّ بفضله وكرمه.

فصل

وأما **السؤال التاسع عشر** وهو: دخول «الواو» في قوله ﷺ: «**إذا سَلَّم عليكُمْ أَهْلُ الكتابِ فقُوْلُوا: وعليكُمْ**»[4]، فقد استَشْكَلها كثيرٌ من الناس كما ذُكِر في السؤال، وقالوا: الصواب حذفُها، وأن يقال: «عليكم». قال الخطَّابي[5]: «يرويه عامة المحدثين بـ«الواو» وابنُ عيينة يرويه بحذفها، وهو الصواب، وذلك أنه إذا حذف «الواو» صار

(١) أخرجه مسلم رقم (١٩٧) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «ما لم»، ولو قيل: «ما [لم يكن] لو..» لكان أجود.

(٣) (ق): «هذا الفصل في النكت»، و«كرمه» التي في آخر الفقرة ليست في (ق).

(٤) تقدم تخريجه ٢/ ٥٩٧.

(٥) في «معالم السنن»: (٨/ ٧٥ ـ بهامش مختصر المنذري). وانظر تعليق ابن القيم هناك، فهو بنحو ما قال هنا.

قولهم الذي قالوا بعينه مردودًا عليهم، وبإدخال «الواو» يقع الاشتراك معهم، والدخول فيما قالوه؛ لأن الواو حرف العطف والاجتماع بين الشيئين».

قلتُ: معنى ما أشار إليه الخطابي: أن «الواو» في مثل هذا تقتضي تقرير الجملة وزيادة الثانية عليها، كما إذا قلت: «زيدٌ كاتب»، فقال المخاطب: «وشاعر»، فإنه يقتضي إثبات الكتابة له وزيادة وصف الشِّعر، وكذلك إذا قلت لرجل: «فلان محب لك»، فقلت: و«مُحْسن إليَّ».

ومن هنا استنبط السُّهيلي في «الروض»[1] أن عِدَّة أصحاب الكهف سبعة، قال: لأن الله تعالى عطفَ عليهم الكلب بحرف «الواو» فقال: ﴿وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢] ولم يذكر «الواو» فيما قبل ذلك من كلامهم، و«الواو» تقتضي تقرير الجملة الأولى، وما استنبطه حَسَن؛ غيرَ أنه إنما يفيد إذا كان المعطوف بالواو ليس داخلاً في جملة قولهم، بل يكون (ق/ ١٦٠ب) قد حكى سبحانه أنهم قالوا: «سبعة»، ثم أخبر تعالى أن ثامنهم كلبهم، فحينئذٍ يكون ذلك تقريرًا لما قالوه وإخبارًا بكون الكلب ثامنًا، وأما إذا كان الإخبار عن الكلب من جملةِ قولهم، وأنهم قالوا هذا وهذا، لم يظهر ما قاله ولا تقتضي الواو في ذلك تقريرًا ولا تصديقًا، فتأمَّلْه.

وأما قوله: «المحدِّثون يروونه بالواو»، فهذا الحديث رواه عبدالله[2] ابن عمر أن النبيَّ ﷺ قال: «**إنَّ اليهودَ إذا سَلَّمَ عَلَيكُم أَحَدُهم فإنما**

(١) «الروض الأُنُف»: (٢/ ٥٦).

(٢) «عبدالله» ليست في (ق).

يقول: السَّامُ عليكم، فقولوا: وعليكم»[1]، قال أبو داود[2]: «وكذلك رواه مالك عن عبدالله بن دينار. ورواه الثوري عن عبدالله بن دينار، وقال فيه: وعليكم». انتهى كلامه.

وأخرجه الترمذي (ظ/١٢٢أ) والنسائي كذلك، ورواه مسلم[3] وفي بعض طرقه: «فقل: عليك»، ولم يذكر «الواو».

وحديث مالك الذي ذكره أبو داود أخرجه البخاري في «صحيحه»[4]، وحديث سفيان الثوري متفق عليه[5]، كلها بالواو.

وأما ما أشار إليه الخطابي من حديث ابن عيينة؛ فرواه النسائي في «سننه»[6] بإسقاط الواو[7]. وإذا عُرف هذا؛ فإدخال الواو في الحديث لا تقتضي محذورًا ألبتة؛ وذلك لأن التحية التي يحيُّون بها المسلمين غايتها الإخبار بوقوع الموت عليهم وطلبه؛ لأن السَّام معناه: الموت، فإذا حيوا به المُسْلم فردُّه عليهم كان من باب القصاص والعدل، وكان مضمون ردِّه: أنا لسنا نموت دونكم، بل وأنتم ـ أيضًا ـ تموتون، فما تمنيتموه لنا حالٌّ بكم واقعٌ عليكم.

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٥٢٠٦)، والترمذي رقم (١٦٠٣)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (٣٧٨، ٣٨٠) من طريق عبدالله بن دينار عن ابن عُمر به.
قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

(٢) «السنن»: (٥/ ٣٨٥).

(٣) رقم (٢١٦٤).

(٤) رقم (٦٢٥٧).

(٥) أخرجه البخاري رقم (٦٩٢٨)، ومسلم رقم (٢١٦٤).

(٦) في «عمل اليوم والليلة» رقم (٣٨١) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٧) هذا بنحوه من «مختصر المنذري»: (٨/ ٧٥ ـ ٧٦).

وأحسن من هذا أن يقال: ليس في دخول الواو تقرير لمضمون تحيتهم، بل فيه ردها وتقريرها لهم، أي: ونحن أيضًا ندعو عليكم بما دعوتم به علينا، فإن دعاءَهم قد وقع، فإذا رَدَّ عليهم المجيبُ بقوله: «وعليكم»، كان في إدخال الواو سِرٌّ لطيف، وهو الدلالة على أن هذا الذي طلبتموه لنا ودعوتم به، هو بعينه مردودٌ عليكم لا تحية غيره، فإدخال «الواو» مفيدٌ لهذه الفائدة الجليلة.

وتأمل هذا في مقابلة الدعاء بالخير إذا قال: «غفر الله لك»، فقال له: «ولك»، المعنى: أن هذه الدعوة بعينها مني لك، ولو قلت: «غفر الله لك»، فقال: «لك»؛ لم يكن فيه إشعار بأن الدعاء الثاني هو الأول بعينه، فتأمله فإنه بديع جدًّا. وعلى هذا فيكون الصواب إثبات الواو كما هو ثابت في «الصحيح» و«السنن».

فهذا ما ظهر لي في هذه اللفظة، فمن وجدَ شيئًا فَلْيُلْحِقْه بالهامش (ق/ ١٦١أ)، يَشْكُرِ اللهُ وعبادُه له سَعْيَه، فإن المقصودَ الوصولُ إلى الصواب، فإذا ظهر؛ وُضِعَ ما عداه تحت الأرجل، وقد ذكرنا هذه المسألة مستوفاة بما أمكننا[1] في كتاب «تهذيب السنن»[2]، والله أعلم[3].

فصل

وأما السؤال العشرون وهو: ما الحكمة في اقتران الرحمة والبركة بالسلام؟.

---

(١) «بما أمكننا» ليست في (ق).

(٢) (٨/ ٧٥ ـ ٧٧ ـ بهامش مختصر المنذري).

(٣) زيادة من (ق).

فالجواب عنه أن يقال: لما كان الإنسان لا سبيل له إلى انتفاعه بالحياة إلا بثلاثة أشياء:

أحدها: سلامته من الشر، ومن كلِّ ما يضاد حياته وعيشه.

والثاني: حصولُ الخير له.

والثالث: دوامه وثباته له.

فإن بهذه الثلاثة يكمل انتفاعُه بالحياة، فشُرِعَت التحية متضمِّنة للثلاثة، فقوله: «سلام عليكم» يتضمن السلامة من الشر، وقوله: «ورَحْمَةُ الله» يتضمن حصول الخير. وقوله: «وبركاته» يتضمن دوامه وثباته كما هو موضوع لفظ البركة، وهو كثرة الخير واستمراره. ومن هٰهنا يعلم حكمة اقتران اسمه الغفور ـ تبارك وتعالى ـ باسمه الرحيم في عامة القرآن. ولما كانت هذه الثلاثة مطلوبة لكل أحد، بل هي متضمنة لكل مطالبه، وكلُّ المطالب دونها وسائل إليها وأسبابٌ لتحصيلها؛ جاءَ لفظ التحية دالاً عليها بالمطابقة تارة، وهو «كمالها»، وتارة دالاً عليها بالتضمن، وتارة دالاً عليها باللزوم، فدلالة اللفظ عليها مطابقة إذا ذُكِرَت بلفظها، ودلالته عليها بالتضمُّن إذا ذُكِر السلام والرحمة فإنهما يتضمَّنان الثالث، ودلالته عليها باللزوم إذا اقتصر على لفظ السلام وحدَه، فإنه يستلزم حصول الخير وثباته؛ إذ لو عُدِم لم تحصل (ظ/١٢٢ب) السلامة المطلقة، فالسلامة مستلزمة لحصول الرحمة كما تقدم تقريره.

وقد عرف بهذا فضلُ هذه التحية وكمالُها على سائر تحيات الأمم، ولهذا اختارها الله لعباده وجعلَها تحيتهم بينهم في الدنيا وفي دار السلام. وقد بانَ لك أنها من محاسن الإسلام وكماله، فإذا كان

هذا في فَرْع من فروع الإسلام، وهو التحية التي يعرفها الخاصُّ والعامُّ، فما ظَنُّكَ بسائر محاسنِ الإسلام وجلالته وعظمته وبَهْجته التي شهدت بها العقول والفِطَر، حتى إنها من أكبر الشواهد وأظهر البراهين الدالَّة على نبوَّة محمد ﷺ، وكمال دينه وفضله وشرفه على جميع الأديان، (ق/١٦١ب) وأن معجزته في نفسِ دعوته، فلو اقتصر عليها كانت آيةً وبرهانًا على صِدْقه، وأنه لا يحتاج معها إلى خارق ولا آية منفصلة، بل دينُه وشريعتُه ودعوتُه وسيرتُه من أعظم معجزاته عند الخاصة من أمته، حتى إن إيمانهم به إنما هو مُسْتند إلى ذلك، والآيات في حقِّهم مقوِّيات بمنزلة تظاهر الأدلة. ومن فَهِمَ هذا انفتح له بابٌ عظيم من أبواب العلم والإيمان، بل باب من أبواب الجنة العاجلة، يرقص القلبُ فيه طربًا، ويتمنى أنه له بالدنيا وما فيها.

وعسى الله أن يأتي بالفتح أو أَمْر[١] من عنده، فيساعد على تعليق كتاب يتضمَّن ذِكْر بعض محاسن الشريعة، وما فيها من الحِكَم البالغة، والأسرار الباهرة، التي هي من أكبر الشواهد على كمال علم الرب ـ تعالى ـ وحكمته ورحمته وبره بعباده ولطفه بهم، وما اشتملت عليه من بيان مصالح الدارين والإرشاد إليها، وبيان مفاسد الدارين والنهي عنها، وأنه ـ سبحانه ـ لم يرحمهم في الدنيا[٢] برحمةٍ ولم يحسن إليهم إحسانًا أعظم من إحسانه إليهم بهذا الدين القَيِّم وهذه الشريعة الكاملة، ولهذا لم يذكر في القرآن لفظ «المِنَّة عليهم» إلا في سياق ذكرها؛ كقوله: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى

---

(١) (ق): «وعون من . . .».

(٢) «في الدنيا» ليست في (ظ ود).

ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾ ﴾ [آل عمران: ١٦٤] وقوله: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيۡكَ أَنۡ أَسۡلَمُواْۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ [الحجرات: ١٧]، فهي مَحْض الإحسان إليهم، والرأفة بهم، وهدايتهم إلى ما به صلاحهم في الدنيا والآخرة، لا أنها محض التكليف والامتحان الخالي عن العواقب الحميدة والغايات التي لا سبيل إليها إلا بهذه الوسيلة، فهي لغاياتها المجربة المطلوبة[١] بمنزلة الأكل للشبع، والشرب للرِّي، والجِماع لطلب الولد، وغير ذلك من الأسباب التي رُبِطَت بها مسبباتها بمقتضى الحكمة والعِزَّة، فلذلك نُصِبَ هذا الصراط المستقيم وسيلةً وطريقًا إلى الفوز الأكبر والسعادة، ولا سبيلَ إلى الوصول إليه إلا من هذه الطريق، كما لا سبيلَ إلى دخول الجَنَّة إلا بالعبور على الصراط، فالشريعةُ هي حياة القلوب، وبَهْجة النفوس، ولذَّة الأرواح، والمشقَّة الحاصلة فيها والتكليف وقع بالقصد (ق/ ١٦٢أ) الثاني كوقوعه في الأسباب المُفْضية إلى الغايات المطلوبة، لا أنه مقصود لذاته، فضلاً (ظ/١٢٣أ) عن أن يكون هو المقصود لا سواه. فتأمل هذا الموضع، وأعطه حقَّه من الفِكْر في مصادرها ومواردها، يَفْتَح لك بابًا واسعًا من العلم والإيمان، فتكون من الراسخين في العلم، لا من الذين يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون.

وكما أنها آية شاهدة له على ما وصفَ به نفسَه من صفات الكمال؛ فهي آيةٌ شاهدةٌ لرسوله بأنه رسولُه حقًّا، وأنه أعرفُ الخلق وأكملهم وأفضلهم وأقربهم إلى الله وسيلة، وأنه لم يُؤْتَ عبدٌ مثل ما أُوْتي، فَوالَهْفاه[٢]

---

(١) (ق): «وهي لغاياتها المطلوبة المحبوبة».

(٢) (ق): «فوا أَسَفاه».

على مساعدٍ على سلوكِ هذه الطريق، واستفتاحِ هذا الباب، والإفضاء إلى ما وراءَه ولو بشَطْر كلمة؛ بل والهفاه على من لا يتصدَّى لقطع الطريق، والصَّدِّ عن هذا المطلب العظيم، ويَدَع المَطِي وَجَادَّتها، ويعطي القَوْسَ باريها، ولكن إذا عَظُمَ المطلوب قلَّ المساعد وكَثُر المعارض والمعاند، وإذا كان الاعتماد على مجرَّد مواهبِ اللهِ وفضله، ويعينه[1] ما يتحمله المتحمل من أجله، فلا [يَثْنِكَ شَنآنُ][2] من صدَّ عن السبيل وصَدَف، ولا تنقطع مع من عَجَزَ عن مواصلة السُّرَىٰ ووقف، فإنما هي مُهْجَة واحدة، فانظر فيما تجعل تَلَفها، وعلى من تحتسب خَلَفها.

أنتَ القتيلُ بكلِّ[3] مَنْ أَحْبَبْتَهُ فانظرْ لنفسِكَ في الهوى مَنْ تَصْطَفِي[4]

وأنفق أنفاسك فيما شئتَ، فإن تلك النفقة مردودة بعينها عليك، وصائرة لا سواها إليك، وبين العبد وبين السعادة والفلاح صَبْر ساعةٍ لله، وتحمُّل مَلَامةٍ في سبيل الله.

ومَا هِيَ إلا سَاعَةٌ ثمَّ تَنْقضي ويَـذْهـبُ هـذا كُلُّـه ويـزولُ

وقد أطلنا ولكن ما أمللنا، فإن قلبًا فيه أدنى حياة يهتزُّ إذا ذُكِر الله ورسوله، ويود أن لو كان المتكلِّمُ كلُّه أَلْسِنةً تالية، وأن السامعَ كله آذانٌ واعية، ومن لم يجد قلبه ثَمَّ، فليشتغل بما يُناسِبُه، فكُلٌّ ميسَّر لما خُلِق له، وكل يعمل على شاكِلَته.

---

(١) كذا في الأصول، و«المنيرية»: «يغنيه»، ومعناها غير ظاهر، ولعلها: «وفضله [يهون] ما...».

(٢) غيرَ مُحررة في الأصول، والمثبت من «المنيرية».

(٣) (ق): «بحب»، والرواية في «الديوان»: «بأيِّ».

(٤) البيت لابن الفارض، «ديوانه»: (ص/ ٩٠).

وكلُّ امرئٍ يَهْفو إلى مَنْ يُحِبُّه وكلُّ امرئٍ يَصْبُو إلى ما يُنَاسِبه[1]

فصل

وقد عرفتَ بهذا جواب **السؤال الحادي والعشرين**، وأن كمال التحيةِ عند ذكر البركات، إذ قد استوعَبَت هذه الألفاظ الثلاث جميع المطالب من دفع الشرِّ، وحصول الخير، وثباته وكثرته ودوامه، فلا معنى للزِّيادة عليها، ولهذا جاءَ في الأثر المعروف: «انتهى السلامُ إلى: وبَرَكاته»[2].

فصل

وأما السؤال الثاني والعشرون، وهو: ما الحكمة في إضافة الرحمة والبركة إلى الله تعالى، وتجريد السلام عن الإضافة؟.

فجوابه: أن السلامَ (ق/١٦٢ب) لما كان اسمًا من أسماء الله تعالى، استغنى بذكره مطلقًا عن الإضافة إلى المسمى، وأما الرحمة والبركة فلو لم يُضافا إلى الله لم يُعلم رحمة مَنْ ولا بركة مَنْ تطلب. فلو قيل: «عليكم ورحمته وبركته» لم يكن في هذا اللفظ إشعار بالراحم المبارك الذي تُطْلَب الرحمة والبركة منه، فقيل: «ورحمة الله وبركاته»، **وجواب ثانٍ** وهو: أن السلام يُرَاد به قول المسلِّم: «سلام عليكم»،

---

(١) ذكره ابن القيم أيضًا في «مدارج السالكين»: (٢/ ٣٨٦) بلا نسبة.

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٩٥٩) عن ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ وجاء نحوه عن ابن عمر وعمر عند البيهقي في «الشعب» ـ كما في «فتح الباري»: (١١/ ٨) ـ وقال الحافظ عن الثاني: «رجاله ثقات».

ورواه الطبراني في «الأوسط»: (١/ ٢٣٩) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ مرفوعًا إلى النبي ﷺ، قال الهيثمي في «المجمع»: (٨/ ٣٧): «رجاله رجال الصحيح».

وهذا في الحقيقة مضاف إليه ويُرَاد به حقيقة السلامة المطلوبة من «السلام» سبحانه وتعالى، وهذا يُضاف إلى الله، فيُضاف هذا المصدر إلى الطالب الذَّاكر تارة وإلى المطلوب منه تارة، فأُطْلِق ولم يضف[1]. وأما الرحمة والبركة فلا تُضاف إلا إلى الله وحدَه، ولهذا لا يقال: «رحمتي وبركتي عليكم»، ويقال: «سلامٌ مني عليكم»[2]، «وسلامٌ من فلان على فلان».

وسرُّ ذلك: أن لفظ السلام اسم للجملة القولية، بخلاف الرحمة والبركة، فإنهما (ظ/١٢٣ب) اسمان لمعنييهما دون لفظيهما فتأمَّله فإنه بديع.

وجواب ثالث: وهو أن الرحمة والبركة أتم من مجرَّد السلامة، فإن السلامة[3] تبعيد عن الشر، وأما الرحمة والبركة فتحصيل للخير وإدامة له وتثبيت وتنمية، وهذا أكمل، فإنه هو المقصود لذاته، والأول وسيلة إليه، ولهذا كان ما يحصل لأهل الجنةِ من النعيم أَكمل[4] من مجرَّد سلامتهم من النار، فأُضيفَ إلى الرب تبارك وتعالى أكمل المعنيين وأتمهما لفظًا، وأُطْلِق الآخر وفهمت[5] إضافته إليه معنًى من العطف وقرينة الحال، فجاءَ اللفظُ على أَتمِّ نظامٍ وأحسنِ سِياق.

فصل

وأما **السؤال الثالث والعشرون** وهو: ما الحكمة في إفراد السلام

---

(١) (ق): «يلفظ».

(٢) (ق): «على فلان».

(٣) «فإن السلامة» سقطت من (ق).

(٤) من قوله: «فإنه هو. . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٥) (ق): «ولو تمت»!.

والرحمة وجمع البركة؟.

فجوابه: أن السلامَ إما مصدر مَحْض فهو شيءٌ واحدٌ فلا معنى لجمعه، وإما اسم من أسماء الله فيستحيل أيضًا جمعه، فعلى التقديرين لا سبيل إلى جمعه.

وأما الرحمة؛ فمصدر أيضًا بمعنى التعطُّف والحنان فلا تُجْمَع أيضًا، والتاء فيها بمنزلتها في «الخلة والمحبة والرأفة والرقة»، ليست للتحديد بمنزلتها في «ضربة وتمرة»، فكما لا يُقال: «رقات ولا خلات ولا رأفات»، لا يقال: «رحمات»، وهنا دخول الجمع يُشْعر بالتحديد والتقييد بعددٍ، وإفراده يُشْعر بالمسمى مطلقًا من غير تحديد، فالإفراد هنا أكمل وأكثر[1] معنًى من الجمع، وهذا بديع جدًّا أن يكون مدلول الفرد أكثر من مدلول الجمع، ولهذا كان قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩] أعمَّ وأتمَّ معنًى من أن يقال: «فلله الحُجَج البوالغ»، وكان قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [ابراهيم: ٣٤] أتمّ معنًى من أن (ق/١٦٣أ) يقال: وإن تعدُّوا نِعَم الله لا تحصوها. وقوله: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْأَخِرَةِ حَسَنَةً﴾ [البقرة: ٢٠١] أتمّ معنًى من أن يقال: «حسنات». وكذا قوله تعالى: ﴿۞ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ﴾ [آل عمران: ١٧١]، ونظائره كثيرة جدًّا، وسنذكر سِرَّ هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما البركة؛ فإنها لما كان[2] مسماها كثرة الخير واستمراره شيئًا بعد شيء، كلما انقضى منه فرد خَلَفه فردٌ آخر، فهو خير مستمرٌّ

---

(١) (ق): «أكبر وأكمل».
(٢) (ق ود): «كانت» ثم سقط منهما من قوله: «مسمّاها...» إلى «... الإفراد».

يتعاقب الأفراد على الدوام شيئًا بعد شيءٍ، كان لفظ الجمع أولى بها لدلالته على المعنى المقصود بها، ولهذا جاءت في القرآن كذلك في قوله تعالى: ﴿رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [هود: ٧٣]، فأفردَ الرحمةَ وجمعَ البركةَ، وكذلك في السلام في التشهد: «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته».

فصل

واعلم أن الرحمة والبركة المضافتين إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ نوعان:

أحدهما: مضاف إليه إضافة مفعول إلى فاعله.

والثاني: مضاف إليه إضافة صفةٍ إلى الموصوف بها.

فمن الأول قوله في الحديث الصحيح: **«اْحتَجَّتِ الجنةُ والنَّارُ»** فذكر الحديث، وفيه: **«فقال للجنةِ: إنَّما أنْتِ رَحْمتي أَرْحم بكِ مَنْ أشَاءُ»**[1]، فهذه رحمة مخلوقة مضافة إليه إضافةَ المخلوقِ بالرحمة إلى الخالق تعالى، وسماها رحمةً؛ لأنها خُلِقت بالرحمة وللرحمة، وخُصَّ بها أهل الرحمة، وإنما يدخلها الرُّحماء، ومنه قوله ﷺ: **«خلقَ اللهُ الرَّحمةَ يومَ خَلَقها مائةَ رحمةٍ كلُّ رحمةٍ منها طِبَاقُ ما بينَ السَّماءِ والأَرْضِ»**[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٨٤٦ و٢٨٤٧) من حديث أبي هريرة وأبي سعيد ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) أخرجه مسلم رقم (٢٧٥٣ ـ وما بعده) من حديث سلمان الفارسي ـ رضي الله عنه ـ ولفظه: «إن الله خَلَق يوم خَلَق السماوات والأرض مئة رحمة، كل رحمةٍ طِباق ما بين السماء والأرض...» الحديث.

والحديث بنحوه أخرجه البخاري رقم (٦٠٠٠)، ومسلم رقم (٢٧٥٢) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

رَحْمَةً﴾ [هود: ٩] ومنه تسميته ـ تعالى ـ المطرَ رحمةً بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وعلى هذا فلا يمتنع الدُّعاء المشهور بين الناس قديمًا وحديثاً، وهو قول الداعي: «اللهمَّ اجْمَعْنا في مُسْتَقَرِّ رَحْمَتِك»، وذكره البخاريُّ في كتاب «الأدب المفرد»[١] له عن بعض السلف[٢]، وحكى فيه الكراهة قال: لأن مستقرَّ رحمته ذاتُه، وهذا بناءً على أن الرحمة هنا صفة، وليس مراد الداعي ذلك؛ بل مرادُه الرحمةُ المخلوقةُ التي هي الجنة.

ولكن الذين كرهوا ذلك لهم نظرٌ دقيق جدًّا (ظ/ ١٢٤أ)، وهو: أنه إذا كان المراد بالرحمة الجنة نفسها، لم يَحْسُن إضافة المستقر إليها، ولهذا لا يَحْسُن أن يُقال: «اجمعنا في مستقرِّ جنتك»، فإن الجنة نفسها هي دارُ القرار وهي المستقرُّ نفسُه، كما قال تعالى: ﴿حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ۝٧٦﴾ [الفرقان: ٧٦]، فكيف يُضاف المستقر إليها، والمُسْتَقَر هو المكان الذي يَسْتَقِر فيه الشيء، ولا يصحّ أنْ يَطْلُب الداعي الجمعَ في المكان الذي تستقر فيه الجنة فتأمله. ولهذا قال: «مستقرُّ رحمته ذاتُه»، فالصواب أن هذا لا يمتنع، وحتى لو قال صريحًا: «اجمعنا في مستقرِّ جنتك» لم يمتنع، وذلك أن المستقر (ق/ ١٦٣ب) أعمُّ من أن يكون رحمةً أو عذابًا، فإذا أُضيفَ إلى أحدِ أنواعه أُضِيْف إلى ما يُبيّنه ويميّزه من غيره، كأنه قيل: في المستقرِّ الذي هو رحمتك، لا في المستقرِّ الآخر.

ونظير هذا أن يقول: «اجلس في مستقر المسجد»، أي: المستقر

---

(١) (ص/ ٢٣٠).

(٢) هو أبو رجاء العطاردي.

الذي هو[1] المسجد، والإضافة في مثل ذلك غير ممتنعة ولا[2] مستكرهة. وأيضًا فإن الجنة وإن سُمِّيت رحمة، لم يمتنع أن يسمَّى ما فيها من أنواع النعيم رحمة. ولا ريب أن مستقر ذلك النعيم هو الجنة، فالداعي يطلب أن يجمَعَه اللهُ ومن يحب في المكان الذي تستقرُّ فيه تلك الرحمة المخلوقة في الجنة، وهذا ظاهر جدًّا فلا يمتنع الدعاءُ بوجهٍ، والله أعلم[3].

وهذا بخلاف قول الداعي: «**يا حَيُّ يا قَيُّوْمُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيْثُ**»[4]، فإن الرحمةَ هنا صفته تبارك وتعالى، وهي متعلَّق الاستغاثة، فإنه لا يُسْتغاث بمخلوق، ولهذا كان هذا الدعاءُ من أدعيةِ الكرب لما تضمَّنه من التوحيد والاستغاثة برحمة أرحم الراحمين، متوسِّلاً إليه باسمين عليهما مدار الأسماء الحسنى كلِّها، وإليهما مرجع معانيها جميعها، وهو اسم: الحيّ القيُّوم.

فإن الحياةَ مستلزمةٌ لجميع صفات الكمال، ولا يتخلَّف عنها صفة منها إلا لضعف الحياة، فإذا كانت حياته تعالى أكملَ حياة وأتمها استلزم إثباتُها إثباتَ كلِّ كمال يضاد نفي كمال الحياة، وبهذا

---

(١) من قوله: «رحمتك لا...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) (ق): «أو».

(٣) وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، انظر «الاختيارات»: (ص/ ٤٦٠)، وانظر ما سيأتي عند المصنف: (١٤١٨/٤)، و«معجم المناهي اللفظية»: (ص/ ٦٠٤).

(٤) لفظ حديث أخرجه الترمذي رقم (٣٥٢٤)، والحاكم: (١/ ٧٣٠)، والضياء في «المختارة»: (٦/ ٣٠٠) وغيرهم من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ قال الترمذي: «هذا حديث غريب».

وله شاهد من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أخرجه الحاكم: (١/ ٥٠٩)، وصحَّحهما الحاكم.

الطريق العقلي أثبت متكلِّمو أهل الإثبات له تعالى صفةَ السمع والبصر والعلم والإرادة والقدرة[1] والكلام وسائر صفات الكمال.

وأما القيوم؛ فهو متضمن كمالَ غِناه وكمال قدرته، فإنه القائم بنفسه لا يحتاج إلى من يُقيمه بوجه من الوجوه، وهذا من كمال غناه بنفسه عما سواه، وهو المقيم لغيره، فلا قيام لغيره إلا بإقامته، وهذا من كمال قدرته وعزته، فانتظمَ هذان الاسمان صفاتِ الكمال والغنى التام والقدرة التامة. فكأن المستغيث بهما مستغيث بكل اسم من أسماء الرب تعالى وبكل صفة من صفاته، فما أولى الاستغاثة بهذين الاسمين أن تكون في مظنة تفريج الكربات وإغاثة اللهفات وإنالة الطلبات.

والمقصود: أن الرحمةَ المستغاث بها هي صفة الرَّب تعالى لا شيء من مخلوقاته، كما أن المستعيذ بعزته في قوله: «**أَعُوذُ بِعِزَّتِك**»[2] مستعيذٌ بعزته التي هي صفته، لا بعزته التي خلقها يُعِز بها عبادَه المؤمنين. وهذا كله يقرِّر قولَ أهل السنة أن قولَ النبي ﷺ: «**أعوذُ بِكَلماتِ اللهِ التَّامَّاتِ**»[3] يدلُّ على أن كلماته ـ تبارك وتعالى ـ غير مخلوقة، فإنه لا يُسْتعاذ بمخلوق. وأما قوله تعالى حكايةً عن ملائكته: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧] فهذه رحمة الصفة التي وسعتْ كلَّ شيء، كما قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[4] [الأعراف: ١٥٦]، وسَعَتُها عمومُ تعلقها بكلِّ شيء، كما أن سَعَة علمِه

---

(١) (ظ ود): «القوة».
(٢) سيأتي تخريجه ٢/ ٧٠٩.
(٣) سيأتي تخريجه ٢/ ٧٠٩.
(٤) الآية ليست في (ق).

تعالى عمومُ تعلقه بكلِّ معلوم.

فصل

وأما البركة فكذلك نوعان أيضًا:

أحدهما: بركةٌ هي فعله تبارك وتعالى، والفعل منها «بارك»، ويتعدَّى بنفسه تارةً، وبأداةِ «على» تارة، وبأداةِ «في» تارة، والمفعولُ منها «مبارك» وهو ما جُعِل كذلك (ظ/١٢٤ب)، فكان مباركًا بجعله تعالى.

والنوع الثاني: بركة تضاف[1] إليه إضافة الرحمة والعِزَّة، والفعل منها «تبارك»، ولهذا لا يقال لغيره ذلك، ولا يصلح إلا له عز وجل، فهو سبحانه المتبارك، وعبده ورسوله المبارك، كما قال المسيح: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾ [مريم: ٣١] فمن[2] بارك الله فيه وعليه فهو المبارك.

وأما صيغة «تبارك» فمختصَّة به تعالى كما أَطْلَقها على نفسه بقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٥٤﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١﴾ [الملك: ١] ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ﴿وَتَبَارَكَ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٨٥﴾ [الزخرف: ٨٥]، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١]، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِىٓ إِن شَآءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّن ذَٰلِكَ﴾ [الفرقان: ١٠]، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا﴾ [الفرقان: ٦١].

---

(١) (ظ ود): «من اتصاف»!.

(٢) (ق): «فما».

أفلا تراها كيف اطَّردت في القرآن جاريةً عليه مختصَّةً به، لا تُطلق على غيره، وجاءت على بناءِ السَّعَة والمبالغة، كتعالى وتعاظم ونحوه، فجاء بناء «تبارك» على بناء «تعالى» الذي هو دال على كمال العلوِّ ونهايته، فكذلك «تبارك» دال على كمال بركته وعظمها وسَعَتها. وهذا معنى قول من قال من السلف: «تبارك: تعاظم». وقال آخر: معناه أن تجيء البركات من قِبَلِه، فالبركة كلُّها منه. وقال غيره: كثرَ خيرُه وإحسانُه إلى خلقه. وقيل: اتسعت رأفته ورحمته بهم. وقيل: تزايد عن كلِّ شيء وتعالى عنه في صفاته وأفعاله. ومن هنا قيل: معناه: تعالى وتعاظم، وقيل: تبارك تقدس، والقدس[1] الطهارة. وقيل: تبارك أي: باسمه يُبارَك في كلِّ شيء. وقيل: تبارك ارتفع، والمبارك المرتفع، ذكره البغوي[2]. وقيل: تبارك أي البركة تُكْتَسَب وتُنَال بذكره. وقال ابن عباس: جاءَ بكلِّ بركة. وقيل: معناه ثبتَ ودامَ بما لم يزل ولا يزال، ذكره البغوي ـ أيضًا ـ.

وحقيقةُ اللفظة: أن البركة (ق/١٦٤ب) كثرة الخير ودوامه، ولا أحد أحق بذلك وصفًا وفعلاً منه تبارك وتعالى، وتفسير السلف يدور على هٰذين المعنيين، وهما متلازمان، لكن الأليق باللفظة معنى الوصف لا الفعل، فإنه فعل لازم مثل تعالى وتقدَّس وتعاظم.

ومثل هذه الألفاظ ليس[3] معناها أنه جعل غيره عاليًا ولا قدوسًا ولا عظيمًا، وهذا مما لا يحتمله اللفظ بوجه، وإنما معناها في نفس من نُسِبت إليه فهو المتعالي المتقدس في نفسه، فكذلك «تبارك» لا

---

(١) (ق): «والطهر».

(٢) في «معالم التنزيل»: (٢/ ١٦٥).

(٣) سقطت من (ق) فتغير المعنى.

يصح أن يكون معناها بارك في غيره، وأين أحدهما من الآخر لفظًا ومعنى، هذا لازم وهذا متعدٍّ، فعلمتَ أن من فسَّر «تبارك» بمعنى: ألقى البركةَ وباركَ في غيره لم يُصِب معناها، وإن كان هذا من لوازم كونه تعالى متباركًا، فتبارك من باب مَجُد، والمَجْد: كثرة صفات الجلال والكمال والسَّعة والفضل، وبارك من باب أَعْطى وأَنْعَم، ولما كان المتعدِّي في ذلك يستلزم اللازم من غير عَكْس فَسَّرَ من فَسَّرَ من السلف اللفظة بالمتعدي لينتظم المعنيين، فقال: مجيء البركة كلِّها من عنده، أو البركة كلُّها من قِبَلِه، وهذا فرع على تباركه في نفسه.

وقد أشبعنا القولَ في هذا في كتاب «الفتح المكي»، وبينا هناك أن البركة كلَّها له تعالى ومنه، فهو المتبارك[1]، ومن ألقى عليه بركته فهو المبارك، ولهذا كان كتابه مباركًا، ورسوله مباركًا، وبيته مباركًا، والأزمنة والأمكنة التي شرَّفها واختصها عن غيرها مباركة؛ فلَيْلَةُ القَدْر مباركة، وما حول المسجد الأقصى مبارك، وأرض الشام وصفها بالبركة في أربعة مواضع من كتابه أو خمسة[2]، وتدبر قول النبي ﷺ في حديث ثوبان الذي رواه مسلم في «صحيحه»[3] عند انصرافه من الصلاة: «**اللهمَّ** (ظ/١٢٥أ) **أنتَ السلامُ ومنكَ السَّلامُ تَبارَكْتَ يا ذا الجَلالِ والإكْرَام**»، فتأمل هذه الألفاظ الكريمة كيف جمعت نَوْعَي الثناء، أعني: ثناء التنزيه والتسبيح، وثناءَ الحمد والتمجيد بأبلغ لفظٍ وأوجزه وأتمه معنى، فأخبر أنه السلامُ ومنه السلام، (فالسلام) له وصفًا وملكًا، وقد تقدم بيان هذا في وصفه تعالى بالسلام، وأن

---

(١) (د): «المبارك»، و(ق) زيادة: «المبارك».
(٢) انظر «فضائل الشام»: (ص/ ٩١ ـ ٩٣) لابن رجب الحنبلي.
(٣) رقم (٥٩١).

صفاتِ كماله ونعوتَ جلاله وأفعاله وأسمائه كلها سلام، وكذا (الحمد) كله له وصفًا وملكًا، فهو المحمود في ذاته، وهو الذي يجعل من يشاءُ من عبادِه محمودًا فيهبه حمدًا من عنده، وكذلك (العِزَّة) كلها له وصفًا ومُلْكًا، وهو العزيز الذي لا شيءَ أعز منه، ومن عز من عباده[1] فبإعزازه له. وكذلك (الرَّحمة) كلها له وصفًا وملكًا. وكذلك (ق/ ١٦٥أ) البركة فهو المتبارك في ذاته الذي يبارك فيمن شاءَ من خَلْقه وعليه فيصير بذلك مباركًا: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [غافر: ٦٤]، ﴿وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [الزخرف: ٨٥].

وهذا بِسَاط؛ وإنما غاية معارف العلماء الدُّنو من أول[2] حواشيه وأطرافه، وأما ما وراء ذلك فكما قال أعلم الخلق بالله، وأقربهم إلى الله، وأعظمهم عنده جاهًا: «**لا أُحْصِي ثَناءً عليكَ أنتَ كما أثنيتَ على نَفْسِك**»[3]، وقال في حديث الشفاعة الطويل: «**فأَخِرُّ ساجِدًا لربي فيفتح عليَّ مِنْ مَحامِدِه بما لا أُحْسِنُه الآنَ**»[4]، وفي دعاء الهمِّ والغم: «**أسألكَ بكلِّ اسم هو لكَ سَمَّيتَ به نفسَكَ أو أنْزَلْته في كتابِك أو علَّمْتَه أَحدًا من خَلْقِك أَوِ اسْتأثرتَ به في عِلْم الغيبِ عِنْدَك**»[5]، فدل على أن لله سبحانه وتعالى أسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده[6] دون خلقِه، لا يعلمها مَلَكٌ مقرَّب ولا نبيٌّ مُرْسَل. وحسبنا الإقرار بالعَجْز

---

(١) من قوله: «وكذلك العزة...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).
(٢) (ق): «أهل».
(٣) تقدم ١/ ٢٩٤.
(٤) تقدم ١/ ٢٩٤.
(٥) تقدم ١/ ٢٩٣.
(٦) (ق): «في غيبه».

والوقوف عند ما أَذِنَ لنا فيه من ذلك، فلا نغلو فيه ولا نجفو عنه، وبالله التوفيق.

فصل

وأما السؤال الرابع والعشرون وهو: ما الحكمة في تأكيد الأمر بالسلام على النبيِّ ﷺ بالمصدر دون الصلاة عليه في قوله تعالى: ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۝٥٦﴾؟ [الأحزاب: ٥٦].

فجوابه: أن التأكيد واقع على الصلاة والسلام، وإن اختلفت جهة التأكيد، فإنه سبحانه أخبر في أول الآية[١] بصلاته عليه، وصلاة ملائكته عليه مؤكِّدًا لهذا الإخبار بحرف «إن» مخبرًا عن الملائكة بصيغة الجمع المضاف إليه، وهذا يفيد العمومَ والاستغراقَ. فإذا استشْعَرَت النفوس أن شأنه ﷺ عند الله وعند ملائكته هذا الشأن، بادرت إلى الصلاة عليه وإن لم تُؤْمَر بها، بل يكفي [تنبيهها][٢] والإشارة إليها بأدنى إشارة، فإذا أُمِرت بها لم تحتجْ إلى تأكيد الأمر، بل إذا جاء مطلق الأمر بادرَتْ وسارعَتْ إلى موافقة الله وملائكته في الصلاة عليه صلوات الله وسلامه عليه، فلم يحتج إلى تأكيد الفعل بالمصدر، ولما خلا السلام عن هذا المعنى، وجاءَ في حيِّز الأمر المجرد دون الخبر حَسُن تأكيده بالمصدر، ليدل على تحقيق المعنى وتثبيته، ويقوم تأكيد الفعل مقام تكريره[٣]، كما حصل التكرير في الصلاة خبرًا وطلبًا، فكذلك حصل التكرير في السلام فعلاً ومصدرًا،

---

(١) (ق): «في الأول».

(٢) (ق): «تفسيرها»، و(ظ ود): «تنبيها» والمثبت من «المنيرية».

(٣) (ق): «تقريره».

فتأمله فإنه بديع جدًّا، والله (ق/ ١٦٥ب) أعلم.

وقد ذكرنا بعض ما في هذه الآية من الأسرار والحكم العجيبة في كتاب «تعظيم شأن الصلاة والسلام على خير الأنام»[١] وأتينا فيه من الفوائد بما يُساوي أدناها رِحلة مما لا يوجد في غيره، ولله الحمد، فلنقتصر على هذه النكتة الواحدة.

فصل

وأما السؤال الخامس والعشرون وهو: ما الحكمة في تقديم السلام على النبي ﷺ في الصلاة قبل الصلاة عليه؟ وهلا وقعت البداءة بما بدأ الله به في الآية؟.

فهذا سؤال ـ أيضًا ـ له شأن، لا ينبغي الإضراب عنه صفحًا وتمشيته، (ظ/ ١٢٥ب) والنبيُّ ﷺ كان شديد التحري لتقديم ما قدَّمه الله والبداءة بما بدأ به، فلهذا بدأ بالصفا في السعي وقال: «نَبْدَأ بما بَدَأ اللهُ بِه»[٢]، وبدأ بالوجه ثم اليدين ثم الرأس في الوضوء، ولم يخل بذلك مرَّةً واحدة، بل كان هذا وضوءه إلى أن فارقَ الدنيا، لم يقدِّم منه مؤخَّرًا ولم يؤخِّر منه مقدَّمًا قط، ولا يقدر أحد ينقل عنه خلاف ذلك لا بإسناد صحيح ولا حسن ولا ضعيف[٣]، ومع هذا

---

(١) وهو كتاب «جلاء الأفهام في الصلاة على خير الأنام ﷺ».

(٢) تقدم ١/ ١٢٢.

(٣) لكن أخرج أحمد في «المسند»: (٤/ ١٣٢)، ومن طريقه أبو داود رقم (١٢٢) عن المقدام بن معد يكرب في صفة وضوء النبي ﷺ، وفيه تأخير المضمضة والاستنشاق بعد غسل الذراعين.

وإسناده جيّد، وقوّاه غير واحد، انظر «نيل الأوطار»: (١/ ١٧٠)، و«تمام المنة»: (ص/ ٨٨). =

فوقع في الصلاة والسلام عليه تقديم السلام وتأخير الصلاة، وذلك لسرٍّ من أسرار الصلاة، نشيرُ إليه بحسب الحال إشارة، وهو: أن الصلاة قد اشتملت على عبودية جميع الجوارح والأعضاء مع عبودية القلب، فلكلِّ عضوٍ منها نصيبُه من العبودية، فجميع أعضاء المصلِّي وجوارحه متحرِّكة في الصلاة عبوديةً لله وذلاًّ له وخضوعًا، فلما أكمل المصلِّي هذه العبودية، وانتهت حركاته، خُتِمَت بالجلوس بين يدي الربِّ ـ تعالى ـ جلوس تذلُّلٍ وانكسار وخضوع لعظمته عزَّ وجل، كما يجلسُ العبدُ الذليلُ بين يدي سيِّدِه، وكان جلوس الصلاة أخشعَ ما يكون من الجلوس وأعظمه خضوعًا وتذللاً، فأذن للعبد في هذه الحال بالثناء على الله تبارك وتعالى بأبلغ أنواع الثناء، وهو «التحيات لله والصلوات والطيبات»، وعادتهم إذا دخلوا على ملوكهم أن يحيوهم بما يليق بهم، وتلك التحية تعظيم لهم وثناء عليهم، والله تعالى أحق بالتعظيم والثناء من كلِّ أحدٍ من خلقه، فجمع العبدُ في قوله: «**التحيات والصلوات والطيبات**» أنواعَ الثناء[1] على الله، وأخبرَ أن ذلك له وصفًا ومُلْكًا، وكذلك «الصلوات» كلها لله، فهو الذي يُصَلَّى له وحده لا لغيره، وكذلك «الطيبات» كلُّها من الكلمات والأفعال كلها له، فكلماته طيبات وأفعاله كذلك، وهو طيب لا يصعد إليه إلا طيب، والكَلِم الطيب إليه يصعد، فكانت الطيبات[2] كلها له ومنه وإليه، له ملكًا ووصفًا، (ق/١٦٦أ) ومنه مجيئها وابتداؤها، وإليه مصعدها ومنتهاها، والصلاة مشتملة[3]

= وذكر الحافظ في «الدراية»: (١/ ٢٩) عدة أحاديث فيها عدم الترتيب.

(١) من قوله: «من كل أحد. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) من قوله: «وأفعاله كذلك. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) (ق): «تشتمل».

على عمل صالح وكَلِم طيب، والكَلِمُ الطَّيِّبُ إليه يصعد، وَالعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ، فناسَبَ ذكر هذا عند انتهاء الصلاة وقتَ رفعها إلى الله تعالى، فلما أتى بهذا الثناء على الرب ـ تعالى ـ التفت إلى شأن الرسول الذي حَصَل هذا الخير على يديه، فسلَّم عليه أتمَّ سلام مُعَرَّف باللام التي للاستغراق، مقرونًا بالرحمة والبركة، هذا هو أصح شيءٍ في السلام عليه، فلا تبخل عليه بالألف واللام في هذا المقام.

ثم انتقلَ إلى السلام على نفسه وعلى سائر عبادِ الله الصالحين، وبدأ بنفسه؛ لأنها أهم والإنسان يبدأ بنفسه، ثم بمن يعول، ثم ختم هذا المقام بعقد الإسلام، وهو التشهد بشهادة الحق التي هي أول الأمر وآخره، وعندها كمل الثناء والتشهد.

ثم انتقل إلى نوع آخر وهو الدعاء والطلب، فالتشهد يجمع نوعي الدعاء؛ دعاء الثناء والخير، ودعاء الطلب والمسألة، والأول أشرف النوعين لأنه حق الرب ووصفه، والثاني حظُّ العبد ومصلحته، وفي الأثر: «**مَنْ شَغَلَه ذِكْري عن مَسْألتي أَعْطَيته أفضلَ ما أُعْطِيْ السَّائِلِيْن**»[1]، لكن لما كانت الصلاة أتم العبادات عبوديةً وأكملها شُرِع فيها النوعان، وقدم الأول منهما لفضله، ثم انتقل المصلي إلى النوع الثاني، وهو دعاء الطلب والمسألة، فبدأ بأهمه وأجله وأنفعه

(١) أخرجه الترمذي رقم (٢٩٢٦) وقال: «هذا حديث حسن غريب»، والدارمي: (٢/ ٥٣٣) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ، وفيه عطية العوفي ضعيف.
وجاء من حديث عمر ـ رضي الله عنه ـ أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد»: (ص/ ١٦١)، وحسَّنه الحافظ ابن حجر، ورد على ابن الجوزي إيراده في «الموضوعات»، انظر «تنزيه الشريعة»: (٢/ ٣٢٣).
وروي من حديث جابر وحذيفة ـ رضي الله عنهم ـ.

له، وهو طلب الصلاة من الله على رسوله ﷺ، وهو من أجلِّ أدعية العبد وأنفعها له في دنياه وآخرته، كما ذكرناه في كتاب «تعظيم شأن الصلاة على النبي ﷺ»[1]، وفيه أيضًا أن الداعي جعله مقدِّمة (ظ/١٢٦أ) بين يدي حاجته وطلبه لنفسه، وقد أشار النبيُّ ﷺ إلى هذا المعنى في قوله: «**ثمَّ ليتخيَّرْ مِنَ الدُّعاءِ أَعْجَبَه إليه**»[2]، وكذلك في حديث فَضَالة بن عُبيد: «**إذا دَعا أحدُكم فَلْيبدأْ بِحَمْدِ اللهِ والثناءِ عليه، ثمَّ ليصلِّ على النبيِّ ﷺ ثمَّ لِيَدْعُ**»[3]، فتأمل كيفَ جاء التشهد من أوله إلى آخره مطابقًا لهذا منتظمًا له أحسن انتظام، فحديث فضالةَ هذا هو الذي كشفَ لنا المعنى وأوضحه وبينه، فصلوات الله وسلامه على من أكملَ به لنا دينه، وأتمَّ برسالته علينا نعمتَه، وجعله رحمةً للعالمين وحسرةً على الكافرين.

فصل

وأما السؤال السادس والعشرون وهو: ما الحكمة (ق/١٦٦ب) في كون السلام عليه وقع بصيغة الخطاب والصلاة بصيغة الغيبة؟.

فجوابه يظهر مما تقدم: فإن الصلاةَ عليه طلبٌ وسؤال من الله أن يصلي عليه، فلا يمكن فيها إلا لفظ الغيبة؛ إذ لا يقال: «اللهم صل عليك»، وأما السلام عليه فأتى بلفظ الحاضر المخاطَب تنزيلاً له

---

(١) «جلاء الأفهام»: (ص/ ٢٤٦ ـ ٢٥٤).

(٢) أخرجه مسلم رقم (٤٠٢) من حديث عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه أبو داود رقم (١٤٨١)، والترمذي رقم (٣٤٧٧)، والنسائي: (٣/ ٤٤)، وابن حبان «الإحسان»: (٥/ ٢٩٠)، والحاكم: (١/ ٢٣٠) بنحوه.
قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وصححه ابن حبان والحاكم على شرط مسلم.

منزلة المواجه، لحكمةٍ بديعةٍ جدًّا، وهي: أنه ﷺ لما كان أحبَّ إلى المؤمن من نفسه التي بين جنبيه، وأولى به منها وأقرب، وكانت حقيقته الذهنية ومثاله العلمي موجودًا في قلبه بحيث لا يغيب عنه إلا[1] شخصه، كما قال القائل:

مِثالُكَ في عَيْني وذِكْرُكَ في فَمِي ... ومَثْواكَ في قَلْبي فأينَ تَغِيْبُ[2]!

ومن كان بهذه الحال فهو الحاضر حقًّا، وغيره وإن كان حاضرًا للعيان فهو غائب عن الجَنان، فكان خطابه خطاب المواجهة والحضور بالسلام عليه، أولى من سلام الغيبة، تنزيلاً له منزلةَ المواجِهِ المُعَايِن لقربه من القلب، وحلوله في جميع أجزائه بحيث لا يبقى في القلب جزءٌ إلا ومحبته وذكره فيه، كما قيل: لو شُقَّ عن قلبي يُرَى وسطه ذكرك.

والتوحيد في شطر «لا إلـه إلا الله محمد رسول الله»، ولا تستنكر استيلاء المحبوب على قلب المحب وغلبته عليه حتى كأنه يراه، ولهذا تجدهم في خطابهم لمحبوبهم إنما يعتمدون خطاب الحضور والمشاهدة مع غاية البعد العياني، لكمال القرب الروحي، فلم يمنعهم بُعْد الأشباح عن محادثة الأرواح ومخاطبتها، ومن كَثُفَت طباعُه فهو عن هذا كله بمعزل، وأنه ليبلغ الحبُّ ببعضِ أهله أن يرى محبوبَه في القرب إليه[3] بمنزلة روحِه التي لا شيءَ أدنى إليه منها، كما قيل:

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) ذكره ابن القيم في «روضة المحبين»: (ص/ ٢١)، والأبشيهي في «المستطرف»: (١/ ٧٤) بلا نسبة؛ لكن أوله: «خيالك...».

(٣) (ق): «والبعد».

يا مُقِيمًا مَدى[1] الزَّمانِ بقلبي وبعيدًا عن ناظِري وعِيَاني
أنتَ رُوْحِي إن كنتُ لستُ أراها فهي أَدْنى إليَّ مِن كلِّ داني[2]

وقال آخر:

يا ثاويًا بينَ الجَوَانِحِ والحَشا مِنِّي وإن بَعُدَتْ عَلَيَّ دِيَارُه[3]

وإنه ليلطُف شأن المحبة حتى يُرَى أنه أدنى إليه وأقرب من روحه.

ولي من أبيات تُلِم بذلك:

وأدنى إلى الصبِّ من نفسِه وإن كان من عينِه نائيا
ومن كانَ مَعْ حِبِّه هكذا فأنَّى يكونُ له ساليا

ثم يلطف شأنها ويقهر سلطانها حتى يغيب المُحِب[4] بمحبوبه عن نفسه (ق/١٦٧أ) فلا يشعر إلا بمحبوبه ولا يشعر بنفسه، ومن هٰهنا نشأت الشطحات الصوفية التي مصدرها عن قوة الوارِد وضَعْف التمييز، فحكَّم صاحبُها فيها الحالَ على العلم، وجعل الحُكْم له، وعَزَل علْمَه من البين[5]، وحَكَّمَ المحفوظون فيها حاكمَ العلمِ على سلطانِ الحال (ظ/١٢٦ب)، وعلموا أنَّ كلَّ حالٍ لا يكون العلم حاكمًا عليه، فإنه لا ينبغي أن يُغتر به ولا يُسْكن إليه، إلا كما يُساكن المغلوب المقهور

---

(١) (ق): «طول».
(٢) ذكره ابن القيم ـ أيضًا ـ في «روضة المحبين»: (ص/ ٢١) بلا نسبة، لكن أوله: «يا مقيمًا في خاطري وجناني».
(٣) ذكره ابن القيم في «روضة المحبين»: (ص/ ٢١) بلا نسبة.
(٤) (ق): «المحبوب».
(٥) (ق): «التبين».

لما يرد عليه مما يعجز عن دفعه، وهذه حال الكُمَّل من القوم الذين جمعوا بين نور العلم وأحوال المعاملة، فلم تُطْفِيء عواصفُ أحوالهم نور علمهم[١]، ولم يقصر بهم علمهم عن الترقِّي إلى ما وراءه من مقامات الإيمان والإحسان، فهؤلاء حُكَّام على الطائفتين. ومن عَدَاهُم فمحجوبٌ بعلم لا نفوذَ له فيه أو مغرورٌ بحال لا علمَ له بصحيحِه من فاسِدِه، والله المسؤول من فضله إنه قريب مجيب.

فالكامل من يُحَكِّم العلمَ على الحال فيتصرف في حاله بعلمه، ويجعل العلم بمنزلة النور الذي يميز به الصحيحَ من الفاسد، لا من يقدح في العلم بالحال ويجعل الحال مِعْيارًا عليه وميزانًا، فما وافقَ حالَه من العلم قبلَه، وما خالَفه ردَّه ونفاه، فهذا أضلُّ الضلال في هذا الباب، بل الواجب تحكيم العلمِ والرجوع إلى حُكْمِه، وبهذا أوصى العارفون من شيوخ الطريق كلِّهم، وحرَّضوا على العلم أعظمَ تحريض، لعلمهم بما في الحال المجرَّد عنه من الغوائل والمهالك، والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم.

فصل

وأما السؤال السابع والعشرون وهو: ما الحكمة في ورود الثناء على الله في التشهد بلفظ الغَيبة مع كونه ـ سبحانه ـ هو المخاطَب الذي يناجيه العبد، والسلام على النبي ﷺ بلفظ الخطاب مع كونه غائبًا؟.

فجوابه: أن الثناء على الله عامة ما يجيء مضافًا إلى أسمائه الحسنى الظاهرة دون الضمير، إلا أن يتقدم ذكر الاسم[٢] الظاهر

---

(١) (ق): «أعمالهم».

(٢) ليس في (ق).

فيجيء بعده المضمر، وهذا نحو قول المصلِّي: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾، وقوله في الركوع: «سبحان ربي العظيم»، وفي السجود: «سبحان ربي الأعلى»، وفي هذا من السر: أنَّ تعليق الثناء بأسمائه الحسنى هو لما تضمَّنت معانيها من صفات الكمال ونعوت (ق/١٦٧ب) الجلال، فأتى بالاسم الظاهر الدال على المعنى الذي يُثْني به ولأجله عليه ـ تعالى ـ ولفظ الضمير لا إشعار له بذلك، ولهذا إذا كان لابُدَّ من الثناء عليه بخطاب المواجهة أتى بالاسم الظاهر مقرونًا بميم الجمع الدالة على جميع الأسماء والصفات، نحو قوله في رفع رأسه من الركوع: «اللهم ربنا لك الحمد»، وربما اقتصر على ذِكْر الربِّ تعالى لدلالة لفظه على هذا المعنى، فتأمله فإنه لطيف المَنْزَع جدًّا.

وتأمَّل كيف صدر الدعاء المتضمِّن للثناء والطلب بلفظ «اللهم» كما في سيد[1] الاستغفار: **«اللهمَّ أنتَ رَبِّي لا إلـه إلاَّ أنتَ خَلَقْتني وأنا عَبْدُك...»**[2] الحديث، وجاءَ الدعاءُ المجرَّد مصدَّرًا بلفظ «الرب» نحو قول المؤمنين: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [آل عمران: ١٤٧] وقول آدم ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقول موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾ [القصص: ١٦]، وقول نوح ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٤٧﴾ [هود: ٤٧]، وكان النبيُّ ﷺ يقول بين السجدتين: **«ربِّ اغفرْ لي ربِّ اغفرْ لي»**[3].

---

(١) ليست في (ق).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٦٣٠٦) وغيره من حديث شداد بن أوس ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه أبو داود رقم (٨٧٤) والنسائي: (٢/ ٢٣١)، وابن ماجه رقم (٨٩٧) =

وسرُّ ذلك: أن[1] الله تعالى يُسأل بربوبيته المتضمِّنة قدرته وإحسانه وتربيته عبدَه وإصلاح أمره، ويُثنى عليه بإلـٰهيته المتضمنة إثبات ما يجب له من الصفات العُلى والأسماء الحسنى. وتدبَّر طريقة القرآن تجدْها كما ذكرتُ لك.

فأما الدعاء فقد ذكرنا منه أمثلة، وهو في القرآن ـ حيث وقع ـ لا يكاد يجيء إلا مُصَدَّرًا باسم الرب.

وأما الثناء ـ فحيث وقع ـ فمصدَّرٌ بالأسماء الحسنى، وأعظم ما يُصَدَّر به اسم الله جل جلاله نحو: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ حيثُ جاءَ، ونحو: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ﴾، وجاء: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ﴾ [الصافات: ١٨٠]، ونحوه: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحشر: ١] حيثُ وقعت، ونحو (ظ/١٢٧أ): ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤]. ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٤]، و ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١]، ونظائره.

وجاءَ في دعاءِ المسيح: ﴿ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: ١١٤] فذكَرَ الأمرين ولم يجىء في القرآن سواه، ولا رأيتُ أحدًا تعرَّض لهذا ولا نبَّه عليه. وتحته سِرٌّ عجيبٌ دالٌّ على كمال معرفة المسيح عليه السلام بربه وتعظيمه له، فإن هذا السؤال[2] كان عقيب سؤال قومِه له: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: ١١٢] فخوَّفهم بالله وأعلمهم أن (ق/١٦٨أ) هذا مما لا يليق أن

= وغيرهم من حديث حذيفة ـ رضي الله عنه ـ.

(١) (ق): «إن شاء».

(٢) (ق): «الدعاء».

يُسأل عنه وأن الإيمان يرده، فلما ألحُّوا عليه في الطلب وخاف المسيح أن يداخلهم الشك إنْ لم يُجَابوا إلى ما سألوا، بدأ السؤالَ باسم «اللهم» الدال على الثناء على الله بجميع أسمائه وصفاته، ففي ضمن ذلك تصوره بصورة المُثْني الحامد الذَّاكر لأسماء ربه المُثْنى عليه بها. وأن المقصود منه بهذا الدعاء وقضاء هذه الحاجة إنما هو أن يُثْني على الربِّ بذلك ويمجِّده به ويذكر آلاءَه ويظهر شواهدَ قدرته وربوبيته، ويكون برهانًا على صِدْق رسوله، فيحصل بذلك من زيادة الإيمان والثناء على الله أمرٌ يَحْسُن معه الطلب، ويكون كالعُذْر فيه، فأتى بالاسمين: اسم الله الذي يُثنى عليه به، واسم الرب الذي يُدْعَى ويُسئل به لما كان المقامُ مقامَ الأمرين. فتأمل هذا السرَّ العجيب ولا يَنْبُ عنه فهمُك، فإنه من الفهم الذي يؤتيه اللهُ من يشاء في كتابه، وله الحمد.

وأما السلام على النبي ﷺ بلفظ الخطاب؛ فقد ذكرنا سِرَّه في الوجه الذي قبل هذا، فالعهد به قريب.

فصل

وأما السؤال الثامن والعشرون فقد تضمن سؤالين؛ أحدهما: ما السر في كون السلام في آخر الصلاة؟ والثاني: لِمَ كان مُعَرَّفًا؟.

والجواب: أما اختتام الصلاة به؛ فإنه قد جعل الله لكل عبادةٍ تحليلاً منها، فالتحلُّل[1] من الحجِّ بالرمي وما بعدَه، وكذلك التحلُّل من الصوم بالفطر بعد الغروب، فجَعَل السلامَ تحليلاً من الصلاة كما

---

(١) «منها فالتحلل» سقطت من (ظ).

قال النبي ﷺ: «**تحرِيْمُها التكبيرُ وتحلِيْلُها التَّسْلِيم**»[1] تحريمها هنا هو: بابها الذي يُدْخل منه إليها، وتحليلها: بابها الذي يُخْرج به منها، فجعل التكبير باب الدخول، والتسليم[2] باب الخروج، لحكمة بديعة[3] بالغة، يفهمُها من عَقَل عن الله وألزمَ نفسَه بتأمُّل محاسن هذا الدين العظيم، وسافر فكره في استخراجِ حكمِه وأسراره وبدائعه، وتغرَّبَ عن عالم العادة والإلْف، فلم يَقْنَع بمجرَّد الأشباح حتَّى يعلم ما يقوم به من الأرواح، فإن الله تعالى لم يشرع شيئًا سُدًى ولا خِلوًا من حكمةٍ بالغة، بل في طوايا ما شرعه وأمر به من الحِكَم والأسرار التي تبهر العقول ما يستدلُّ به الناظر فيه على ما وراءَه، فيسجد القلبُ خضوعًا وإذعانًا.

فنقول وبالله التوفيق: لما كان المصلِّي قد تخلَّى عن الشواغل، (ق/١٦٨ب) وقطعَ جميع العلائق، وتطهَّر وأخذ زينته، وتهيَّأ للدخول على الله ـ عز وجل ـ ومناجاته، شُرِعَ له أن يدخل عليه دخولَ العبيد على الملوك، فيدخل بالتعظيم والإجلال، فشُرِعَ له أبلغ لفظ يدلُّ على هذا المعنى، وهو قول: «الله أكبر»، فإن في هذا اللفظ من التعظيم والتخصيص والإطلاق في جانب المحذوف المجرور بـ«من» مالا يوجد في غيره، ولهذا كان الصوابُ أن غير هذا اللفظ لا يقوم مقامه، ولا يؤدِّي معناه ولا تَنْعَقِد الصلاة إلا به، كما هو مذهب أهل

(١) أخرجه أبو داود رقم (٦١)، والترمذي رقم (٣)، وابن ماجه رقم (٢٧٥) وغيرهم من حديث عليٍّ ـ رضي الله عنه ـ.
والحديث قوَّاه الترمذي وابن السكن والحاكم وغيرهم.

(٢) من قوله: «تحريمها هنا...» إلى هنا ساقط من (د).

(٣) ليست في (ق).

المدينة وأهل الحديث. فجَعَل هذا اللفظَ، واستشعارَ معناه، والمقصودَ به: بابَ الصلاة الذي يَدْخل العبد على ربه منه، فإنه إذا استشعرَ بقلبه أن الله أكبر من كل ما يخطر بالبال استحيا منه أن يشغَل قلبه في الصلاة بغيره، فلا يكون موفِّيًا (ظ/١٢٧ب) لمعنى «الله أكبر» ولا مؤدِّيًا لحقِّ هذا اللفظ، ولا أتى البيت من بابه، بل الباب عنه مسدود. وهذا بإجماع السلف: أنه لا يثاب العبد من صلاته إلا ما عَقَل منها وحَضَره بقلبه.

وما أحسن ما قال أبو الفرج ابن الجوزي في بعض وَعْظه[1]: «حضورُ القلب أول منزل من منازل الصلاة، فإذا نزلته انتقلْتَ إلى بادية المعنى[2]، فإذا رَحَلت عنها أَنَخْت بباب المناجاة، فكان أولُ قِرَى ضيفِ اليقظةِ كَشْفَ الحجاب لعين القلب، فكيف يطمع في دخول مكة[3] من لا خرج إلى البادية، بعد تَبعُّث قلبك في كل وادٍ، فربما تفجأك الصلاةُ وليس قلبكُ[4] عندك، فتبْعَث الرسول وراءه فلا يصادفه، فتدخل في الصلاة بغير قلب».

والمقصود أنه قبيح بالعبد أن يقول بلسانه: «الله أكبر» وقد امتلأَ قلبُه بغير الله، فهو قِبْلَة قَلْبِه[5] في الصلاة، ولعله لا يحضر بين يدي ربه في شيء منها. فلو قضى حق: «الله أكبر» وأتى البيتَ من بابه، لدخل وانصرف بأنواع التحف والخيرات، فهذا الباب الذي يدخل منه

---

(١) في كتاب «المدهش»: (ص/ ٤٥٤).
(٢) كذا في الأصول، وفي «المدهش»: «العمل».
(٣) إلى هنا الكلام متوافق مع ما في «المدهش» وبقية الكلام ليس فيه.
(٤) ليست في (ق).
(٥) أي: غير الله مستولٍ على قلبه، وفي (ق): «فهو وقلبه».

المصلي وهو التحريم.

وأما الباب الذي يخرج منه، فهو باب السلام المتضمِّن أحد الأسماء الحسنى، فيكون مُفْتَتِحًا لصلاته باسمه تبارك وتعالى ومختتمًا لها باسمه، فيكون ذاكرًا لاسم ربه أول الصلاة وآخرها، فأولها بأسمه وآخرها باسمه[1]، فدخل فيها بأسمه وخرج منها باسمه، مع ما في اسم «السلام» من الخاصية والحكمة (ق/١٦٩أ) المناسبة لانصراف المصلِّي من بين يدي الله، فإنّ المصلِّي ما دام في صلاته بين يدي ربه، فهو في حِماه الذي لا يستطيع أحد أن يخفره، بل هو في حِمىً من جميع الآفات والشرور، فإذا انصرف من بين يديه ـ تبارك وتعالى ـ ابتدرته الآفات والبلايا والمحن، وتعرَّضت له من كلِّ جانب، وجاءه الشيطان بمصايده وجنده، فهو متعرِّض لأنواع البلاء والمِحَن، فإذا انصرفَ من بين يدي الله مصحوبًا بالسلام لم يزل عليه حافظٌ من الله إلى وقتِ الصلاةِ الأخرى. وكان من تمام النعمةِ عليه أن يكون انصرافه من بين يدي ربه بسلامٍ يستصحبه ويدوم له ويبقى معه.

فتدبَّر هذا السرَّ الذي لو لم يكن في هذا التعليق غيره لكان كافيًا، فكيف وفيه من الأسرار والفوائد مالا يوجد عند أبناءِ الزمان؟!، والحمد في ذلك لله وحده. فكما أن المنعم به هو الله وحده، فالمحمود عليه هو الله وحده. وقد عُرِف بهذا جواب السؤال الثاني، وهو مجيء السلام هنا مُعَرَّفًا ليكون دالاًّ على اسمه «السلام».

وليكن هذا آخر الكلام في مسألة «سلام عليكم»، فلولا قَصْد الاختصار لجاءت مجلَّدًا ضخمًا. هذا ولم نتعرض فيها إلى المسائل

---

(١) «فأولها باسمه وآخرها باسمه» سقطت من (ق).

المسطورة في الكتب من فروع السلام ومسائله، فإنها مملوءة منها، فمن أرادها فليأخذها من هناك، والحمد لله ربِّ العالمين[1].

* * *

(١) في هامش نسخة (ق) ما نصه: «آخر المجلد الأوّل من كتاب بدائع الفوائد، وأول الثاني: فوائد في الكلام على المعوّذتين.
أول المجلد الثاني من البدائع: «روى مسلم في صحيحه» » اهـ.

[تفسيرُ المُعَوِّذَتَيْن]

روى مسلم في «صحيحه»[(١)] من حديث قيس بن أبي حازم، عن عُقْبة بن عامر، قال: قال رسول الله ﷺ: «**ألم تَرَ آياتٍ أُنزِلتِ الليلةَ لَم يُرَ مِثْلُهُنَّ قَطُّ: «أعوذُ بربِّ الفلقِ»، «أعوذُ بربِّ الناسِ»**».

وفي لفظ آخر[(٢)] من رواية محمد بن إبراهيم التيمي، عن عُقْبة[(٣)] أن رسولَ الله ﷺ قال له: «**ألا أُخْبِرُكَ بأَفْضَلِ ما تَعَوَّذ به المتعوِّذُوْنَ**»؟ قلت: بلى، قال: « «**قل أَعُوْذُ بربِّ الفلقِ**»، و«**قل أَعُوْذُ بربِّ الناسِ**» ».

(ظ/١٢٨أ) وفي الترمذي[(٤)]: حدثنا قُتيبة، نا ابن لَهِيعة، عن يزيد ابن أبي حبيب، عن علي بن رَبَاح، عن عُقْبة بن عامر، قال: «أمرني رسولُ الله ﷺ أَنْ أقرأ بالمعوّذتين في دُبُرِ كلِّ صلاةٍ» قال: «هذا حديث غريب»[(٥)].

وفي الترمذي والنسائي و«سنن أبي داود» عن عبدالله بن حبيب، قال: خَرَجْنا في ليلةِ مَطَرٍ وظُلْمَةٍ نطلبُ النبيَّ ﷺ ليصلي لنا، فأدركناه، فقال: «**قل**»، فلم أقل شيئًا، ثم قال: «**قل**»، فلم أقل شيئًا، ثم قال:

---

(١) رقم (٨١٤).

(٢) أخرجه أحمد: (٣/ ٤١٧، ٤/ ١٤٤)، والنسائي: (٨/ ٢٥١) وفي سنده من لا يُعرف؛ لكنه يصحّ بشواهده الكثيرة، وانظر «السلسلة الصحيحة» رقم (١١٠٤).

(٣) كذا هنا ومثله في الموضع الأول في «المسند»! والحديث معروف من رواية التيمي عن القاسم أبي عبدالرحمن أو أبي عبدالله عن عقبة.

(٤) رقم (٢٩٠٣)، وأخرجه ـ أيضًا ـ أبو داود رقم (١٥٢٢)، والنسائي: (٣/ ٦٨) من غير طريق ابن لهيعة.

(٥) وكذا في «تحفة الأشراف»: (٧/ ٣١٢)، وفي المطبوعة: «حديث حسن غريب».

«قل»، قلت: يا رسول الله ما أقول؟ قال: « ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ (ق/١٦٩ب) **والمُعَوِّذتين حِيْنَ تُمْسِي وحِيْنَ تُصْبِح ثلاثَ مرَّاتٍ تكْفِيك مِنْ كلِّ شيءٍ**»[١].

قال الترمذي: «حديث حسن صحيح»[٢].

وفي الترمذي[٣] أيضًا من حديث الجُرَيْري عن أبي نضرة عن أبي سعيد قال: «كانَ رسولُ الله ﷺ يَتَعَوَّذُ من الجانِّ وعَيْنِ الإنسانِ حتَّى نَزَلتِ المعوِّذَتانِ، فلما نزلتا أخَذَ بهما وتركَ ما سِواهما»[٤].

ثم قال: «وفي الباب عن أنس، وهذا حديث حسن غريب»[٥].

وفي «الصحيحين»[٦] عن عائشة رضي الله عنها: «أنَّ النبيَّ ﷺ كان إذا أَوى إلى فراشه نفثَ في كفيه بـ: «قل هو الله أحد» والمعوذتين جميعًا، ثم يمسح بهما وجْهَه وما بلغت يداه من جسده. قالت عائشة: فلما اشتكى كان يأمرني أن أفعلَ ذلكَ به».

قلت: هكذا رواه يونس، عن الزهري، عن عروة[٧]، عن عائشة رضي الله عنها، ذكره البخاري.

ورواه مالكٌ، عن الزهري، عن عروة عنها: «أن النبيَّ ﷺ كان

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٥٠٨٢)، والترمذي رقم (٣٥٧٥)، والنسائي: (٨/ ٢٥٠).

(٢) لفظه: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه» اهـ.

(٣) رقم (٢٠٥٨).

(٤) وأخرجه ـ أيضًا ـ النسائي: (٨/ ٢٧١)، وابن ماجه رقم (٣٥١١).

(٥) في (ظ ود) و«المنيرية»: «حديث غريب»، والمثبت من (ق) والترمذي و«تحفة الأشراف»: (٣/ ٤٥٩).

(٦) البخاري رقم (٥٧٤٨)، ومسلم: (٤/ ١٧٢٣ رقم ٥١).

(٧) «عن عروة» سقطت من (ق).

إذا اشتكى يقرأ على نفسه بالمعوذات ويَنْفُث، فلما اشتدَّ وجَعُه كنت أقرأ عليه وأمسح عليه بيده رجاء بركتها»[1].

وكذلك قال مَعْمر، عن الزهري، عن عروة، عنها: «أن النبيَّ ﷺ كان ينفُثُ على نفسه في مرضه الذي قُبِضَ فيه بالمعوِّذات، فلما ثَقُلَ كنتُ أنا أنفثُ عليه بهنَّ وأمسحُ بيده نفسه لبركتها» فسألتُ ابنَ شهاب كيف كان ينفُث؟ قال: ينفث على يديه ثم يمسح بهما وجهه. ذكره البخاري[2] أيضًا.

وهذا هو الصواب: أن عائشةَ كانت تفعل ذلك، والنبيُّ ﷺ لم يأمرها ولم يمنعها من ذلك، وأما أن يكون استرقى وطلب منها أن ترقيه = فلا، ولعل بعض الرواة رواه بالمعنى، فظنَّ أنها لما فعلت ذلك وأقرها النبيُّ[3] ﷺ أنه كان يأمرها، وفَرْقٌ بين الأمرين، ولا يلزم من كون النبي ﷺ قد أقرها على رقيته أن يكون مسترقيًا، فليس أحدهما بمعنى الآخر، ولعلَّ الذي كان يأمرها به إنما هو المسح على نفسه بيده، فيكون هو الرَّاقي لنفسه، ويدُه لما ضَعُفت عن التنقُّل على سائر بدنه أمرها أن تنقلها على بدنه، ويكون هذا غير[4] قراءتها هي عليه ومسحها على بدنه، فكانت تفعل هذا وهذا، والذي أمرها به إنما هو بِنَقْل يده لا رقيته، والله أعلم.

والمقصودُ الكلامُ على هاتين السورتين، وبيان عظيم منفعتهما، وشدَّة الحاجة بل الضرورة إليهما، وأنه لا يستغني عنهما أحدٌ قط،

---

(١) رواه البخاري رقم (٥٠١٦)، ومسلم: (٤/ ١٧٢٣).

(٢) رقم (٥٧٣٥ و٥٧٥١)، ومسلم: (٤/ ١٧٢٣).

(٣) من هنا إلى «وأقرّها» الثانية ساقط من (ظ ود).

(٤) (ق): «عين» وهو خطأ.

وأن لهما تأثيرًا خاصًّا في دفع السحر والعين وسائر الشرور، وأن حاجةَ العبدِ إلى الاستعاذة بهاتين (ق/ ١٧٠أ) السورتين أعظمُ من حاجته إلى النَّفَس والطعام والشراب واللباس.

فنقول ـ والله المستعان ـ: قد اشتملت السورتان على ثلاثةِ أصول، وهي أصول الاستعاذة[1]:

أحدها: نفس الاستعاذة.

والثاني: المستعاذ به.

والثالث: المستعاذ منه.

فبمعرفة ذلك تُعْرَف شدة الحاجة والضرورة إلى هاتين السورتين، فلنعقد لهما ثلاثة فصول؛ الفصل الأول: في الاستعاذة، والثاني: في المستعاذ به، والثالث: في المستعاذ منه.

---

(١) «وهي أصول الاستعاذة» ساقطة من (ق).

الفصل الأول

اعلم أن لفظ «عاذ» وما تصرَّف منها تدل على التحرُّز (ظ/١٢٨ب) والتحصُّن والالتجاء[١]، وحقيقة معناها: الهروب من شيءٍ تخافه إلى من يعصمك منه، ولهذا يسمَّى المستعاذ به: «مَعَاذًا»، كما يسمى «ملجأً ووَزَرًا».

وفي الحديث: أن ابنةَ الجَوْن لما أُدْخِلت على النبيِّ ﷺ فوضع يده عليها، قالت: أعوذُ باللهِ منكَ، فقال لها: **«لقد عُذْتِ بِمَعَاذٍ الحَقِي بأَهْلِكِ»**[٢]. فمعنى «أَعوذُ»: ألتجيء وأعتصِم وأتحرز، وفي أصله قولان؛ أحدهما: أنه مأخوذ من السِّتر. والثاني: أنه مأخوذ من لزوم المجاورة.

فأما من قال: إنه مأخوذ من الستر، قال: العرب تقول للنبت الذي في أصل الشجرة التي قد استتر بها: «عُوَّذ» بضم العين وتشديد الواو وفتحها، فكأنه لما عاذ بالشجرة واستتر بأصلها وظِلِّها سموه «عُوَّذًا»، فكذلك العائذ قد استتر من عدوه بمن استعاذ به منه، واستجنَّ به منه.

ومن قال: هو من[٣] لزوم المجاورة، قال: العربُ تقول للحْمِ إذا لَصِق بالعظم فلم يتخلص منه «عُوَّذ»؛ لأنه اعتصم به واستمسك به، فكذلك العائذ قد استمسك بالمَعَاذ[٤]، واعتصم به ولزمه.

---

(١) (ظ): «والنجاة»، (د): «التخلص والنجاة».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٥٢٥٥) من حديث أبي أُسيد الساعدي ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) من (ق).

(٤) كذا في الأصول: «المعاذ»، وفي «المنيرية»: «المستعاذ به».

والقولان حق، والاستعاذة تنتظمهما معًا، فإن المستعيذ مستتر بمَعَاذه متمسِّك به معتصم به، قد استمسك قلبه به ولزمه، كما يلزم الولد أباه إذا شَهَر عدوه[1] سيفًا [[2] وقصده به، فهربَ منه فعرضَ له أبوه في طريق هربه، فإنه يُلقي نفسَه عليه ويستمسك به أعظم استمساك، فكذلك العائذ قد هرب من عدوه الذي يبغي هلاكَه إلى ربِّه ومالكه، وفرَّ إليه وألقى نفسه بين يديه واعتصم به واستجار به والتجأ إليه.

وبعد؛ فمعنى الاستعاذة القائم بقلبه وراء هذه العبارات، وإنما هي تمثيل وإشارة وتفهيم، وإلا فما يقوم بالقلب حينئذٍ من الالتجاء والاعتصام والانطراح بين يدي الربِّ، والافتقار إليه والتذلل بين يديه، أمر لا تحيط به العبارة.

ونظير هذا التعبير عن معنى محبته وخشيته وإجلاله ومهابته، فإن العبارة تَقْصُر عن وصف ذلك، ولا تُدرك إلا بالاتصاف بذلك، لا بمجرد الصفة والخبر، كما أنك إذا وصفتَ لذَّة الوقاع لِعِنِّينٍ لم تُخْلَق له شهوةٌ أصلاً، فلو قرَّبتها وشبَّهتها بما عساك أن تشبهها به لم تحصل حقيقة معرفتها في قلبه، فإذا وصفتها لمن خُلِقَت فيه ورُكِّبت فيه عرفها بالوجود والذوق.

وأصل هذا الفعل «أَعْوُذ» بتسكين العين وضم الواو، ثم أُعِلَّ بنقل حركة الواو إلى العين وتسكين الواو، فقالوا: «أَعُوْذ» على أصل هذا الباب، ثم طَرَدوا إعلالَه فقالوا في اسم الفاعل: «عائذ»، وأصله: «عاوذ»، فوقعت الواو بعد ألف فاعل فقلبوها همزة، كما

(١) (ظ ود): «عنده»، و«المنيرية»: «أشهر عليه عدوه».
(٢) من هنا إلى قوله ص/٧٠٧: «أنشأه» ساقط من (ق).

قالوا: «قائم وخائف»، وقالوا في المصدر «عياذًا بالله»، وأصله «عِواذًا» كـ«لِواذ»، فقلبوا الواو ياء للكسرة قبلها، ولم تحصنها حركتها؛ لأنها قد ضعفت بإعلالها في الفعل، وقالوا: «مستعيذ»، وأصله: «مستعْوِذ» كـ«مستخْرِج»، فنقلوا كسرة الواو إلى العين قبلَها، قلبت الواو قبلها كسرة فقلبت ياء على أصل الباب[1].

فإن قلت: فلم دخلت السين والتاء في الأمر من هذا الفعل كقوله: ﴿فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ [النحل: ٩٨] ولم تدخل في الماضي والمضارع، بل الأكثر أن يقال: «أعوذ بالله»، و«عُذْت بالله»، دون «أستعيذ» و«استعذت»؟.

قلت: السين والتاء دالة على الطلب، فقوله: «أَسْتَعيذ بالله»، أي: أطلب العياذَ به، كما إذا قلت: «أَسْتَخير الله»، أي: أطلبُ خِيرتَه، و«أَستَغفره» أي: أطلب مغفرته، و«أَسْتَقِيله» أي: أطلب إقالته، فدخلت في الفعل إيذانًا لطلب هذا المعنى من المَعاذ، فإذا قال المأمور: «أعوذ بالله»، فقد امتثل ما طُلِب منه؛ لأنه طَلَب منه الالتجاء والاعتصام، وفَرْقٌ بين نفس الالتجاء والاعتصام، وبين طلب ذلك. فلما كان المستعيذ (ظ/١٢٩أ) هاربًا ملتجئًا معتصمًا بالله أتى بالفعل الدال على ذلك دون الفعل الدال على طلب ذلك، فتأمله.

وهذا بخلاف ما إذا قيل: «اَسْتَغْفِرِ الله»، فقال: «أَسْتَغْفر الله»، فإنه طلب منه أن يطلب المغفرةَ من الله، فإذا قال: «أَسْتَغْفِر الله» كان ممتثلاً؛ لأن المعنى أطلب من الله أن يغفر لي. وحيث أراد هذا المعنى في الاستعاذة فلا ضير أن يأتي بالسين، فيقول: «أَسْتَعِيذ بالله»، أي: أطلب منه أن يعيذني، ولكن هذا معنى غير نفس الاعتصام

(١) كذا العبارة وفيها اضطراب، ولعلها: «ثم قلبت الواو ياءً للكسرة قبلها».

والالتجاء والهرب إليه. فالأول: مخبر عن حالِه وعِياذِه بربه، وخبرُه يتضمَّن سؤاله وطلبه أن يعيذَه. والثاني: طالبٌ سائل من ربه أن يعيذَه، كأنه يقول: أطلب منك أن تعيذني، فحال الأول أكمل.

ولهذا جاء عن النبي ﷺ في امتثال هذا الأمر: «**أعوذُ باللهِ من الشيطان الرجيم**»، و«**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّات**»[1] ـ و«**أَعُوذُ بِعِزَّةِ اللهِ وَقُدْرَتِه**»[2] دون «أَسْتَعيذ»، بل الذي علَّمه الله إياه أن يقول: ﴿أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ ﴿أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ دون «أَسْتَعيذ»، فتأمل هذه الحكمة البديعة.

فإن قلت: فكيف جاء امتثال هذا الأمر بلفظ الأمر والمأمور به، فقال: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾ و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١﴾ ومعلوم أنه إذا قيل: «قل الحمد لله»، و«قل سبحان الله»، فإن امتثاله أن يقول: «الحمد لله، وسبحان الله، ولا يقول: «قل سبحان الله»؟.

قلت: هذا هو السؤال الذي أورده أُبَيٌّ بن كعب على النبيِّ ﷺ بعينه وأجابه عنه رسول الله ﷺ. قال البخاري في «صحيحه»[3]: حدثنا قتيبة، ثنا سفيان، عن عاصم وعَبْدَة، عن زِرٍّ، قال: «سألت أُبيَّ بن كعب عن المعوِّذتين، فقال: سألت رسولَ الله ﷺ، فقال: «**قِيْلَ لي فقلتُ**»، فنحن نقول كما قال رسول الله ﷺ».

ثم قال[4]: حدثنا عليُّ بن عبدالله، ثنا سفيان، ثنا عَبْدة بن أبي لُبَابة،

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٧٠٨) من حديث خولة بنت حكيم السلمية ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) أخرجه مسلم رقم (٢٢٠٢) من حديث عثمان بن أبي العاص ـ رضي الله عنه ـ بلفظ: «أعوذ بقدرة الله»، وأخرجه أحمد: (٤٣٥/٢٩ رقم ١٧٩٠٧)، وأبو داود رقم (٣٨٩١)، والترمذي رقم (٢٠٨٠) بلفظ المؤلف.

(٣) رقم (٤٩٧٦).

(٤) أي: البخاري رقم (٤٩٧٧).

عن زِرِّ بن حُبَيش، وحدثنا عاصم عن زِرٍّ، قال: «سألت أُبيَّ ابن كعبٍ، قلت: أبا المنذر إن أخاك ابنَ مسعود يقول كذا وكذا، فقال: إني سألت رسولَ الله ﷺ، فقال: «**قِيْلَ لي، فقلتُ: قُل**»[1] فنحن نقول كما قال رسول الله».

قلت: مفعول القول محذوف، وتقديره: «قيل لي: قل»، أو: قيل لي هذا اللفظ، فقلت كما قيل لي.

وتحت هذا من السر أنَّ النبيَّ ﷺ ليس له في القرآن إلا بلاغُه، لا أنه هو أنشأه] من قِبلِ نفسه، بل هو المبلِّغ له عن الله. وقد قال الله له: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾ فكان مُقْتضَى البلاغ التام أن يقول: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾ كما قال الله. وهذا هو المعنى الذي أشار إليه ﷺ[2] بقوله: «قيلِ لي فقلت» أي: فلستُ مبتدئًا بل أنا مبلِّغ أقولُ كما يقال لي، وأبلِّغ كلامَ ربي كما أنزله إليَّ.

فصلوات الله وسلامه عليه، لقد بلَّغ الرسالةَ وأدى الأمانةَ، وقال كما قيل له، فكفانا وشفانا من المعتزلة والجهمية وإخوانهم ممن يقول: هذا القول العزيز[3] وهذا النظمُ كلامُه ابتدأَ هوَ به! ففي هذا الحديث أَبْيَن الرد لهذا القول، وأنه ﷺ بلَّغ القولَ الذي أُمِر (ق/١٧٠ب) بتبليغِه على وجهِه ولفظِه، حتى إنه لما قيل له: «قل» قال هو: «قل»؛ لأنه مبلِّغ محض، وما على الرسول إلا البلاغ.

---

(١) كذا في (ق وظ)، وفي (د) والرواية التي شرح عليها الحافظ: «قيل لي: قل، فقلت». وكلام المؤلف يقضي بأن النص ليس فيه «قل».

(٢) (ظ ود): «أشار النبي ﷺ بعينه...».

(٣) (ظ ود): «القرآن العربي».

الفصل الثاني

في المستعاذ به، وهو اللهُ وحده، رب الفلق، ورب الناس، ملك الناس، إلـٰه الناس، الذي لا ينبغي الاستعاذةُ إلا به، ولا يستعاذُ بأحد من خلقه، بل هو الذي يُعيذُ المُستعِيذينَ، ويعصِمُهم ويمنعُهُم من شَرِّ ما استعاذوا من شَرِّه.

وقد (ظ/١٢٩ب) أخبر اللهُ تعالى في كتابه عمَّن استعاذَ بخلقه، أن استعاذَتَهُ زادته طغيانًا ورهقًا، فقال حكاية عن مؤمني الجن: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ۝٦﴾ [الجن: ٦]، جاء في التفسير[1]: أنه كان الرجلُ من العرب في الجاهلية إذا سافر فأمسى في أرض قَفْر، قال: أعوذ بسَيِّدِ هٰذا الوادي من شرِّ سفهاء قومه، فيبيت في أمنٍ وجوار منهم حتى يصبح، أيْ: فزاد الإنسَ الجنُّ باستعاذتهم بسادتهم رَهَقًا، أي: طغيانًا[2] وإثمًا وشَرًّا، يقولون: سُدْنا الإنسَ والجنَّ.

والرَّهَقُ في كلام العرب: الإثم وغِشْيانُ المحارم[3]، فزادهم بهذه الاستعاذة غشيانًا لما كان محظورًا من الكِبْر والتعاظم، فظنوا أنهم سادوا الإنسَ والجنَّ.

واحتج أهل السُّنَّة على المعتزلة في أن كلمات الله غيرُ مخلوقة

---

(١) جاء ذلك عن جماعة من السلف، انظر «تفسير الطبري»: (١٢/ ٢٦٣).

(٢) بعدها في (ق): «وغيًّا وإثمًا...».

(٣) انظر «القاموس»: (ص/ ١١٤٨).

بأن النبي ﷺ استعاذ بها[1] بقوله: «**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ**»[2] وهو ﷺ لا يستعيذ بمخلوق أبدًا[3].

ونظير ذلك قوله: «**أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِعَفْوِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ**»[4]، فدل على أن رضاه وعفوه من صفاته وأنه غير مخلوق. وكذلك قوله: «**أَعُوذُ بِعِزَّةِ اللهِ وَقُدْرَتِهِ**»[5]، وقوله: «**أَعُوذُ بِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَشْرَقَتْ لَهُ الظُّلُمَاتُ**»[6]، وما استعاذَ به النبي ﷺ غير مخلوق، فإنه لا يستعيذُ إلا بالله أو بصفةٍ من صفاته.

وجاءت الاستعاذةُ في هاتين السورتين باسم الرَّبِّ والملك والإلـه، وجاءت الربوبية فيها مضافة إلى الفلق وإلى الناس، ولابدَّ من أن يكونَ ما وصف به نفسَه ـ سبحانه ـ في هاتينِ السورتينِ يناسبُ[7] الاستعاذة المطلوبة، ويقتضي دفعَ الشَّرِّ المستعاذ منه أعظم مناسبة وأبينها، وقد قررنا في مواضع متعددة أن الله ـ سبحانه ـ يُدْعى بأسمائه الحسنى، فيُسألُ لكل مطلوب باسم يناسبه ويقتضيه[8].

وقد قال النبي ﷺ في هاتين السورتين: إنه «**ما تَعَوَّذَ المُتَعَوِّذُونَ**

---

(١) من (ق).

(٢) تقدم ص/٧٠٦.

(٣) ليست في (ق).

(٤) تقدم ١/ ٢٩٤.

(٥) تقدم ص/٧٠٦.

(٦) قطعة من دعاء النبي ﷺ عند عودته من الطائف أخرجه ابن إسحاق «سيرة ابن هشام»: (٢/ ٤١٩) عن محمد بن كعب القرظي مرسلاً، والضياء في «المختارة»: (٩/ ١٨١) وغيره، عن عبدالله بن جعفر الطيار مرسلاً ـ أيضًا ـ.

(٧) سقطت من (ظ و د).

(٨) انظر ماتقدم في هذا الكتاب: (١/ ٢٨١، ٢٨٩، وغيرها)، و«المدارج»: (١/ ٤٨٢).

بِمِثْلِهِما»[1]، فلابد أن يكون الاسم المستعاذ به مقتضيًا للمطلوب، وهو دفعُ الشر المستعاذ منه أو رفعه، وإنما يتقرر هذا بالكلام في الفصل الثالث، وهو الشيء المستعاذ منه، فتتبين المناسبة المذكورة فنقول:

الفصل الثالث

في أنواع الشرور (ق/ ١٧١أ) المستعاذ منها في هاتين السُّورتينِ

الشَّرُّ الذي يُصيبُ العبدَ، لا يخلو من قسمين: إما ذنوبٌ منه يعاقَبُ عليها، فيكونُ وقوعُ ذلك بفعله وقصده وسعيه، ويكون هذا الشرُّ هو الذنوبَ وموجباتها، وهو أعظمُ الشَّرَّيْنِ وأدْوَمُهما وأشدُّهما اتصالاً بصاحبه، وإما شرٌّ واقع به من غيره، وذلك الغير إما مكلَّفٌ أو غير مكلف، والمكلف إما نظيرُه وهو الإنسانُ، أو ليس نظيرَهُ وهو الجِنِّيُّ، وغيرُ المكلف مثل الهَوَامِّ وذوات الحُمَى[2] وغيرها.

فتضمنَتْ هاتانِ السورتانِ الاستعاذةَ من هذه الشُّرور كلِّها، بأوجز لفظ وأجمعِهِ وأَدَلِّهِ على المراد وأعمِّه استعاذةً، بحيث لم يبقَ شرٌّ من الشُّرور إلا دخلَ تحتَ الشَّرِّ المستعاذ منه فيهما.

فإنَّ سورة الفلق تضمَّنت الاستعاذةَ من أمور أربعة: أحدها: شرُّ المخلوقات التي لها شرٌّ عمومًا. الثاني: شرُّ الغاسق إذا وَقَبَ. الثالث: شَرُّ النَّفَّاثَات في العُقَد. الرابع: شرُّ الحاسد إذا حَسَدَ. فنتكلَّمُ على هذه الشُّرور الأربعة، ومواقعها، واتصالها بالعبد، والتحرُّز منها قبل

---

(١) تقدم ص/ ٦٩٩.
(٢) الحُمَةُ: سُمُّ كل شيء يلدغ أو يلسع، ويجمع على: حمات وحُمًى. «اللسان»: (١٤/ ٢٠١).

وقوعها، وبماذا تُدفع بعد وقوعها.

وقبل الكلام في ذلك لابُدَّ من بيان الشَّرِّ ما هو وما حقيقته؟[1] فنقول:

الشَّرُّ يقالُ على شيئين: على الألم وعلى ما يُفضي إليه، وليس له مسمًّى سوى ذلك، فالشُّرورُ هي (ظ/ ١٣٠أ) الآلامُ وأسبابُها، فالمعاصي والكفرُ والشِّركُ وأنواع الظلم هي شرورٌ، وإن كان لصاحبها فيها نوعُ غَرَضٍ ولَذَّةٍ لكنها شرورٌ، لأنها أسبابُ الآلام ومفضيَةٌ إليها كإفضاء سائر الأسباب إلى مسبَّباتِها، فترتُّب الألم عليها كترتُّبِ الموتِ على تناولُ السُّموم القاتلة، وترتبه على الذبح والإحراق بالنار والخنق بالحبل، وغير ذلك من الأسباب التي نُصِبَت[2] مفضيةً إلى مسبَّباتها ولابُدَّ، ما لم يمنعْ السببيةَ مانعٌ، أو يعارضْ السببَ ما هو أقوى منه، وأشد اقتضاء لضدِّه، كما يعارضُ سببَ المعاصي قُوَّةُ الإيمان وعَظَمَةُ الحسنات الماحيةِ وكثرَتُها، فيزيد في كمِّيتها وكيفيتها على أسباب العذاب فيدفعُ الأقوى الأضعفَ، وهذا شأن جميع الأسباب المتضادَّة كأسباب الصِّحَّة والمرض، وأسباب الضعف والقوة.

والمقصود أن هذه الأسباب التي فيها لَذَّةٌ مَّا، هي شَرٌّ، وإن نالت بها النفسُ مَسَرَّةً عاجلةً، وهي بمنزلة طعام لذيذ شهيٍّ لكنه مسمومٌ، إذا تناوله الآكلُ لَذَّ له أكله[3] وطاب له مَسَاغُهُ، وبعد قليل يفعلُ به ما يفعل، (ق/ ١٧١ب) فهكذا المعاصي والذنوب ولابدَّ، حتى لو لم

---

(١) «وما حقيقته» ليست في (ق).

(٢) (ظ و د): «تصيبه».

(٣) (ظ و د): «لذَّ أكله».

يخبرِ الشارعُ بذلك لكان الواقعُ والتجربةُ الخاصَّةُ والعامة من أكبر شهوده.

وهل زالت عن أحدٍ قطُّ نعمةٌ إلا بشؤم معصيته، فإنَّ الله إذا أنعم على عبد بنعمة حفظها عليه، ولا يغيِّرُها عنه حتى يكونَ هو السَّاعيَ في تغييرها عن نفسه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴿١١﴾﴾ [الرعد: ١١].

ومن تأمَّل ما قصَّ الله ـ تعالى ـ في كتابه من أحوال الأمم الذين أزال نعمَه عنهم، وجد سبب ذلك جميعَه إنما هو مخالفةُ أمره وعصيانُ رسله، وكذلك من نظر في أحوال أهل عصره، وما أزال الله عنهم من نِعَمه، وجد ذلك كلَّه من سوء عواقب الذنوب، كما قيل:

إذا كنتَ في نِعْمَةٍ فَارْعَها … فإنَّ المعَاصِي تُزِيلُ النِّعَمْ[1]

فما حُفِظت نعمةُ الله بشيء قط مثل طاعته، ولا حصلت فيها الزيادة بمثل شكره، ولا زالت عن العبد بمثل معصيته لربه، فإنها نارُ النعم التي تعملُ فيها كما تعمل النار في الحَطَبِ اليابس.

ومن سافر بفكره في أحوال العالم استغنى عن تعريف غيره له، والمقصود أن هذه الأسباب شرورٌ ولابُدَّ. وأما كون مسبباتها شرورًا؛ فلأنها آلامٌ نفسية وبدنية فيجتمعُ على صاحبها مع شدَّة الألم الحسي ألَمُ الرُّوح بالهموم والغموم، والأحزان والحسرات.

ولو تفطَّنَ العاقلُ اللّبيبُ لهذا حقَّ التَّفَطُّن لأعطاه حقَّه من الحذر والجِدِّ في الهرب، ولكن قد ضَرَبَ على قلبه حجابَ الغفلة ليقضيَ

(١) ذكره في «نفح الطيب»: (٢/ ١٧٤).

الله أمرًا كان مفعولاً. فلو تَيَقَّظَ حقَّ التَّيَقُّظِ لتقطَّعَتْ نفسُه في الدنيا حسراتٍ على ما فاته من حظِّه العاجل والآجل من الله، وإنما يظهرُ له هذا حقيقة الظهور عند مفارقة هذا العالم، والإشراف والاطِّلاع على عالم البقاء، فحينئذ يقول: ﴿يَٰلَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي ۝﴾ [الفجر: ٢٤] و ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦].

ولما كان الشرُّ هو الآلامَ وأسبابها، كانت استعاذاتُ النبي ﷺ جميعُها مدارها على هٰذين الأصلين، فكل ما استعاذَ منه أو أمر بالاستعاذة منه، فهو: إما مؤلمٌ وإما سبَبٌ إليه. فكان يتعوَّذُ في آخر الصلاة من أربع، وأَمَر بالاستعاذة منهن، وهي: «**عذاب القبر، وعذاب النار**»، فهٰذان أعظم المؤلمات، و «**فتنة المحيا والممات، وفتنة المسيح الدجال**»[1]. (ق/١٧٢أ) وهٰذان سبب العذاب المؤلم، فالفتنةُ سبب العذاب، وذَكَر الفتنةَ خصوصًا (ظ/١٣٠ب) وعمومًا، وذكر نوعي الفتنة، فإن الفتنة إما في الحياة وإما بعد الموت، ففتنةُ الحياة قد يَتَراخى عنها العذاب مدَّة، وأما فتنة الموت فَيَتَّصلُ بها العذابُ من غير تراخٍ، فعادت الاستعاذةُ إلى الألم والعذاب وأسبابهما، وهذا من آكَدِ أدعيَة الصلاة، حتى أوجب بعضُ السَّلف والخَلَف الإعادةَ على من لم يَدْعُ به في التَّشَهُّد الأخير، وأوجبه ابنُ حزم في كل تشهد فإن لم يأتِ به بَطَلَتْ صَلاَتُه[2].

ومن ذلك قوله: «**اللَّهُمَّ إني أعوذُ بكَ من الهَمِّ والحَزَنِ والعَجْزِ**

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٣٧٧)، ومسلم رقم (٥٨٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) انظر «المحلى»: (٣/٢٧١).

والكَسَلِ والجُبْنِ والبُخْلِ وضَلَعِ الدَّيْنِ وغَلَبَةِ الرِّجَالِ»[1]، فاستعاذ من ثمانية أشياء كل اثنين منها قرينان، فالهم والحزن قرينان، [وهما] من آلام الرُّوح ومعذباتها، والفرق بينهما أن الهمَّ تَوَقُّعُ الشر في المستقبل، والحزن التَّألُّم على حصول المكروه في الماضي أو فوات المحبوب، وكلاهما تألُّمٌ وعذاب يَرِدُ على الروح، فإنْ تَعَلَّقَ بالماضي سُمِّي حزنًا، وإن تعَلَّق بالمستقبل سُمِّي همًّا.

والعجز والكسل قرينان، وهما منْ أسباب الألم؛ لأنهما يستلزمان فوات المحبوب، فالعجز يستلزم عدمَ القدرة، والكسلُ يستلزمُ عدم إرادته، فتتألمُ الرُّوح لفواته بحسب تعلُّقها به، والتذاذها بإدراكه لو حصل.

والجبنُ والبخل قرينانِ؛ لأنهما عدمُ النفع بالمال والبَدَن، وهما من أسباب الألم، لأن الجبان تفوتُهُ محبوبات ومفرحات وملذوذات عظيمة لا تُنال إلا [بالبَذْل والشجاعة][2] فالبخل يحولُ بينه وبينها أيضًا، فهـٰذان الخُلُقان من أعظم أسباب الآلام.

وضَلَع الدَّيْن وقَهْر الرجال قرينان، وهما مؤلمان للنفس معذِّبان لها؛ أحدُهما قهر بحق وهو ضَلَع الدَّيْن. والثاني قهر بباطل وهو غَلَبَةُ الرجال، وأيضًا فضَلَعُ الدَّيْن قهرٌ بسبب من العبد في الغالب، وغلبة الرجال قهر[3] بغير اختياره.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٨٩٣) ومسلم رقم (٢٧٠٦) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «بالشجاعة والإقدام» مع تكرار، و(ظ ود): «بالبذل والسخاء».

(٣) (ق): «فهي».

ومن ذلك تعوُّذه ﷺ: «**مِنَ المَأثَم وَالمَغْرَم**»[1] فإنهما يسببان الألم العاجل والآجل[2]، ومن ذلك قوله: «**أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ**»[3]، فالسخط سبب الألمِ، والعقوبة هي الألم، فاستعاذ من أعظم الآلام وأقوى أسبابها.

فصل

والشرُّ المستعاذُ منه نوعان:

أحدهُما: موجود يُطلب رفعه.

والثاني: معدومٌ يُطْلبُ بقاؤه على العدم وأن لا يوجد.

كما أن الخيرَ المطلق (ق/ ١٧٢ب) نوعانِ:

أحدهما: موجودٌ فيطلبُ دوامه وثباته وأن لا يسلبه.

والثاني: معدومٌ فيطلب وجوده وحصوله.

فهذه الأربعةُ هي أمهات مطالب السَّائلين من ربِّ العالَمين، وعليها مدارُ طَلَبَاتِهِم، وقد جاءت هذه المطالبُ الأربعةُ في قوله تعالى حكايةً[4] عن دعاء عباده في آخر آل عمران في قولهم: ﴿رَبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَـٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا﴾ [آل عمران: ١٩٣] فهذا الطلب لدفع الشر الموجود، فإن

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٨٣٢)، ومسلم رقم (٥٨٩) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) من (ق).

(٣) تقدم ١/ ٢٩٤.

(٤) (ق): «في الآية».

الذنوب والسيئات شر كما تقدم بيانه.

ثم قال: ﴿وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ ۝١٩٣﴾، فهذا طلبٌ لدوام الخير الموجود وهو الإيمان، حتى يتوفاهم عليه، فهـٰذانِ قسمان.

ثم قال: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ [آل عمران: ١٩٤] فهذا طلب للخير المعدوم أن يؤتيهم إياه.

ثم قال: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ فهذا طلبٌ أن لا يقعَ[1] بهم الشَّرُّ المعدومُ، وهو خزيُ يوم القيامة، فانتظمت الآيتان المطالب الأربعة أحسنَ انتظامٍ، مرتبةً أحسنَ ترتيبٍ، قُدِّمَ فيها النوعان اللذان في الدنيا وهما: المغفِرة، ودوامُ الإسلام إلى الموت، ثم أُتبعا بالنوعين اللذينِ في الآخرة وهما: أن يُعطوا ما وُعِدُوه على ألسنة رسله، وأن لا يُخْزِيَهُم يوم القيامة.

إذا عُرِف هذا؛ فقوله ﷺ (ظ/١٣١أ) في تشهُّد الخطبة: «**وَنَعُوذُ باللهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنا، ومِنْ سيئاتِ أَعْمَالِنَا**»[2]، يتناوَلُ الاستعاذةَ من شرِّ النفس الذي هو معدومٌ لكنه فيها بالقوَّة، فيسأل دفعه وأن لا يوجد.

وأما قوله: «**مِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنا**»؛ ففيه قولان:

أحدهما: أنه استعاذةٌ من الأعمال السيئة التي قد وُجِدتْ، فيكون الحديثُ قد تناولَ نوعَي الاستعاذة من الشَّرِّ المعدوم الذي لم يوجدْ، ومن الشر الموجود، فطلب دَفْع الأول ورَفْع الثاني.

---

(١) كذا في الأصول، وفي «المنيرية»: «يوقع».
(٢) تقدم ٢/ ٤٤٨.

والقول الثاني: إن سيئاتِ الأعمال هي: عقوباتُها وموجباتُها السيئة التي تسوءُ صاحبَها، وعلى هذا يكونُ مِن استعاذةِ الدفع أيضًا لكنه[1] دفعُ المسبب، والأول دفع السبب، فيكون قد استعاذ من حصول الألم وأسبابه، وعلى الأوّل يكون إضافةُ السيئات إلى الأعمال من باب إضافة النوع إلى جنسه، فإن الأعمال جنسٌ وسببُها[2] نوعٌ منها. وعلى الثاني يكون من باب إضافة المسبَّبِ إلى سَبَبِهِ، والمعلول إلى علته، كأنه قال: من عقوبة عملي، والقولانِ (ق/١٧٣أ) محتملانِ، فتأمل أيَّهُمَا أَلْيَقُ بالحديث وأولى به، فإنّ مع كلٍّ واحد منهما نوعًا من الترجيح.

فيترجَّحُ الأولُ: بأن منشأ الأعمال السيئة من شرِّ النفس، فشرُّ النفس يولِّدُ الأعمالَ السَّيِّئَةَ فاستعاذ من صفة النفس، ومن الأعمال التي تحدث عن تلك الصفة، وهٰذان جِمَاعُ الشَّرِّ وأسباب كلِّ ألم، فمتى عوفي منها عُوفِيَ من الشَّرِّ بحذافيره[3].

ويترجَّحُ الثاني: بأن سيئاتِ الأعمال هي العقوباتُ التي تسوءُ العامل، وأسبابها شرُّ النفس، فاستعاذ من العقوبات والآلام وأسبابها، والقولانِ في الحقيقة متلازمان، والاستعاذة من أحدهما تستلزمُ الاستعاذةَ من الآخر.

فصل

ولما كان الشَّرُّ له سببٌ هو مصدرُه، وموردٌ هو منتهاه، وكان

---

(١) من (ق).

(٢) «المنيرية»: «وسيئاتها».

(٣) من قوله: «التي تحدث. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

السببُ إما من ذات العبد وإما من خارج، ومورده ومنتهاه، إما نفسه وإما غيره = كان هنا أربعة أمور: شرٌّ مصدره من نفسه ويعود على نفسه تارة وعلى غيره أخرى، وشرٌّ مصدره من غيره وهو السبب فيه، ويعودُ على نفسه تارةً وعلى غيره أخرى.

جمع النَّبيُّ ﷺ هذه المقامات الأربعة في الدعاء الذي علمه الصِّدِّيقَ أن يقولَه إذا أصبح وإذا أمسى، وإذا أخذ مضجعه: «**اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمٰواتِ والأَرْضِ، عَالِمَ الغَيْبِ والشَّهَادَةِ، رَبَّ كُلِّ شَيءٍ وَمَلِيكَهُ، أَشْهَدُ أَنَّ لا إِلَـٰهَ إلاّ أَنْتَ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسي، وَشَرِّ الشَّيْطانِ وَشِرْكِهِ، وأَنْ أَقْتَرِفَ عَلَى نَفْسِي سُوءًا أَوْ أَجُرَّهُ إِلى مُسْلِمٍ**»[1] فذكر مصدَرَي الشَّرِّ وهما النفسُ والشيطانُ، وذكر مَوْرِدَيْهِ ونهايتيه، وهما: عودُه على النفس أو على أخيه المسلم، فجمع الحديثُ مصادرَ الشَّرِّ ومواردَهُ في أوجز لفظٍ وأخصرِه وأجمعِه وأبينِه.

فصل

فإذا عُرِفَ هذا فلْنَتكَلَّمْ على الشُّرور المستعاذ منها في هاتين السورتين:

الشَّرُّ الأوَّل: العام في قوله: ﴿ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢ ﴾ و(ما) هـٰهنا موصولة ليس إلا، والشَّرُّ مسند في الآية إلى المخلوق المفعول، لا إلى خَلْق الرَّبِّ تعالى الذي هو فعلُه وتكوينُه، فإنه لا شرَّ فيه بوجهٍ ما، فإن الشَّرَّ لا يدخل في شيءٍ من صفاته ولا في أفعاله، كما لا

(١) أخرجه أبو داود رقم (٥٠٦٧)، والترمذي رقم (٣٣٩٢)، وابن حبان «الإحسان»: (٣/ ٢٤٢)، والحاكم: (١/ ٥١٣) وغيرهم من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ. قال الترمذي: «حسن صحيح» وصححه ابن حبان والحاكم والذهبي.

يلحقُ ذاتَهُ تبارك وتعالى، فإن ذاتَهُ لها الكمالُ المطلقُ الذي لا نقصَ فيه بوجه من الوجوه، وأوصافه كذلك لها الكمالُ المطلَقُ والجلالُ التَّامُّ ولا عيبَ فيها ولا نقصَ بوجهٍ ما.

وكذلك أفعالُه كلُّها خيراتٌ محضة لا شرَّ فيها أصلاً، ولو فعل الشر سبحانه لاشْتُقَّ له منه اسم ولم تكن أسماؤه كلُّها حسنى، ولعاد إليه منه حكم، تعالى وتقدَّس عن ذلك، وما يفعلُه من العدل (ق/١٧٣ب) بعباده وعقوبة (ظ/١٣١ب) من يستحقُّ العقوبةَ منهم هو خيرٌ محض، إذ هو محضُ العدل والحكمة، وإنما يكون شرًّا بالنسبة إليهم، فالشَّرُّ وقع في تعلُّقه بهم وقيامه بهم[1]، لا في فعله القائم به تعالى، ونحنُ لا نُنكرُ أن الشَّرَّ يكونُ في مفعولاته المنفصلة، فإنه خالقُ الخيرِ والشَّرِّ.

ولكن هنا أمرانِ ينبغي أن يكونا منك على بالٍ.

أحدهما: أن ما هو شرٌّ أو متضمِّنٌ للشر فإنه لا يكونُ إلا مفعولاً منفصلاً، لا يكونُ وصفًا له، ولا فعلاً من أفعاله.

الثاني: أن كونه شرًّا هو أمر نسبيٌّ إضافيٌّ، فهو خيرٌ من جهة تعلُّق فعل الرَّبِّ وتكوينه به، وشرٌّ من جهة نسبته إلى من هو شر في حقه، فله وجهان، هو من أحدهما خيرٌ، وهو الوجه الذي نُسِبَ منه إلى الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ خلقًا وتكوينًا ومشيئة، لما فيه من الحكمة البالغة التي استأثر بعلمها، وأطْلَعَ من شاء من خلقه على ما شاء منها، وأكثرُ الناس تضيقُ عقولُهم عن مبادىء معرفتها، فضلاً عن حقيقتها، فيكفيهم الإيمانُ المجمل بأن الله ـ سبحانه ـ هو الغنيُّ

---

(١) (ق): «وقيامهم به».

الحميدُ، وفاعل الشر لا يفعله إلا لحاجته المنافية لغناه أو لنقصه وعيبه المنافي لحمده، فيستحيلُ صدورُ الشَّرِّ من الغني الحميد فعلاً، وإن كان هو الخالقَ للخير والشَّرِّ، فقد عرفتَ أن كونه شرًّا هو أمرٌ إضافيٌّ، وهو في نفسه خير من جهة نسبته إلى خالقه ومبدعه.

فلا تغفلْ عن هذا الموضع، فإنه يفتحُ لك بابًا عظيمًا من معرفة الرَّبِّ ومحبته، ويزيل عنك شُبُهَات حارتْ فيها عقولُ أكثر الفضلاء. وقد بسطت هذا في كتاب «التحفة المكية»، وكتاب «الفتح القدسي»[1]. وغيرهما.

وإذا أشكل عليك هذا فأنا أُوضِّحه لك بأمثلة:

أحدُها: أن السَّارقَ إذا قُطِعَتْ يَدُهُ فَقَطْعُها شرٌّ بالنسبة إليه، وخيرٌ محض بالنسبة إلى عموم الناس، لما فيه من حفظ أموالهم ودفع الضَّرر عنهم، وخيرٌ بالنسبة إلى مُتَوَلِّي القطع أمرًا وحكمًا؛ لما في ذلك من الإحسان إلى عبيده عمومًا بإتلاف هذا العضو المؤذي لهم المضرِّ بهم، فهو محمودٌ على حكمه بذلك، وأمرِه به، مشكورٌ عليه، يستحقُّ عليه الحمدَ من عباده والثَّناء عليه والمحبَّة.

وكذلك الحكم بقتل من يصولُ عليهم في دمائهم وحُرُماتهم، وجَلْد من يصولُ عليهم في أعراضهم، فإذا كان هذا عقوبةَ من يصولُ عليهم في دنياهم فكيف عقوبةُ من يصولُ عليهم في[2] أديانهم ويحولُ بينهم وبين الهدى الذي بعث الله به (ق/ ١٧٤أ) [[3] رسلَهُ، وجعل

---

(١) تقدم الكلام عليهما.

(٢) (ظ و د): «على أديانهم».

(٣) سقطت (الورقة ١٧٤) من (ق) وهي من قوله: «رسله...» إلى قوله: «فما أحوج القلوب» ص/ ٧٢٤.

سعادةَ العباد في معاشهم ومعادهم منوطةً به؟!.

أفليس في عقوبة هذا الصَّائل خيرٌ محضٌ وحكمةٌ وعدلٌ وإحسان إلى العبيد؟! وهي شرٌّ بالنسبة إلى الصائل الباغي، فالشرُّ ما قام به من تلك العقوبة، وأما ما نُسِبَ إلى الربِّ منها من المشيئة والإرادة والفعل فهو عينُ الخير والحكمة، فلا يغْلُظْ حجابُك عن فهم هذا النبأ العظيم، والسِّرّ الذي يُطْلعكَ على مسألة القَدَر، ويفتحُ لك الطريقَ إلى الله ومعرفة حكمته ورحمته وإحسانه إلى خلقه، وأنه سبحانه كما أنه البَرُّ الرحيم الودودُ المحسنُ، فهو الحكيم الملك العدل، فلا تناقض حكمتُهُ رحمتَهُ، بل يضعُ رحمتَهُ وبِرَّهُ وإحسانَهُ موضِعَهُ، ويضعُ عقوبَتَهُ وعدلَه وانتقامَه وبأسَه موضعَه، وكلاهما مقتضى عِزَّتِهِ وحكمته وهو العزيز الحكيم، فلا يليقُ بحكمته أن يضعَ رضاه ورحمته موضعَ العقوبة والغضب، ولا يضعُ غضبَه وعقوبتَه موضع رضاه ورحمته، ولا يلتفتُ إلى قول من غَلُظ حجابُه عن الله تعالى: إن الأمرين بالنسبة إليه على حدٍّ سواء، ولا فرْقَ أصلاً، وإنما هو محض المشيئة بلا سبب ولا حكمة.

وتأمل القرآن من أوله إلى آخره، كيف تجدُه كفيلاً بالرَّدِّ على هذه المقالة، وإنكارها (ظ/١٣٢أ) أشدَّ الإنكار، وتنزيه نفسه عنها، كقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٦﴾ [القلم: ٣٥ - ٣٦] وقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝٢١﴾ [الجاثية: ٢١] وقوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ۝٢٨﴾ [ص: ٢٨] فأنكر سبحانه على من

ظن هذا الظن ونزَّه نفسه عنه، فدل على أنه مستقرٌّ في الفِطَر والعقول السليمة: أن هذا لا يكون ولا يليق بحكمته وعِزَّته وإلاهيته، لا إلـٰه إلا هو، تعالى عما يقولُ الجاهلون علوًّا كبيرًا.

وقد فطرَ اللهُ عقولَ عباده على استقباح وضع العقوبة والانتقام في موضعِ الرحمة والإحسان، ومكافأة الصُّنع الجميل بمثله وزيادة، فإذا وضعَ العقوبة موضعَ ذلك استنكرته فِطَرُهُمْ وعقولُهم أشدَّ الاستنكار، واستهجنته أعظم الاستهجان، وكذلك وضعُ الإحسان والرحمة والإكرام في موضع العقوبة والانتقام، كما إذا جاء إلى من يسيءُ إلى العالَم بأنواع الإساءة في كلِّ شيءٍ من أموالهم وحريمهم ودمائهم، فأكرمَه غايَةَ الإكرام ورفعه وكرَّمه، فإن الفِطَر والعقول تأبى استحسانَ هذا، وتشهدُ على سَفَه من فعله.

هذه فطرةُ الله التي فَطَر الناسَ عليها، فما للعقول والفِطَر لا تشهدُ حكمتَه البالغة وعزته وعدله في وضع عقوبته في أَوْلى المحالّ بها وأحقِّها بالعقوبة؟ وأنها لو أوليت النِّعَمَ لم تحسنْ بها ولم تَلِقْ، ولظهرت مناقضةُ الحكمة، كما قال الشاعر:

نِعْمَـــةُ اللهِ لا تُعَـــابُ ولَكِـــنْ   ربَّمـا استُقْبِحَـتْ علـى أَقْـوامِ

فهـٰكذا نعمُ الله لا تليقُ ولا تَحْسُنُ ولا تجمُلُ بأعدائه الصَّادِّين عن سبيله، السَّاعين في خلاف مرضاته، الذين يَرْضَوْنَ إذا غضب، ويغضبُون إذا رَضِيَ، ويعطِّلون ما حكم به، ويَسْعَوْن في أن تكون الدعوةُ لغيره، والحكمُ لغيره، والطاعةُ لغيره، فهم مضادُّون في كلِّ ما يُريدُ، يحبُّون ما يُبغِضُه ويدعون إليه، ويُبغضون ما يُحِبُّه وينفرون عنه، ويوالون أعداءَهُ وأبغضَ الخلق إليه، ويظاهرونهم عليه وعلى

رسوله، كما قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِۦ ظَهِيرًا ۝٥٥﴾ [الفرقان: ٥٥] وقال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ﴾ [الكهف: ٥٠].

فتأمل ما تحتَ هذا الخطابِ الذي يسلبُ الأرواحَ حلاوةً وعقابًا[١] وجلالة وتهديدًا، كيف صدّره بإخبارنا أنه أمر إبليسَ بالسجود لأبينا، فأبى ذلك، فطرده ولعنه وعاداه من أجلِ إبائه عن السجود لأبينا، ثم أنتم توالونه من دوني وقد لعنتُهُ وطردتُه؛ إذ[٢] لم يسجدْ لأبيكم، وجعلته عدوًّا لكم ولأبيكم فواليتموه وتركتموني، أفَلَيْس هذا من أعظم الغَبْن وأشدِّ الحسرة عليكم؟ ويوم القيامة يقول تعالى: أليس عدلاً مني أن أوَلِّيَ كلَّ رجل منكم ما كان يَتوَلَّى في دار الدنيا، فليعْلَمَنَّ أولياءُ الشيطانِ كيف حالهم يوم القيامة إذا ذهبوا مع أوليائِهم وبقي أولياءُ الرحمن لم يذهبوا مع أحد فيتجلَّى لهم، ويقول: **«أَلاَ تَذْهَبُونَ حَيْثُ ذَهَبَ النَّاسُ؟ فَيَقُولُونَ: فَارَقْنَا النَّاسَ أَحْوَجَ ما كُنَّا إِلَيْهِمْ، وإِنَّما نَنْتَظِرُ رَبَّنَا الّذِي كُنَّا نَتَوَلاَّهُ وَنَعْبُدُهُ فَيَقُولُ: هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ عَلامَةٌ تَعْرِفُونَهُ بِها؟ فَيَقُولُونَ: نَعَم إِنَّهُ لا مِثْلَ لَهُ، فَيَتَجلَّى لَهُمْ وَيَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ فَيَخِرُّون لَهُ سُجَّدًا»**[٣].

فيا قرَّةَ عيون أوليائه بتلك الموالاة، ويا فَرَحَهُمْ إذا ذهب الناس مع أوليائهم وبقُوا مع مولاهم الحق، فسيعلمُ المشركونَ به الصَّادُّون عن سبيله أنهم ما كانوا أولياءَهُ، إنْ أولياءُهُ إلا المُتَّقُون، ولكن أكثرهم لا يعلمون.

---

(١) كذا، ولعلها: عتابًا.

(٢) (ظ و د): «إن».

(٣) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري رقم (٧٤٣٩)، ومسلم رقم (١٨٣) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ بنحوه.

ولا تستطِلْ هذا البَسْطَ، فما أحوجَ القلوب] (ق/١٧٥أ) إلى معرفته وتعقُّله، ونزولها منه منازلَها في الدنيا لتنزل في جوار ربها في الآخرة مع الذين أنعم الله تعالى عليهم من النَّبيِّن والصِّدِّيقين، والشهداء والصالحين، وحَسُنَ أولئك رفيقًا.

فصل

إذا عُرِفَ هذا عُرِف معنى قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «**لَبَّيْكَ وسَعْدَيْكَ والخَيْرُ في يَدَيْكَ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ**»[1]، وأنَّ معناه أجلُّ وأعظم من قول من قال: «والشَّرُّ لا يُتَقَرَّبُ به إليك»، وقول من قال: «والشرُّ لا يصعَدُ إليكَ» وأن هذا الذي قالوه إنما يتضمَّن تنزيهَه عن صعود الشرِّ إليه والتقرب به إليه، لا يتضمَّن تنزيهَهُ في ذاته وصفاته وأفعاله عن الشَّرِّ، بخلاف لفظ المعصوم الصادق المصدَّق[2]، فإنه يتضمَّنُ تنزيهَه في ذاته تبارك وتعالى عن نسبة الشَّرِّ إليه بوجهٍ ما، لا في صفاتِه، ولا في أفعالِه، ولا في أسمائه، وإن دخل في مخلوقاته، كقوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [الفلق: ١ ـ ٢].

وتأملْ طريقَة القرآن في إضافة الشَّرِّ تارة إلى سببه ومن قام به، كقوله: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٢٥٤﴾ [البقرة: ٢٥٤] وقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ۝١٠٨﴾ [المائدة: ١٠٨]، وقوله: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [النساء: ١٦٠]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٦] وقوله: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا۟ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٧٦﴾ [الزخرف: ٧٦]، وهو في القرآن أكثر من أن يذكر هٰهنا عشر معشارِه، وإنما المقصودُ التمثيلُ.

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٧٧١) من حديث علي ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) (ق): «المصدوق».

وتارة بحَذْف فاعله كقوله تعالى حكاية عن مؤمني الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴿١٠﴾﴾ [الجن: ١٠] فحذفوا فاعل الشر ومريده وصرَّحوا بمريد الرشد.

ونظيره في الفاتحة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾ [الفاتحة: ٧]، فذكر النعمة مضافة إليه سبحانه، والضلال منسوبًا إلى من قام به، والغضب محذوفًا فاعله. ومثله قول الخَضِر في السفينة: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩] وفي الغلامين: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [الكهف: ٨٢].

ومثله قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧] فنسب هذا التَّزيينَ المحبوبَ إليه، وقال: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ﴾ [آل عمران: ١٤] فحذف الفاعلَ المُزَيِّن.

ومثله قول الخليل ﷺ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾ وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿٨٢﴾﴾ [الشعراء: ٧٨ ـ ٨٢] فنسب (ق/١٧٥ب) إلى ربِّه كل كمال من هذه الأفعال، ونسبَ إلى نفسه النقصَ منها، وهو المرضُ والخطيئةُ.

وهذا كثير في القرآن الكريم، ذكرنا منه أمثلةً كثيرةً في كتاب «الفوائد المكية»، وبيّنا هناك السِّرَّ في مجيء: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [البقرة: ١٢١] ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [البقرة: ١٠١] والفرق بين الموضعين، وأنه حيث ذكر الفاعل كان من آتاه الكتاب واقعًا في سياق المدح،

وحيثُ حذَفَه كان من أوتيه واقعًا في سياق الذَّمِّ أو منقسمًا، وذلك من أسرار القرآن الكريم.

ومثله: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [فاطر: ٣٢]، وقال: ﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴿١٤﴾ ﴾ [الشورى: ١٤] وقوله: ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ ﴾ [الأعراف: ١٦٩] فهذا خلف سوءٍ[١]، وبالجملة فالذي يضافُ إلى الله تعالى كلُّه خيرٌ وحكمة ومصلحة وعدل، والشرُّ ليس إليه.

فصل

وقد دخل في قوله تعالى: ﴿ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ ﴾ الاستعاذة من كلِّ شر في أي مخلوق قام به الشر من حيوان أو غيره، إنسيًّا كان أو جنيًّا، أو هامَّةً أو دابَّةً، أو ريحًا أو صاعقةً، أو أيَّ نوع كان من أنواع البلاء.

فإن قلت: فهل في (ما) هٰهنا عموم؟

قلت: فيها عمومٌ تقييديٌّ وصفيٌّ لا عمومٌ إطلاقيٌّ، والمعنى: من شرِّ كلِّ مخلوق فيه شرٌّ، فعمومها من هذا الوجه، وليس المرادُ الاستعاذة من شرِّ كلِّ ما خلقه الله تعالى، فإن الجنةَ وما فيها ليس فيها شرٌّ، وكذلك الملائكةُ والأنبياءُ فإنهم (ظ/١٣٣أ) خيرٌ محضٌ، والخير كلُّه حصل على أيديهم، فالاستعاذة من ﴿ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ ﴾ تعمُّ شرَّ كلِّ مخلوق فيه شرٌّ، وكل شرٍّ في الدنيا والآخرة، وشر شياطين الإنس والجن، وشر السباع والهوامِّ، وشر النار والهواء، وغير ذلك.

---

(١) «فهذا خلف سوءٍ» من (ق).

وفي «الصحيح» عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَنْ نَزَلَ مَنْزِلاً فَقَالَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ ما خَلَقَ لم يَضُرَّهُ شَيْءٌ حَتَّى يَرْتَحِلَ مِنْهُ**» رواه مسلم(١).

روى أبو داود في «سننه»(٢) عن عبدالله بن عمر قال: كان رسول الله ﷺ إذا سافر فأقبل الليل قال: «**يا أَرْضُ رَبِّي وَرَبُّكِ اللهُ، أَعُوذُ باللهِ مِنْ شَرِّكِ وَشَرِّ ما فِيكِ وَشَرِّ ما خُلِقَ فِيكِ وَشَرِّ ما يَدِبُّ عَلَيْكِ، أَعُوذُ بِاللهِ مِنْ أَسَدٍ وأَسْوَد، ومِنْ الحَيَّةِ والعَقْرَبِ، ومِنْ سَاكِنِ البَلَدِ، ومِنْ وَالِدٍ وَمَا وَلَدَ**»(٣).

وفي الحديث الآخر: «**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ الّتِي لا يُجَاوِزُها بَرٌّ ولا فَاجِرٌ، مِنْ شَرِّ ما خَلَق وذَرَأَ وبَرَأَ، وَمِنْ شَرِّ ما يَنزِلُ مِنَ السَّماءِ وَمَا يَعْرُجُ فيها، ومِنْ شَرِّ مَا ذَرَأَ في الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْها، وَمِنْ شَرِّ فِتَنِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ، وَمِنْ شَرِّ كُلِّ طَارِقٍ إلاَّ طارقًا يَطْرُق بخيرٍ يا رَحْمٰنُ**»(٤).

فصل

الشر الثاني: شر الغاسق إذا وقب (ق/١٧٦أ) فهذا خاصٌّ بعد

---

(١) رقم (٢٧٠٨) من حديث خولة بنت حكيم السُّلَميّة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) رقم (٢٦٠٣).

(٣) وأخرجه أحمد: (١٠/٣٠١ رقم ٦١٦١)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (٥٦٣)، وابن خزيمة رقم (٢٥٧٢)، والحاكم: (٢/١٠٠) وغيرهم.
والحديث صححه ابن خزيمة والحاكم؛ لكن فيه الزبير بن الوليد لم يوثقه معتبر، وقد تفرَّد بهذا الحديث.

(٤) أخرجه أحمد: (٢٤/٢٠٠ رقم ١٥٤٦٠)، وأبو يعلى رقم (٦٨٤٤) وغيرهم من طرقٍ عن جعفر بن سليمان الضبعي عن أبي التيَّاح عن عبدالرحمن بن خنبش التميمي بنحوه.
وقد تفرّد به جعفر، وهو ممن ينفرد بالمناكير.

عام، وقد قال أكثرُ المفسرين: إنه الليل. قال عبدالله بن عباس: الليلُ إذا أقبلَ بظلمته من الشَّرق، ودخل في كلِّ شيء وأظلمَ[1]، والغَسَقُ: الظُّلْمَةُ. يقال: غَسَقَ اللَّيْلُ، وأغْسَقَ: إذا أظلم، ومنه قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

وكذلك قال الحسنُ ومجاهد: الغاسق إذا وقب: الليل إذا أقبل ودخل، والوُقوب: الدخولُ، وهو دخولُ اللَّيل بغروب الشمس، وقال مقاتل: يعني ظُلْمَةَ اللَّيل إذا دخل سوادُه في ضوء النهار. وفي تسمية الليل غاسِقًا قولٌ آخرُ: إنه من البَرْد، والليل أبردُ من النهار، والغَسَق: البَرْدُ، وعليه حَمَل ابن عباس قوله تعالى: ﴿هَٰذَا فَلۡيَذُوقُوهُ حَمِيمٞ وَغَسَّاقٞ ۝٥٧﴾ [ص: ٥٧] وقوله: ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرۡدٗا وَلَا شَرَابًا ۝٢٤ إِلَّا حَمِيمٗا وَغَسَّاقٗا ۝٢٥﴾ [النبأ: ٢٤ ـ ٢٥] قال: هو الزمهريرُ يحرقُهم ببرده كما تحرقهم النار بحرها. وكذلك قال مجاهد ومقاتل: هو الذي انتهى بَرْدُهُ[2].

ولا تنافيَ بين القولين: فإن الليلَ باردٌ مظلم، فمن ذكر بردَهُ فقط أو ظلمته فقط، اقتصرَ على أحد وصفيه، والظلمةُ في الآية أنسبُ لمكان الاستعاذة، فإن الشَّرَّ الذي ينشأ بسبب[3] الظلمةَ أوْلى بالاستعاذة من البَرْد الذي في الليل، ولهذا استعاذ بربِّ الفلق الذي هو الصبْحُ والنور، من شرِّ الغاسق الذي هو الظُّلمة، فناسبَ الوصفُ المستعاذ به للمعنى المطلوب بالاستعاذة، كما سنزيدُه تقريرًا عن قريب إن شاء الله.

---

(١) انظر: «تفسير الطبري»: (١٢/٧٤٨ ـ ٧٤٩).

(٢) انظر «تفسير الطبري»: (١٠/٥٩٩)، و«الدر المنثور»: (٥/٥٩٤) آية (صٓ)، و«الطبري»: (١٢/٤٠٧)، و«الدر»: (٦/٥٠٣) آية (النبأ).

(٣) (ظ و د): «يناسب».

فإن قيل: فما تقولونَ فيما رواه التِّرمذي[1] من حديث ابن أبي ذئب، عن الحارث بن عبدالرحمن، عن أبي سَلَمَةَ، عن عائشة قالت: «أخذَ النبي ﷺ بيدي فنظر إلى القمر فقال: «**يا عَائِشَةُ اسْتَعِيذِي بِاللهِ مِنْ شَرِّ هَذا، فَإِنَّ هَذا هُوَ الغَاسِقُ إِذَا وَقَبَ**»[2]. قال التِّرْمِذِيُّ: «هذا حديث حسن صحيح»، وهذا أولى من كلِّ تفسير فيتعيَّنُ المصيرُ إليه؟.

قيل: هذا التفسيرُ حقٌّ، ولا يناقضُ التفسيرَ الأوَّلَ بل يوافقُهُ ويشهدُ بصحَّتِهِ، فإنَّ الله تعالى قال: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢] فالقمر هو آيةُ الليلِ وسلطانُه، فهو أيضًا: غاسقٌ إذا وَقَبَ، كما أن اللَّيلَ غاسِقٌ إذا وقب، والنبيُّ ﷺ أخبر عن القمر بأنه غاسق إذا وقب، وهذا خبر صدق، وهو أصدقُ الخبر، ولم ينفِ عن اللَّيل اسمَ الغاسق إذا وَقَبَ، وتخصيص النبي ﷺ له بالذِّكر لا ينفي (ق/١٧٦ب) شمولَ الاسم لغيره.

ونظير هذا قوله في المسجد الذي أُسِّس على التَّقْوى، وقد سُئِل عنه (ظ/١٣٣ب) فقال: «**هُوَ مَسْجِدِي هذا**»[3] ومعلومٌ أن هذا لا ينفي كونَ مسجدِ قُباءٍ مؤسَّسًا على التَّقْوى، [بل ثبت أن مسجده أحق بالدخول في هذا الاسم، وأنه أحق بأن يكون مؤسسًا على التقوى][4] من ذاك.

---

(١) (ق): «في جامعه».

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٣٣٦٦)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (٣٠٥)، وأحمد (٦/ ٦١ ومواضع أخرى)، والحاكم (٢/ ٥٤٠) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

والحديث قال فيه الترمذي «حسن صحيح»، وصححه الحاكم، وحسنه الحافظ في «الفتح»: (٨/ ٦١٣).

(٣) أخرجه مسلم رقم (١٣٩٨) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) ما بين المعكوفين من (ق).

ونظيره أيضًا: قوله في عَلِيٍّ وفاطمة والحسن والحسين ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ: «**اللَّهُمَّ هؤلاءِ أَهْلُ بيْتي**»[1]، فإن هذا لا ينفي دخول غيرهم من أهل بيته في لفظ أهل البيت، ولكن هؤلاء أحق من دخل في لفظ أهل بيته.

ونظير هذا قوله: «**لَيْسَ المِسْكِينُ بِهذا الطَّوَّافِ الَّذِي تَرُدُّهُ اللُّقْمَةُ واللُّقْمَتَانِ، وَالتَّمْرَةُ والتَّمْرَتَانِ، وَلكِنَّ المِسْكِينَ الّذِي لا يَسْأَلُ النَّاسَ شَيْئًا، وَلا يُفْطَنُ لهُ فَيُتَصَدَّقَ عَلَيْهِ**»[2] وهذا لا ينفي اسم المسْكَنة عن الطوّاف، بل ينفي اختصاصَ الاسم به، ويبيِّن أن تناولَ المسكين لغير السَّائل أولى من تناوله له.

ونظيرُ هذا قوله: «**لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ، وَلَكِنّ الشَّدِيدَ الّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الغَضَبِ**»[3] فإنه لا يقتضي نفي الاسم عن الذي يصرعُ الرجالَ، ولكن يقتضي أن ثبوتَه للذي يملكُ نفسَه عند الغضب أولى، ونظيره [الغَسَقُ][4] والوُقُوبُ وأمثالُ ذلك، فكذلك قوله في

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٨/ ١٩٥ رقم ١٦٩٨٨)، وابن حبان «الإحسان»: (١٥/ ٤٣٢)، والحاكم: (٢/ ٤١٦)، والبيهقي: (٢/ ١٥٢)، وغيرهم من حديث واثلة بن الأسقع ـ رضي الله عنه ـ.
والحديث صححه ابن حبان والبيهقي، وصححه الحاكم على شرط مسلم.
وللحديث شاهد من حديث أم سلمة أخرجه أحمد: (٦/ ٢٩٢)، والحاكم: (٢/ ٤١٦).

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٤٧٦)، ومسلم رقم (١٠٣٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٦١١٤)، ومسلم رقم (٢٦٠٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) في الأصول: «المغلس» والمثبت من «المنيرية».

القمر: «**هَذا هُوَ الغَاسِقُ إذا وَقَبَ**»، لا ينفي أن يكونَ الليلُ غاسقًا، بل كلاهما غَاسِقٌ، [والنبي ﷺ أشار إلى آية الليل وسلطانه والمفسرون ذكروا الليلَ نفسَه، والله أعلم][1].

فإن قيل: فما تقولون في القول الذي ذهب إليه بعضُهم أن المرادَ به القمرُ إذا خَسَف واسوَدَّ؟ وقوله: «وقب» أي: دَخَل في الخُسوف أو غاب خاسفًا؟[2].

قيل: هذا القولُ ضعيفٌ، ولا نعلمُ به سَلَفًا، والنَّبيُّ ﷺ لمَّا أشار إلى القمر وقال: «**هذا الغاسِقُ إذا وَقَبَ**» لم يكن خاسفًا إذ ذاك، وإنما كان وهو مستنيرٌ، ولو كان خاسفًا لذكرته عائشة، وإنما قالت: نظر إلى القمر وقال: «**هذا هو الغاسِقُ**»[3]، ولو كان خاسفًا لم يصِحَّ أن يحذفَ ذلك الوصف منه، فإنَّ ما أُطْلِق عليه اسم الغاسق باعتبار صفةٍ لا يجوزُ أن يطلقَ عليه بدونها لما فيه من التلبيس.

وأيضًا: فإن اللغة لا تساعد على هذا، فلا نعلمُ أحدًا قال: الغاسقُ هو القمرُ في حال خسوفه. وأيضًا: فإن الوُقُوب لا يقولُ أحدٌ من أهل اللغة: إنه الخسوفُ، وإنما هو الدُّخول من قولهم: «وَقَبَتِ العَيْنُ» إذا غارت. و«رَكِيَّةٌ وَقْبَاءُ»: غارَ ماؤُها فدخل في أعماق التُّراب.

ومنه (ق/١٧٧أ) الوَقْبُ: للثُّقْبِ الذي يدخلُ فيه المِحْوَرُ، وتقول العربُ: وَقَبَ يَقِبُ وقوبًا: إذا دَخَلَ.

فإن قيل: فما تقولون في القول الذي ذهبَ إليه بعضُهم: أن

---

(١) الزيادة بين المعكوفات من (ق).

(٢) (ق) زيادة: «مظلمًا».

(٣) تقدم قريبًا.

الغاسق هو الثُّرَيَّا إذا سقطت، فإن الأسقامَ تكثرُ عند سقوطها وغروبها وترتفِعُ عند طلوعها؟.

قيل: إن أراد صاحبُ هذا القول اختصاصَ الغاسق بالنجم إذا غَرَبَ فباطلٌ، وإن أراد أن اسم الغاسق يتناول ذلك بوجهٍ ما، فهذا يحتملُ أن يدلَّ اللفظُ عليه بفحواه ومقصوده وتنبيهه، وأما أن يختصَّ اللفظُ به فباطل.

فصل

والسبب الذي لأجله أمر الله بالاستعاذة من شر الليل، وشر القمر إذا وقب هو: أن الليل إذا أقبلَ فهو محلُّ سلطان الأرواح الشِّرِّيرة الخبيثة وفيه تنتشر الشياطين، وفي «الصحيح» أن النبي ﷺ أخبر أن الشمس إذا غربت انتشرت الشياطين ولهذا قال: «**فَاكْفِتُوا صِبْيَانَكُمْ واحْبِسُوا مَوَاشِيَكُمْ حَتّى تَذْهَبَ فَحْمَةُ العِشَاءِ**»[1].

وفي حديث آخر: «**فَإِنَّ اللهَ يَبُثُّ مِنْ خَلْقِهِ مَا يَشَاءُ**»[2]، والليلُ هو محلُّ الظلام، وفيه تتسلَّطُ شياطينُ الإنس والجن ما لا تتسلَّطُ بالنهار، فإن النهار نورٌ، والشياطين إنما سلطانهم في الظلمات والمواضع المظلمة والمظالم وعلى أهل الظلمة.

وروي أن سائلاً سأل مُسَيْلَمَةَ: كيف يأتيك الذي يأتيكَ؟ فقال: في

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٢٨٠ و٣٣١٦ وغيرها)، ومسلم رقم (٢٠١٢ و٢٠١٣) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ بنحوه.

وقوله في الحديث: «فاكفتوا» قال الحافظ: «بهمزةِ وصلٍ وكسر الفاء ويجوز ضمها، بعدها مثنّاة، أي: ضمُّوهم إليكم» اهـ من «فتح الباري»: (٦/ ٤١٠).

(٢) أخرجه أحمد: (٢٢/ ١٨٨ رقم ١٤٢٨٣)، وأبو داود رقم (٥١٠٤) وغيرهما من حديث جابرٍ أيضًا.

ظلماءَ حِنْدِس، وسأل النبي ﷺ: كيف يأتيك؟ فقال: «**في مثْلِ ضوْءِ النَّهارِ**»[1]، فاستدلَّ بهذا على (ظ/١٣٤أ) نُبُوَّته، وأنَّ الذي يأتيه مَلَكٌ من عند الله، وأن الذي يأتي مُسَيْلَمَةَ شيطانٌ، ولهذا كان سلطانُ السحرِ وعِظَم تأثيره إنما هو باللَّيل دون النهار، فالسِّحْرُ اللَّيْلِيُّ عندَهم هو السِّحْرُ القويُّ التأثيرُ، ولهذا كانت القلوبُ المظلمةُ هي محالَّ الشياطينِ وبيوتَهم ومأواهم، والشياطينُ تجولُ فيها وتتحكَّمُ كما يتحكَّمُ ساكنُ البيت فيه، وكلما كان القلبُ أظلمَ كان للشيطانِ أطوَعَ، وهو فيه أثبَتُ وأمكنُ.

فصل

ومن هٰهنا تعلم السِّرَّ في الاستعاذة بربِّ الفلق في هذا الموضع، فإن الفلقَ الصُّبْحُ الذي هو مبدأُ ظهور النور، وهو الذي يطردُ جيشَ الظلام وعَسْكر المفسدين في الليل، فيأوي كلُّ خبيث وكلُّ مفسدٍ وكلُّ لصٍّ وكلُّ قاطع طريق إلى سَرَبٍ أو كِنٍّ أو غارٍ، وتأوي الهوامُّ إلى جِحَرتها[2]، والشياطين التي انتشرت بالليل إلى أمكنَتِها ومحالِّها.

فأمر الله تعالى عباده أن يستعيذوا برَبِّ النور الذي (ق/١٧٧ب) يقهَرُ الظُّلْمَة ويُزيلها ويقهرُ عسكرَها وجيشَها، ولهذا يخبر سبحانه في

---

(١) لم أجده، لكن أخرج أحمد: (١/ ٣١٢)، والطبراني بنحوه ـ كما في المجمع: ٨/ ٢٥٨ ـ عن ابن عباس، وابن سعد في «الطبقات»: (١/ ١٩٥) عن عروة مرسلاً بسندٍ صحيح في حديث بدء الوحي أن النبي ﷺ قال لخديجة: «إني أرى ضوءًا وأسمع صوتًا...».
قال الهيثمي عن سند أحمد: «ورجاله رجال الصحيح».

(٢) (ظ ود): «أجحرتها»، والمثبت من (ق) وهو جمع «جُحْر» ويجمع على: «جِحَرة وأجحار» انظر «اللسان»: (٤/ ١١٧).

كلِّ كتاب(١) أنه يخرجُ عبادَهُ من الظُّلماتِ إلى النُّور، ويدَعُ الكفارَ في ظُلُمات كفرهم، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وقال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢] وقال في أعمال الكفار: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾﴾ [النور: ٤٠].

وقد قال قبل ذلك في صفات أهل الإيمان ونورهم: ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ﴾ [النور: ٣٥].

فالإيمان كلُّه نور، ومآله إلى نور، ومستقرُّه في القلب المضيء المستنير، والمقترن بأهله الأرواح المستنيرة المضيئة المشرقة، والكفر والشرك كله ظلمة، ومآله إلى الظلمات، ومستقره في القلوب المظلمة، والمقترن بها الأرواح المظلمة.

فتأملْ الاستعاذة بربِّ الفلق من شرِّ الظُّلْمة ومن شرِّ ما يحدثُ فيها، وَنَزِّلْ هذا المعنى على الواقع تشهدْ به: أن القرآن بل هاتانِ السورتانِ من أعظم أعلام النبوة وبراهين صِدْق رسالة محمد ﷺ ومضادَّةِ ما جاء به الشَّياطينُ من كل وجه، وأن ما جاء به ما تنزلت به الشياطين، وما ينبغي لهم، وما يستطيعون، فما فعلوه، ولا يليقُ

---

(١) «في كل كتاب» ليست في (ق).

بهم، ولا يتأتَّى منهم، ولا يقدرونَ عليه.

وفي هذا أبْيَنُ جوابٍ وأشفاه لما يوردهُ أعداءُ الرسول عليه من الأسئلة الباطلة، التي قصَّرَ المُتكلِّمون غايةَ التقصير في دفعها، وما شَفَوا في جوابها، وإنما اللهُ سبحانه هو الذي شَفَى وكفى في جوابها فلم يُحْوِجْنا إلى متكلِّمٍ ولا أصوليٍّ ولا نَظَّار، فله الحمد والمنة لا نحصي ثناءً عليه.

فصل

واعلم أن الخَلْقَ كُلَّهُ فَلَقٌ، وذلك أن «فَلَقًا» فَعَلٌ بمعنى: مفعول، كَقَبَض وسَلَب وقَنَص، بمعنى: مَقْبُوض ومُسْتَلَب ومُقْتَنَص[1]، واللهُ عز وجل فالقُ الإصباح، (ق/١٧٨أ) وفالقُ الحب والنوى، وفالق الأرض عن النبات، والجبال عن العيون، والسَّحاب عن المطر، والأرحام عن الأجِنَّة، والظلام عن الإصباح، ويسمى الصبحُ المتصدِّعُ عن الظلمة: فَلَقًا وفَرَقًا، يقال: (ظ/١٣٤ب) أبينُ[2] من فَرَقِ الصُّبح وفَلَقِهِ.

وكما أن في خَلْقه فَلَقًا وفَرَقًا، فكذلك أمره كلُّه فرْقانٌ، يفرِّقُ به بين الحقِّ والباطل، فيفرق ظلام الباطل بالحق، كما يفلق ظلامَ الليل بالإصباح، ولهذا سمى كتابه: «الفرقان»، ونصرَه: «فرقانًا»، لتضمُّنه الفرق بين أوليائه وأعدائه، ومنه فَلْقُه البحرَ لموسى وسماه: فلقًا وفرقًا[3].

فظهرت حكمةُ الاستعاذة بربِّ الفلق في هذه المواضع، وظهر

---

(١) في «المنيرية»: «ومسلوب ومقنوص».

(٢) (ظ و د): «هو أبيض».

(٣) من (ق).

بهذا إعجازُ القرآن وعَظَمَتُه وجلالته، وأن العِبَاد لا يَقْدُرون قَدْره، وأنه: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢].

فصل

الشرُّ الثالث: شر النفاثات في العقد، وهذا الشَّرُّ هو شر السحر، فإن النَّفَّاثات في العُقَد هن: السواحِرُ اللاتي يعقدْنَ الخيوطَ، وينفثْنَ على كلِّ عقدة، حتى ينعقدَ ما يُرِدنَ من السِّحر، والنفث هو: النفخ مع رِيقٍ، وهو دونَ التَّفْل، وهو مرتبةٌ بينهما، والنفثُ: فعلُ الساحر، فإذا تكيَّفَتْ نفسُه بالخبث والشر الذي يريدهُ بالمسحور ويستعينُ عليه بالأرواح الخبيثة نفخَ[1] في تلك العُقَد نفخًا معه ريقٌ فيخرج من نَفْسِه الخبيثة نَفَسٌ ممازجٌ للشر والأذى، مقترنٌ بالرِّيق الممازج لذلك، وقد تَسَاعَدَ هو والرُّوح الشيطانية على أذى المسحور، فيقع فيه السِّحْرُ بإذن الله الكونيّ القَدَري لا الأمريّ الشرعي.

فإن قيل: فالسحرُ يكونُ من الذكور والإناث، فَلِمَ خصَّ الاستعاذةَ من الإناث دونَ الذكور؟.

قيل في جوابه: إن هذا خَرَج على السَّبب الواقع، وهو أن بنات لَبِيد بن أعصم سَحَرْنَ النبيَّ ﷺ. هذا جوابُ أبي عبيدة وغيره[2]، وليس هذا بسديد، فإن الذي سَحَرَ النبي ﷺ هو لَبِيدُ بنُ أعصَمَ كما جاء في «الصحيح».

والجوابُ المحقَّقُ: أنَّ النَّفَّاثات هنا هنَّ الأرواحُ والأنفس النفَّاثات لا النساءُ النَّفَّاثَاتُ، لأن تأثير السحر إنما هو من جهة الأنفس الخبيثة

---

(١) (ظ و د): «نفث».

(٢) انظر: «زاد المسير»: (٩/ ٢٧٥)، و«فتح القدير»: (٥/ ٥٢١).

والأرواح الشريرة، وسلطانُه إنما يظهرُ منها، فلهذا ذكرت النَّفَّاثَات هنا بلفظ التأنيث دون التذكير، والله أعلم.

ففي «الصحيح»[1] عن هشام بن عُرْوَةَ، عن أبيه، عن عائشة: «أن النبي ﷺ طُبَّ، حتى إنه لَيُخَيَّلُ إليه أنه صَنَع شيئًا وما صنعه، (ق/١٧٨ب) وأنه دعا ربَّه، ثم قال: «**أَشَعَرتِ أَنَّ الله قَدْ أَفْتَانِي فيما اسْتَفْتَيتُهُ فِيهِ**»، فقالت عائشة: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: «**جَاءَنِي رَجُلانِ فَجَلَسَ أَحَدُهُما عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيّ، فَقَالَ أَحَدُهُما لِصَاحِبِهِ: مَا وَجَعُ الرَّجُلِ؟ قالَ الآخَرُ: مَطْبُوبٌ، قالَ: مَنْ طَبَّهُ؟ قال: لَبِيدُ بنُ الأَعْصَم. قالَ لَهُ: فَبِمَاذا؟ قَال: في مُشْطٍ ومُشاطَةٍ وجُفِّ طَلْعة ذَكَرٍ، قال: فأَيْنَ هُوَ؟ قال: في ذَرْوَانَ بئرٍ في بَنِي زُرَيقٍ**». قالت عائشة رضي الله عنها: فأتاها رسول الله ﷺ ثم رجع إلى عائشة رضي الله عنها فقال: «**والله لكأَنَّ مَاءَها نُقَاعَةُ الحِنَّاءِ، ولَكَأَنَّ نَخْلَها رُؤُوسُ الشيَاطِينِ**»، قال: فقلت له: يا رسول الله هلا أخرجته؟ قال: «**أَمَّا أَنَا فَقَدْ شَفَانِي اللهُ وَكَرِهْتُ أَنْ أُثيرَ عَلَى النَّاسِ شَرًّا**» فأمَرَ بها فدُفِنَتْ.

قال البخاري: وقال الليث وسفيان بن عيينه، عن هشام: في مشط ومُشَاقة، ويقال: إن المُشاطة ما يخرجُ من الشعر إذا مُشِطَ، والمشاقة من مشاقة الكتّان.

قلت: هكذا في هذه الروايةُ إنه لم يُخرجه اكتفاء بمعافاة الله له وشفائه إياه، وقد روى البخاري[2] من حديث سفيانَ بن عُيَيْنَةَ قال:

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٢٦٨ و٥٧٦٣ وغيرها) ومسلم رقم (٢١٨٩) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) رقم (٥٧٦٥).

أول من حدثنا به ابنُ جُرَيْج يقول: حدثني آل عُرْوَة، عن عُرْوة فسألت هشامًا عنه، فحدثنا عن أبيه، عن عائشة: «كان رسول الله سُحِرَ حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهنَّ، قال سفيان: وهذا أشدُّ ما يكونُ من السِّحر إذا كان كذا، فقال: «**يَا عَائِشَةُ أَعَلِمْتِ أَنَّ اللهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيما اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ، أَتَانِي** (ظ/١٣٥أ) **رَجُلانِ فَقَعَدَ أَحَدُهُما عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ، فَقَال الّذِي عِنْدَ رَأْسِي لِلآخَرِ: مَا بَالُ الرَّجُلِ؟ قَالَ: مَطبُوبٌ قَالَ: وَمَنْ طَبَّهُ؟ قَال: لَبِيدُ بنُ الأَعْصَم رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ حَلِيفٌ لِيَهُودَ وَكَانَ مُنَافِقًا، قَالَ: وَفِيمَ؟ قَالَ: فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ قَالَ: وَأَيْنَ؟ قَال: فِي جُفِّ طَلْعة ذَكَرٍ تَحْتَ رَعُوفَةٍ فِي بِئْرِ ذَرْوَانَ**»، قال: فأتى البئر حتى استخرَجَهُ، فقال: «**هَذِهِ البِئْرُ الّتِي أُرِيتُها، وَكَأَنَّ مَاءَها نُقَاعَةُ الحِنَّاءِ وَكَأَنَّ نَخْلَها رُؤُوسُ الشَّياطِينِ، قَالَ: فاسْتُخْرِجَ، قَالَتْ: فَقُلْت: أَفَلاَ؟ أَيْ: تَنَشَّرْت، فقال: أَمَّا اللهُ فَقَدْ شَفَانِي وَأَكْرَهُ أَنْ أُثِيرَ عَلَى أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ شَرًّا**».

ففي هذا الحديث أنه استخرجه، وترجم البخاريُّ عليه: «بابٌ هل يُسْتخرج السحرُ؟».

وقال قتادة: قلت لسعيد بن المُسَيَّب: رجل به طِبٌّ ويؤخذُ عن امرأته، أيحلُّ عنه وينشرُ؟ قال: لا بأس به، إنما يريدون به الإصلاحَ، فأما ما ينفعُ الناسَ فلم (ق/١٧٩أ) يُنْهَ عنه[1].

فهـٰذان الحديثانِ قد يُظَنُّ في الظاهر تعارُضُهما، فإن حديث

---

(١) علّقه البخاري في «الصحيح ـ الفتح»: (١٠/ ٢٤٣) مجزومًا به، وقال الحافظ: «وصله أبو بكر الأثرم في «كتاب السنن، من طريق أبان العطار عن قتادة»، قال الحافظ في «تغليق التعليق»: (٥/ ٤٩): «وإسناده صحيح».

عيسى، عن هشام، عن أبيه الأوَّل فيه أنه لم يستخرجْه، وحديث ابن جُرَيْج، عن هشام فيه أنه استخرجه، ولا تَنافِيَ بينهما، فإنه استخرجه من البئرِ حتى رآه وعلمه، ثم دفنه بعد أن شُفِيَ.

وقول عائشة رضي الله عنها: هلا استخرجْتَهُ؟ أي: هلاَّ أخرجْتَهُ للناس حتى يَرَوْهُ ويعاينوه، فأخبرها بالمانع له من ذلك، وهو أنَّ المسلمين لم يكونوا لِيَسكتوا عن ذلك، فيقعُ الإنكارُ ويغضَبُ للساحر قومُهُ، فيحدث الشَّرُّ، وقد حصل المقصودُ بالشفاء والمعافاة فأمر بها فَدُفِنَتْ، ولم يستخرجها للناس، فالاستخراج الواقع غير الذي سألتْ عنه عائشة، والذي يدلُّ عليه أنه ﷺ إنما جاء إلى البئر ليستخرجَها منه، ولم يجيء إليه لينظرَ إليها ثم ينصرف، إذ لا غَرَضَ له في ذلك، والله أعلم[1].

وهذا الحديث ثابت عند أهل العلم بالحديث، متلقىً بالقبول بينهم، لا يختلفونَ في صحته، وقد اعْتاصَ على كثير من أهل الكلام وغيرهم، وأنكروه أشدَّ الإنكار، وقابلوه بالتكذيب، وصنّف بعضهم فيه مصنّفًا مفردًا حَمَل فيه على هشام، وكان غاية ما أحسن القول فيه، أن قال: «غَلِط واشتبه عليه الأمرُ، ولم يكنْ من هذا شيء»، قال: «لأن النبي ﷺ لا يجوزُ أن يُسْحَرَ فإن كونه مسحورًا تصديق لقول[2] الكفار: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ۝٤٧﴾ [الإسراء: ٤٧] قالوا: وهذا كما قال فرعون لموسى ـ عليه السلام ـ: ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا ۝١٠١﴾ [الإسراء: ١٠١]. وقال قوم صالح له: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ

---

(١) انظر الجمع بين الروايتين في «شرح ابن بطال»: (٩/ ٤٤٤ ـ ٤٤٥)، و«فتح الباري»: (١٠/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦).

(٢) (ظ و د): «لأمر».

ٱلْمُسَحَّرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الشعراء: ١٥٣]، وقال قوم شعيب له: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلْمُسَحَّرِينَ ﴿١٨٥﴾﴾، قالوا: فالأنبياءُ لا يجوزُ عليهم أن يُسْحَرُوا، فإن ذلك ينافي حمايةَ الله لهم وعصمتهم من الشياطين».

وهذا الذي قاله هؤلاء مردودٌ عند أهل العلم، فإن هشامًا من أوثقِ النَّاس وأعلمهم، ولم يقدحْ فيه أحدٌ من الأئمة بما يوجبُ رَدَّ حديثه، فما لِلْمُتَكَلِّمِينَ ولهذا الشأنِ؟! وقد رواه غيرُ هشام عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

وقد اتفق أصحابُ «الصحيحين» على تصحيح هذا الحديث، ولم يتكلَّمْ فيه أحدٌ من أهل الحديث بكلمة واحدة، والقصةُ مشهورةٌ عند أهل التفسير والسنن والحديث والتاريخ والفقهاء، وهؤلاء أعلمُ بأحوال رسول الله ﷺ وأيامه من المتكلِّمين.

قال أبو بكر بن أبي شَيْبَةَ[1]: «حدثنا أبو معاويةَ، عن الأعمش، عن يزيد بن حيَّان، عن زَيْدِ بن الأرقم، قال: سحر النبيَّ ﷺ رجلٌ من اليهود، فاشتكى لذلك أيامًا، قال: فأتاه جبريلُ، فقال: إن رجلًا من اليهود سَحَرَكَ، وعقد لذلك[2] عُقَدًا، فأرسل رسول الله ﷺ عَلِيًّا فاستخرجها، فجاء بها، فجعل كلما حلَّ عقدةً وجد لذلك خِفَّةً، فقام رسول الله ﷺ كأنما أُنشِطَ من عِقالٍ، فما ذكر ذلك لليهوديِّ ولا رآه في وجهه قطُّ»[3].

---

(١) في «المصنَّف»: (٥/ ٤٠ ـ ٤١).
(٢) (ق و د): «لك».
(٣) وأخرجه أحمد في «مسنده»: (٤/ ٣٦٧)، والنسائي: (٧/ ١١٢)، وعَبْد بن حُميد «المنتخب» رقم (٢٧١)، والطبراني في «الكبير»: (٥/ ١٨٠) كلهم من طريق أبي معاوية به. =

وقال ابن عباس وعائشة: كان غلامٌ من اليهود يخدُمُ رسول الله ﷺ فدنت إليه اليهود، فلم يزالوا حتى أخذ مُشَاطةَ رأس النبي ﷺ، وعِدَّةَ أسنان من مُشْطه، فأعطاها اليهودَ فسحروه فيها، وتولى ذلك لَبِيد بن الأعصم رجلٌ من اليهود فنزلت هاتانِ السورتانِ فيه[1].

قال البغويُّ[2]: وقيل: كانت مغروزةً بالإبرة، فأنزل الله عز وجل هاتينِ السورتينِ وهما إِحْدى عشرة آيةً: سورة الفلق خمس آيات وسورة الناس ست آيات، فكلما قرأ آية انحلَّت عقدةٌ، حتى انحلت العُقَدُ كلُّها، فقام النبي ﷺ كأنما أُنْشِطَ من عِقَالٍ[3].

قال: وروي أنه لَبِثَ فيه ستة أشهر واشتد عليه ثلاثة أيام،

= ورواه الحاكم: (٤/ ٣٦٠) من حديث زيد بإسنادٍ آخر وصححه على شرط الشيخين، وانظر: «الفتح»: (١٠/ ٢٣٩)، وقال الهيثمي في «المجمع»: (٦/ ٢٨٤): «رواه الطبراني بأسانيد، ورجال أحدهما رجال الصحيح».

(١) ذكره البغوي في «تفسيره»: (٤/ ٥٤٦) بلا إسناد، أخذًا من الثعلبي؛ إذ تفسيره مختصر منه، وعزاه للثعلبي ابن كثير في «تفسيره»: (٨/ ٣٩١٠ ـ ٣٩١١) مطوّلاً، وقال عقبه: «هكذا أورده بلا إسناد، وفيه غرابة، وفي بعضه نكارة شديدة، ولبعضه شواهد مما تقدم» اهـ.

(٢) في «تفسيره»: (٤/ ٥٤٦ ـ ٥٤٧).

(٣) قال الحافظ في «الفتح»: (١٠/ ٢٣٦): «وقد وقع في حديث ابن عباسٍ فيما أخرجه البيهقي في «الدلائل» بسندٍ ضعيف في آخر قصة السحر الذي سُحِر به النبي ﷺ أنهم وجدوا وترًا فيه إحدى عشرة عقدة وأنزلت سورة الفلق والناس، وجعل كلما قرأ آية انحلت عقدة، وأخرج ابن سعد (الطبقات ٢/ ١٩٩) بسندٍ آخر منقطع عن ابن عباس: أن عليًا وعمارًا لما بعثهما النبي ﷺ لاستخراج السحر وجدا طلعة فيها إحدى عشرة عقدة» اهـ. وانظر: «التلخيص الحبير»: (٤/ ٤٠).

وكذا جاء ذكر هذه العقد في رواية عَمْرة عن عائشة، لكنها أيضًا ضعيفة انظر «الفتح»: (١٠/ ٢٤١، ٢٤٦).

فنزلت المعوذتان[1].

قالوا: والسِّحر الذي أصابه ﷺ كان مرضًا من الأمراض عارضًا شفاه الله منه، ولا نقصَ في ذلك ولا عيب بوجهٍ ما، فإن المرضَ يجوزُ على الأنبياء، وكذلك الإغماءُ فقد أُغْمِيَ عليه ﷺ في مرضه[2]، ووقع حين انفكتْ قدمُه[3]، وجُحِشَ شِقُّه[4]، وهذا من البلاء الذي يزيدهُ اللهُ به رفعةً في درجاته ونيل كرامته، وأشدُّ الناس بلاءً الأنبياءُ، فابتلوا من أممهم بما ابْتُلوا به من القتل والضرب والشتم والحبس، فليس بِبِدْعٍ أن يُبْتَلَى النبيُّ ﷺ من بعض أعدائه بنوع من السحر كما ابتلي بالذي رماه فشجَّه، وابتليَ بالذي ألقى على ظهره السَّلَى وهو ساجد، وغير ذلك، فلا نقصَ عليهم ولا عارَ في ذلك، بل هذا من كمالهم وعُلوِّ درجاتهم عند الله.

(ق/ ١٨٠أ) قالوا: وقد ثبت في «الصحيح» عن أبي سعيد الخُدْري أن جبريلَ أتى النبيَّ ﷺ فقال: «**يَا مُحَمَّدُ اشْتَكَيْتَ؟**» فقال: «**نَعَمْ**»، فقال: «**بِاسمِ الله أَرْقِيكَ مِنْ كُلِّ شَيءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنِ حَاسِدٍ، اللهُ يَشْفِيكَ، بِاسْمِ اللهِ أَرْقِيكَ**»[5] فعوّذه جبريلُ من شرِّ

---

(١) قال الحافظ في «الفتح»: (١٠/ ٢٣٧): «وقع في رواية أبي ضمرة عند الإسماعيلي: «فأقام أربعين ليلة» وفي رواية وهيب (كذا! وصوابه: معمر، أما رواية وهيب ٦/ ٩٦ فليس فيها تحديد المدة) عن هشام عند أحمد (٦/ ٦٣): «ستة أشهر»، ويمكن الجمع بأن تكون الستة أشهر من ابتداء تغير مزاجه، والأربعين يومًا من استحكامه. . .» اهـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٩٨)، ومسلم رقم (٤١٨) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (١٩١١) من حديث أنسٍ بن مالك ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٣٧٨)، ومسلم رقم (٤١١) من حديث أنسٍ ـ أيضًا ـ.

(٥) أخرجه مسلم رقم (٢١٨٦) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

كل نفس وعين حاسد لمَّا اشتكى، فدَلَّ على أن هذا التعويذَ مُزيلٌ لشِكَايته ﷺ، وإلا فلا يُعَوِّذُهُ من شيء وشِكَايته من غيره.

قالوا: وأما الآيات التي استدللتم بها فلا حجةَ لكم فيها، أما قوله تعالى عن الكفار أنهم قالوا: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الإسراء: ٤٧] وقول قوم صالح له: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلْمُسَحَّرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الشعراء: ١٥٣] فقيل: المراد به من له سَحَرٌ، وهي الرِّئَةُ، أي: أنه بَشَرٌ مثلُهم يأكلُ ويشربُ، ليس بِمَلَكٍ، ليس المرادُ به السِّحْرَ، وهذا جواب غير مَرْضيٍّ، وهو في غاية البعد فإن الكفار لم يكونوا يعبرون عن البشر بأنه مسحور، ولا يُعْرف هذا في لغة من اللغات[1]، وحيث أرادوا هذا المعنى أتَوْا بصريح لفظ البشر فقالوا: ﴿مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾، ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾، ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾﴾.

وأما المسحور، فلم يريدوا به: ذا السَّحْر وهي: الرئة، وأيُّ مناسبةٍ لذكر الرئة في هذا الموضع؟! ثم كيف يقول فرعون لموسى: ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا ﴿١٠١﴾﴾ [الإسراء: ١٠١] أَفتُراه ما علم أنَّ له سَحْرًا وأنه بشرٌ، ثم كيف يجيبُهُ موسى بقوله: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾﴾ [الإسراء: ١٠٢] ولو أراد بالمسحور أنه بشر لصدَّقه موسى وقال: نعم أنا بشرٌ أرسلني اللهُ إليك، كما قالت الرسلُ لقومهم لما قالوا لهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ فقالوا: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ ولم يُنكروا ذلك، فهذا الجوابُ في غاية الضَّعف.

وأجابت طائفةٌ منهم ابنُ جرير[2] وغيره، بأن المسحور هنا هو

---

(١) (ق): «من لغات الأمم».

(٢) كما في «تفسيره»: (٨/ ١٥٨) قال: «وقد يجوز أن يكون مرادًا به: إني لأظنك =

مُعَلَّمُ السِّحر الذي قد علَّمه إيَّاه غيرُهُ، فالمسحور عنده بمعنى ساحر أي: عَلِم السحر[1]، وهذا جيِّد إن ساعدت عليه اللغة، وهو: أن من عَلِم السحر، يقال له: مسحور، (ظ/١٣٦أ) ولا يكاد هذا يُعرف في الاستعمال، ولا في اللغة، وإنما المسحور من سحره غيرُه كالمطبوب والمضروب والمقتول وبابه، وأما من عَلِمَ السحر فإنما[2] يقال له: ساحر، بمعنى: أنه عالمٌ بالسحر، وإن لم يَسْحَرْ غيره، كما قال قوم فرعون لموسى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ۝٣٤﴾ [الشعراء: ٣٤] ففرعون قذفه بكونه مسحورًا، وقومه قذفوه بكونه ساحرًا.

فالصَّواب هو الجوابُ الثالث، وهو جواب صاحب «الكشاف»[3] وغيره: (ق/١٨٠ب) أن المسحور على بابه، وهوَ مَنْ سُحِرَ حتى جُنَّ، فقالوا: مسحورٌ، مثل مجنون زائلُ العقل لا يعقلُ ما يقولُ، فإنَّ المسحورَ الذي لا يُتَّبَعُ: هو الذي قد فسد عقلُه بحيث لا يدري ما يقولُ فهو كالمجنون، ولهذا قالوا فيه: ﴿مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ ۝١٤﴾ فأمّا من أُصِيب في بَدَنه بمرض من الأمراض يُصابُ به الناسُ فإنه لا يمنع ذلك من اتباعه، وأعداء الرسل لم يقذفوهم بأمراض الأبدان، وإنما قذفوهم بما يحذرون به سفهاءَهم من اتِّبَاعِهم، وهو أنهم قد سُحِروا حتى صاروا لا يعلمونَ ما يقولون بمنزلة المجانين، ولهذا قال تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ۝٤٨﴾ [الإسراء: ٤٨]

= يا موسى ساحرًا، فوضع مفعول موضع فاعل، كما قيل: إنك مشئوم علينا وميمون، وإنما هو شائم ويامن... والعرب قد تخرج فاعلاً بلفظ مفعول كثيرًا» اهـ.

(١) في «المنيرية»: «عالم بالسحر».

(٢) (ظ): «فإنه».

(٣) (٢/ ٣٧٧).

مثَّلوك بالشاعر مرة، والساحر أخرى، والمجنون مرة، والمسحور أخرى، فضلُّوا في جميع ذلك ضلالَ من يطلبُ في تِيْهه وتحيُّره[1] طريقًا يسلكه فلا يقدر عليه، فإنه أي طريق أخذَها فهي طريقُ ضلال وحيرة، فهو متحيِّر في أمره لا يهتدي سبيلاً، ولا يقدرُ على سلوكها، فهذا[2] حالُ أعداءِ رسول الله ﷺ معه حتى ضربوا له أمثالاً بَرَّأَهُ الله منها، وهو أبعدُ خَلْقِ الله منها، وقد علم كلُّ عاقلٍ أنها كَذِبٌ وافتراءٌ وبهتانٌ.

وأما قولكم: «إن الأنبياء يُنافي حمايةَ الله لهم وصيانته لهم [أن يُسْحَروا»، فجوابه: أن ما يصيبهم من أذى أعدائهم لهم، وأذاهم إياهم لا ينافي حماية الله وصيانته لهم][3]؛ فإنه سبحانه كما يَحْميهم ويصونُهم ويحفظُهم ويتولاَّهُم فيبتليهم بما شاء من أذى الكفار لهم ليستوجبوا كمال كرامته، وليتسلَّى بهم من بعدهم من أُمَمِهم وخُلفائِهم إذا أُوذوا من النَّاس، فرأوا ما جرى على الرُّسُل والأنبياء، صبروا ورَضُوا وتأسَّوْا بهم، ولِتمتلِىءَ صاعُ الكفار فيستوجبون ما أُعِدَّ لهم من النكال العاجل والعقوبة الآجلة، فيمحقهم بسبب بَغْيهم وعداوتهم[4]، فيعَجِّل تطهيرَ الأرض منهم، فهذا من بعض حكمته تعالى في ابتلاء أنبيائِه ورسله بأذى قومهم، وله الحكمةُ البالغةُ والنعمةُ السابغةُ، لا إلـٰهَ غيرُه، ولا ربَّ سواه.

فصل

وقد دلَّ قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ۝٤﴾،

---

(١) (ق): «في تيهٍ وغيره».
(٢) (ظ): «فكهذا».
(٣) ما بين المعكوفين ساقط من (ظ ود) والمطبوعات، ومستدرك من (ق).
(٤) (ق): «وعدوانهم».

وحديثُ عائشة ـ رضي الله عنها ـ المذكور على تأثير السحر وأن له حقيقة، وقد أنكر ذلك طائفةٌ من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم، وقالوا: (ق/ ١٨١أ) إنه لا تأثيرَ للسحر ألبَتَّةَ لا في مرض ولا قتل ولا حَلٍّ ولا عقد، قالوا: وإنما ذلك تخييلٌ لأعين الناظرين، لا حقيقةَ له سوى ذلك.

وهذا خلافُ ما تواترت به الآثارُ[١] عن الصحابة والسَّلَف، واتفق عليه الفقهاءُ وأهل التفسير والحديث، وأربابُ القلوب من أهل التَّصَوُّف، وما يعرفُهُ عامَّةُ العقلاء.

والسحرُ الذي يؤثر مرضًا وثقلاً، وحلاًّ وعقدًا، وحبًّا وبغضًا ونزيفًا، وغير ذلك من الآثار موجودٌ تعرِفُهُ عامة الناس، وكثير منهم قد علمه ذوقًا بما أصيبَ به منه.

وقوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴿٤﴾ ﴾ دليل على أن هذا النفث يضرُّ المسحور في حال غيبته عنه، ولو كان الضررُ لا يحصُلُ إلا بمباشرة البَدَن ظاهرًا ـ كما يقولُه هؤلاء ـ لم يكنْ للنَّفثِ ولا للنفَّاثات شرٌّ يستعاذ منه.

وأيضًا: فإذا جاز على الساحر أن يَسْحَرَ جميعَ أعينِ النَّاظرين ـ مع كثرتهم ـ حتى يَرَوا الشيءَ بخلاف ما هو به ـ مع أن هذا تَغَيُّرٌ في إحساسهم[٢] ـ فما الذي يحيلُ تأثيره في تغيير بعض أعراضهم وقُواهم وطِباعهم؟! وما الفرقُ بين التَّغيير الواقع في الرُّؤية والتَّغيير (ظ/ ١٣٦ب) في صفة أخرى من صفات النفس والبَدَن؟!.

---

(١) (ق): «الأخبار».

(٢) (ق): «أجسامهم».

فإذا غيَّرَ إحساسَه حتى صار يرى السَّاكِنَ مُتَحَرِّكًا، والمُتَّصِلَ منفصلاً، والميِّتَ حَيًّا، فما المُحِيلُ لأن يغيرَ صفات نفسِهِ حتى يجعلَ المحبوبَ إليه بغيضًا والبغيض محبوبًا وغير ذلك من التأثيرات؟.

وقد قال تعالى عن سحرة فرعون إنهم: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ۝١١٦﴾ [الأعراف: ١١٦] فبيَّن سبحانه أن أعينهم سُحِرَتْ، وذلك إما أن يكونَ لتغيير حصل في المرئي، وهو الحبال والعِصِي، مثل أن يكون السَّحَرَةُ استعانت بأرواح حَرَّكَتْها، وهي الشياطينُ، فظنُّوا أنها تحرَّكت بأنفسها، وهذا كما إذا جرَّ من لا تراه حصيرًا أو بساطًا فترى الحصير والبساط ينجرُّ، ولا ترى الجارَّ له، مع أنه هو الذي يجرُّه، فهكذا حالُ الحِبالِ والعِصِيّ التبستها الشياطينُ فقَلَّبتها كتقلُّبِ الحَيَّة فظنَّ الرائي أنها تقلَّبَتْ بأنفسِها، والشياطينُ هم الذين يقلِّبونها. وإما أن يكونَ التغيُّرُ حَدَثَ في الرائي حتى رأى الحبال والعِصِيَّ تَتَحَرَّكُ وهي ساكنةٌ في أنفسها، ولا ريبَ أن الساحر يفعلُ هذا وهذا، فتارة يتصرَّفُ في نفس الرَّائي وإحساسه (ق/١٨١ب) حتى يُرِيه الشيءَ بخلاف ما هو به، وتارة يتصرَّف في المرئي باستعانته بالأرواح الشيطانية حتى يتصرَّف فيها[١].

وأما ما يقولُه المنكرون من أنهم فعلوا في الحِبال والعِصِيِّ ما أوجب حركتَهَا ومشْيَها مثل الزئبق وغيره حتى سَعَتْ، فهذا باطلٌ من وجوه كثيرة، فإنه لو كان كذلك لم يكنْ هذا خيالاً بل حركة حقيقية، ولم يكنْ ذلك سَحْرًا لأعينِ النَّاسِ، ولا يسمَّى ذلك سِحْرًا، بل صناعة من الصناعات المشتركة، وقد قال تعالى: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ

---

(١) (ق): «يؤثر فيه».

﴿وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ۝٦٦﴾ [طه: ٦٦] ولو كانت تحركت بنوع حيلة ـ كما يقول المنكرون ـ لم يكن هذا من السحر في شيء، ومثل هذا لا يخفى، وأيضًا: لو كان ذلك بحيلة ـ كما قال هؤلاء ـ لكان طريق إبطالها إخراج ما فيها من الزِّئبق وبيان ذلك المحال، ولم يحتجْ إلى إلقاء العصا لابتلاعها، وأيضًا: فمثل هذه الحيلة لا يحتاج فيها إلى الاستعانة بالسحرة، بل يكفي فيها حُذَّاق الصُّنَّاع، ولا يحتاج في ذلك إلى تعظيم فرعون للسحرة وخضوعه لهم ووعدهم بالتقريب والأجر[1]، وأيضًا: فإنه لا يقالُ في ذلك: ﴿إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ﴾، فإن الصناعات يشتركُ الناس في تعلُّمها وتعليمها، وبالجملة فبطلانُ هذا أظهرُ من أن يتكلف رده، فلنرجعْ إلى المقصود.

فصل

الشرُّ الرابع: شرُّ الحاسد إذا حسد، وقد دلَّ القرآنُ والسُّنَّةُ على أن نفسَ حسد الحاسد يؤذي المحسود، فنفس حسده شرٌّ يَتَّصِلُ بالمحسود من نفسه وعينه، وإن لم يؤذِهِ بيده ولا لسانه، فإن الله تعالى قال: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ۝٥﴾، فحقَّق الشرَّ منه عند صدور الحسد.

والقرآنُ ليس فيه لفظة مهملة، ومعلوم أن الحاسد لا يسمَّى حاسدًا إلا إذا قام به الحسد، كالضارب والشاتم والقاتل ونحو ذلك، ولكن قد يكون الرَّجُلُ في طبيعته الحسد، وهو غافل عن المحسود لاهٍ عنه، فإذا خطر على ذكره وقلبه انبعثت نارُ الحسد من قلبه إليه، ووجهتْ إليه سهام الحسد من قَلْبه[2]، فيتأذَّى المحسودُ بمجرد

(١) (ظ و د): «والإجزاء».
(٢) (ظ): «قِبَله» ولها وجه.

ذلك، فإن لم يستعذْ باللهِ ويتحصَّنْ به، ويكون له أورادٌ من الأذكار والدَّعوات والتَّوَجُّه إلى الله والإقبال عليه، بحيثُ يدفعُ عنه من شرِّه بمقدار توجهه وإقباله على الله، وإلا ناله شر الحاسد ولابدَّ، فقوله تعالى: ﴿إِذَا حَسَدَ ۝﴾ (ق/١٨٢أ) بيان؛ لأن شرَّهُ إنما يتحقَّقُ إذا حصل منه الحسدُ بالفعل.

وقد تقدم في حديث أبي سعيد الخُدْرِيِّ الصحيح رُقْيَةُ جبريلَ ـ عليه السلام ـ النَّبِيَّ (ظ/١٣٧أ) ﷺ وفيها: «**بسم الله أَرْقِيكَ مِنْ كُلِّ شيءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كلِّ نَفْسٍ أو عَيْنِ حَاسِدٍ، الله يَشْفِيكَ**»[١]، فهذا فيه الاستعاذة من شر عين الحاسد، ومعلوم أن عينه لا تؤثر بمجردها؛ إذ لو نظر إليه نظرَ لاهٍ ساهٍ عنه، كما ينظرُ إلى الأرض والجبل وغيره لم يؤثِّرْ فيه شيئًا، وإنما إذا نظر إليه نَظَرَ من قد تكيَّفَتْ نفسُه الخبيثةُ، وانسمَّت واحْتَدَّتْ، فصارت نفسًا غضبيةً خبيثةً حاسدة أثَّرت بها[٢] تلك النظرةُ، فأثَّرت في المحسود تأثيرًا بحسب صفة ضعفه وقوَّة نفس الحاسد، فربَّما أَعْطَبَهُ وأهلكَه، بمنزلةِ من فوَّق سهمًا نحو رَجُلٍ عُرْيَان فأصاب منه مقتلاً، وربما صرعه وأمرضَهُ، والتَّجارِبُ عند الخاصَّةِ والعامَّةِ بهذا أكثرُ من أن تُذْكَرَ.

وهذا العينُ إنما تأثيرها بواسطة النفس الخبيثة، وهي في ذلك بمنزلة الحية التي إنما يؤثر سمها إذا غضِبَت[٣] واحتدَّت، فإنها تتكيَّفُ بكيفيَّة الغضب والخبث فتُحْدِثُ فيها تلك الكيفيةُ السُّمَّ فتؤثر في الملسوع، وربما قَوِيَتْ تلك الكيفيةُ واشتدَّتْ في نوعٍ منها حتى

---

(١) تقدم ص/ ٧٤٢.
(٢) (ق): «فاقترنت بها».
(٣) (ظ و د) والمطبوعات: «عضَّت»، وما في (ق) أصحّ معنًى.

تُؤَثِّرَ بمجرد نظرة فتطمسُ البصر وتسقطُ الحَبَلَ، كما ذكره النبي ﷺ في الأبتر وذي الطُّفْيَتَيْنِ منها، وقال: «**اقْتُلُوهُمَا، فإنَّهُما يَطْمِسَانِ**[١] **البَصَرَ ويُسْقِطَانِ الحَبَلَ**»[٢].

فإذا كان هذا في الحيَّات، فما الظَّنُّ في النفوس الشِّريرة الغَضَبِيَّة الحاسدة إذا تكيَّفت بكيفيَّتِها الغضبيّة وانسمَّت وتوجَّهت إلى المحسود بكيفيَّتها؟! فللّهِ كم من قتيل، وكم من سَلِيب، وكم من معافىً عاد مضنىً على فراشه يقول طبيبُه: لا أعلمُ داءَه ما هو = فصدقَ!! ليس هذا الدَّاءُ من علم الطبائع، هذا من علم الأرواح وصفاتها وكيفياتها ومعرفة تأثيراتها في الأجسام والطبائع وانفعال الأجسام عنها.

وهذا علمٌ لا يعرفُهُ إلاَّ خواصُّ النَّاسِ، والمحجوبونَ مُنكرونَ له، ولا يعلمُ تأثيرَ ذلك وارتباطه بالطبيعة وانفعالها عنه إلاّ من له نصيبٌ من ذوق، وهل الأجسام إلا كالخشب الملقى؟ وهل الانفعالُ والتأثُّرُ وحدوث ما يحدثُ عنها من الأفعال العجيبة والآثار الغريبة إلاَّ للأرواحِ، والأجسامُ (ق/١٨٢ب) آلتُها، بمنزلة آلة الصانع، فالصنعةُ في الحقيقة له، والآلاتُ وسائطُ في وصول أثره إلى الصنع.

ومن له أدنى فِطْنة، وتأمَّلَ أحوالَ العالم ولطُفَتْ رُوْحُه، وشاهدتْ أحوالَ الأرواح وتأثيراتها، وتحريكها الأجسام وانفعالها عنها، كلُّ ذلك بتقدير العزيز العليم، خالقِ الأسبابِ والمسببات = رأى[٣]

---

(١) (ظ): «يلتمسان» وهو موافق لرواية مسلم: «يلتمس البصر».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٢٩٧)، ومسلم رقم (٢٢٣٣) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ بنحوه، وفي «الصحيحين»: «يستسقطان الحَبَل».
وذو الطُّفَيَتين والأبتر: جِنْس من الحيَّات الخبيثة.

(٣) متعلق بقوله: «ومن له أدنى فطنة. . .».

عجائبَ في الكون، وآياتٍ دالَّةً على وحدانِيَّةِ الله وعظمته وربوبيَّتِهِ، وأَنَّ ثَمَّ عالَمًا آخَرَ تجري عليه أحكامٌ أُخَرُ تُشْهَدُ آثارُها، وأسبابُها غُيَّبٌ عن الأبصار، فتبارك الله ربُّ العالمين وأحسنُ الخالقين الذي أتقنَ ما صنع، وأحسنَ كلَّ شيء خَلَقَهُ!! ولا نسبة لعالم الأجسام إلى عالم الأرواح، بل هو أعظمُ وأوسعُ وعجائبه أبهرُ وآياتُه أعجبُ!!.

وتأمل هذا الهيكلَ الإنسانيَّ إذا فارقَتْهُ الرُّوحُ كيف يصيرُ بمنزلة الخَشَبة أو القطعة اللحم، فأين ذهبت تلك العلوم[1] والمعارف والعقل، وتلك الصنائعُ الغريبة وتلك الأفعالُ العجيبة وتلك الأفكار والتدبيرات؟ كيف ذهبت كلُّها مع الرُّوح وبقي الهيكل سواء هو والتُّراب؟ وهل يخاطبُكَ من الإنسان أو يراك أو يحبك، أو يواليك ويعاديك، ويخِفُّ عليك ويَثْقُلُ، ويؤنِسُكَ ويوحِشُكَ، إلا ذلك الأمرُ الذي وراء الهيكل المشاهَدِ بالبَصَر.

فربَّ رجلٍ عظيم الهَيُولَى[2] كبيرِ الجثة، خفيفٌ على قلبك حُلْوٌ عندك، وآخرُ لطيفُ الخِلْقة صغير الجثة، أثقلُ على قلبك من جَبَل، (ظ/١٣٧ب) وما ذاك إلا للطافة رُوح ذاك وخِفَّتها وحلاوتها، وكثافة هذا وغلظ روحه ومرارتها، وبالجملة فالعُلَقُ والوُصَلُ التي بين الأشخاص والمنافرات والبُعد إنما هي للأرواح أصلاً، والأشباح تبعًا.

فصل

والعائنُ والحاسد يشتركان في شيء، ويفترقان في شيء، فيشترِكانِ

---

(١) (ق) زيادة: «والأرواح».

(٢) الهيولَى، لفظ يوناني، بمعنى الأصل والمادة، انظر: «التوقيف على مهمات التعاريف»: (ص/ ٧٤٥).

في أن كلَّ واحدٍ منهما تتكيَّفُ نفسُه وتتوجَّهُ نحو من يريدُ أذاه، فالعائنُ تتكيَّفُ[1] نفسُه عند مقابلة المَعِينِ ومُعَايَنَتِهِ. والحاسد يحصلُ له ذلك عند غيبة المحسود وحضوره أيضًا.

ويفترقان في أن العائن قد يُصيبُ من لا يحسدهُ من جماد أو حيوان أو زرع أو مال، وإن كان لا يكادُ يَنْفَكُّ من حسد صاحبه. وربما أصابتْ عينُهُ نفسَه، فإن رؤيته للشيء رؤيةَ تعجُّبٍ وتحديقٍ، مع تكيُّف نفسِه بتلك الكيفية تؤثِّرُ في المَعِينِ[2].

وقد قال غير واحد من (ق/١٨٣أ) المفسرين[3] في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكْرَ﴾ [القلم: ٥١]: إنه الإصابةُ بالعَيْن، فأرادوا أن يُصيبوا بها رسول الله ﷺ، فنظر إليه قوم من العائنين وقالوا: ما رأينا مِثْلَهُ ولا مِثْلَ حُجَّته[4]. وكان طائفةٌ منهم تمرُّ بهم الناقةُ والبقرةُ السمينةُ فَيَعينُها، ثم يقول لخادمه: خُذِ المِكْتَلَ والدِّرهم وَآتِنا بشيء من لحمها، فما تبرحُ حتى تقعَ فتُنْحَرَ.

وقال الكلبيُّ[5]: كان رجلٌ من العرب يمكثُ يَوْمين أو ثلاثة لا يأكلُ، ثم يرفعُ جانب خِبَائِهِ فتمرُّ به الإبلُ فيقول: لم أرَ كاليوم إبلاً ولا غَنَمًا أحسنَ من هذه، فما تذهبُ إلا قليلاً حتى يسقطَ منها طائفة، فسأل الكفارُ هذا الرجلَ أن يُصيبَ رسول الله ﷺ بالعين ويفعل به كفعله في غيره، فعصم الله تعالى رسولَه وحفظَه، وأنزل

---

(١) هذه وما قبلها في (ق): «تتكشَّف».
(٢) وانظر: «زاد المعاد»: (٤/ ١٦٤ ـ فما بعدها).
(٣) انظر «تفسير الطبري»: (١٢/ ٢٠٣ ـ ٢٠٤) عن ابن عباس وغيره.
(٤) (ق): «حُجحِه» وكذا في «تفسير البغوي».
(٥) نقله عنه البغوي في «تفسيره»: (٤/ ٣٨٤).

عليه: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ﴾ [القلم: ٥١] هذا قول طائفة.

وقالت طائفة أخرى ـ منهم ابن قتيبة[١] ـ: ليس المرادُ أنهم يُصِيبونك بالعين كما يُصيبُ العَائِنُ بعينه ما يعجِبُهُ، وإنما أرادَ أنهم ينظرونَ إليك إذا قرأتَ القرآنَ الكريمَ نظرًا شديدًا بالعداوة والبغضاء يكادُ يسقِطُكَ.

قال الزَّجَّاجُ[٢]: يعني من شِدَّة العداوة يكادون بنظرهم نظرَ البُغَضَاء أن يصرعوك، وهذا مستعملٌ في الكلام، يقول القائل: نظر إليَّ نظرةً قد كان يصرعُني منها.

قال: ويدلُّ على صحَّة هذا المعنى أنه قَرَن هذا النَّظَرَ بسماع القرآن الكريم، وهم كانوا يكرهون ذلك أشدَّ الكراهة، فيُحِدُّون إليه النَّظَرَ بالبغضاء.

قلت: النظرُ الذي يُؤَثِّرُ في المنظور قد يكون سببُهُ شِدَّةَ العداوة والحسد، فيؤثر نظره فيه كما تؤثر نفسه بالحسد، ويقوى تأثيرُ النفس عند المقابلة، فإن العدوَّ إذا غاب عن عدوه قد تشتغل نفسُه عنه، فإذا عاينَه قُبلاً اجتمعت الهِمَّةُ عليه، وتوجَّهتِ النفسُ بكُلِّيَّتِها إليه، فيتأثَّرُ بنظره، حتى إن من النَّاسِ من يَسْقُطُ، ومنهم من يُحَمُّ، ومنهم من يُحْمَلُ إلى بيته، وقد شاهدَ الناسُ من ذلك كثيرًا.

وقد يكون سببَهُ الإعجابُ، وهو الذي يسمُّونه بإصابة العين، وهو أن الناظرَ يرى الشيءَ رؤيةَ إعجابٍ به أو استعظامٍ، فتتكيَّفُ

---

(١) في «تأويل مشكل القرآن»: (ص/ ١٧٠)، والمؤلف ينقل من «تفسير البغوي»: (٤/ ٣٨٤).

(٢) نقله في «اللسان»: (١٠/ ١٤٥).

رُوْحُهُ بكيفيَّة خاصَّة تؤثِّرُ في المَعِين، وهذا هو الذي يعرفُه الناسُ من رؤيةِ المعين، فإنهم يستحسنونَ الشيءَ، ويعجبونَ منه فيصابُ بذلك.

قال (ق/١٨٣ب) عبدالرزاق: حدثنا مَعْمر، عن همَّام بن مُنَبِّه[١] قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «**العَيْنُ حَقٌّ**» ونهى عن الوَشْم[٢].

وروى سفيان، عن عَمْرو بن دينار، عن عُرْوَة بن عامر، عن عُبَيْدِ بنِ رِفَاعَة، أن أسماءَ بنتَ عُمَيْس قالت: يا رسول الله إن بني جعفرٍ تصيبُهم العينُ، أفَنَسْتَرْقِي لهُم؟ قال: «**نَعَمْ، فَلَوْ كَانَ شَيءٌ يَسْبِقُ القَضَاءَ لَسَبَقَتْهُ العَيْنُ**»[٣].

فالكفار كانوا ينظرون إليه نظرَ حاسد شديد العداوة، فهو نظرٌ يكادُ يُزْلِقُهُ لولا حفظُ الله وعصمته، فهذا أشدُّ من نظر العائن، بل هو جنسٌ من نظر العائن، فمن قال: إنه من الإصابة بالعَيْن، أراد هذا المعنى، ومن قال: ليسَ به[٤]، أراد أن نَظَرَهُم لم يكن نَظَرَ استحسان وإعجاب، فالقولان[٥] حق.

---

(١) تحرفت في (ظ ود) والمطبوعات إلى: «هشام بن قتيبة»!.

(٢) أخرجه همام في «صحيفته» رقم (١٣١)، وعبدالرزاق في «المصنف»: (١١/١٨)، والبخاري رقم (٥٧٤٠)، ومسلم رقم (٢١٨٧).

(٣) أخرجه أحمد: (٦/٤٣٨)، والترمذي رقم (٢٠٥٩)، وابن ماجه رقم (٣٥١٠)، والنسائي في «الكبرى»: (٤/٣٦٥) وغيرهم من حديث أسماء بنت عميس ـ رضي الله عنها ـ.
قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وله شواهد.

(٤) (ق): «منهم»، و(ظ ود): «فيه» والمثبت أصح.

(٥) (ظ و د) والمطبوعات: «فالقرآن» والتصويب من (ق).

وقد روى التِّرمِذيُّ من حديث أبي سعيد: «أن النبي ﷺ كان يَتَعَوَّذُ من عَيْنِ الإنسانِ»[1] فلولا أن للعينِ شرًّا لم يتعوَّذْ منها.

وفي التِّرْمذي من حديث عليِّ بن المبارك، عن يحيى بن أبي كثير، حدثني حَيَّة بن حابِس[2] التميمي، حدثني أبي أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**لا شَيْءَ فِي الهَامِ، والعَيْنُ حَقٌّ**»[3].

وفيه أيضًا: من حديث وُهَيْب، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَوْ كَانَ شَيءٌ سَابِقَ القَدَرِ لَسَبَقَتْهُ العَيْنُ، وإذا ٱسْتُغْسِلْتُم فاغْسِلُوا**»[4]، قال: وفي الباب عن عبدالله بن عَمْرو، وهذا حديث صحيح[5].

والمقصود أن العائن حاسد خاصٌّ، وهو أضرُّ من الحاسد، ولهذا ـ والله أعلم ـ إنما جاء في السورة ذكر الحاسد دون العائن؛

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٢٠٥٨)، والنسائي: (٨/ ٢٧١) وفي «الكبرى»: (٤/ ٤٤١)، وابن ماجه رقم (٣٥١١)، والضياء في «المختارة».
قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب»، وصحَّحه الضياء.

(٢) تحرفت في (ق) إلى: «جبير بن حابس» و(ظ ود): «حابس بن حبة»! والتصويب من المصادر، واختلف في ضبط «حية» فقيل بالياء ـ آخر الحروف ـ وقيل بالموحَّدة ذكره ابن أبي عاصم، وخطؤوه فيه وصوّبوا الأول انظر «توضيح المشتبه»: (٣/ ٧٨)، و«الإصابة»: (٢/ ٢٠١).

(٣) أخرجه أحمد: (٢٧/ ١٨١ رقم ١٦٦٢٧)، والترمذي رقم (٢٠٦١)، والبخاري في «الأدب المفرد»: (ص/ ٢٦٩) وغيرهم.
قال الترمذي: «حديث غريب» يُشير بذلك إلى ضعفه، لكن للحديث شواهد صحيحة يتقوّى بها من حديث جماعة من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ.

(٤) أخرجه مسلم رقم (٢١٨٨)، والترمذي رقم (٢٠٦٢).

(٥) هذا كلام الترمذي عقب الحديث المتقدم، وحديث ابن عَمْرو أخرجه أحمد: (١١/ ٦٤١ رقم ٧٠٧٠) وفي سنده ضعف.

لأنه أعمُّ، فكلُّ عائنٍ حاسدٌ ولابُدَّ، وليس كلُّ حاسدٍ عائنًا، فإذا استعاذ من شرِّ الحسد دخل فيه العين، وهذا من شمول القرآن الكريم وإعجازه وبلاغته.

وأصل الحَسَدِ هو بُغضُ نعمةِ الله على المحسود وتمنِّي زوالها، فالحاسدُ عدوُّ النعم، وهذا الشَّرُّ هو من نفس الحاسد وطبعها، ليس هو شيئًا اكتسبته من غيرها، بل هو من خُبثها وشرِّها، بخلاف السحر، فإنه إنما يكونُ باكتساب أمور أخرى، واستعانة بالأرواحِ الشَّيطانية، فلهذا ـ والله أعلم ـ قَرَن في السُّورة بين شَرِّ الحاسد وشَرِّ الساحر؛ لأن الاستعاذة من شرِّ هـٰذين تَعُمُّ كُلَّ شَرٍّ يأتي من شياطين الإنس والجن، فالحَسَدُ من شياطين الإنس والجن، والسحرُ من النوعين.

وبقي قِسْمٌ ينفردُ به شياطينُ الجن، وهو الوسوسةُ في القلب، فذكره في السورة الأخرى (ق/١٨٤أ) كما سيأتي الكلام عليها إن شاء الله تعالى، فالحاسدُ والساحرُ يؤذيان المحسودَ والمسحورَ بلا عملٍ منه، بل هو أذىً من أمرٍ خارجٍ عنه، ففرَّق بينهما في الذكر في سورة الفلق.

والوسواسُ إنما يؤذي العبدَ من داخل بواسطةِ مساكنته له، وقبوله منه، ولهذا يعاقَبُ العبدُ على الشر الذي يؤذيه به الشَّيْطان من الوساوس التي[1] تقترنُ بها الأفعالُ والعزمُ الجازم؛ لأن ذلك سعيه وإرادته، بخلاف شرِّ الحاسد والساحر فإنه لا يُعَاقَبُ عليه؛ إذ لا يضافُ إلى كسبه ولا إرادته، فلهذا أفرد شرّ الشيطان في سورة، وقرن

---

(١) (ق): «الوسواس الذي».

بين شرِّ الساحر والحاسد في سورة، وكثيرًا ما يجتمعُ الشران شر الحسد والسحر في النفوس الخبيثة(١) للمناسبة.

ولهذا اليهودُ أسحر الناس وأحسدُهُمْ، فإنهم لشِدَّة خُبْثِهِمْ فيهم من السِّحر والحسد ما ليس في غيرهم، وقد وصفهم الله تعالى في كتابه بهذا وهذا، فقال تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [البقرة: ١٠٢].

وللكلامِ على أسرار هذه الآية وأحكامها، وما تضمَّنَتْه من القواعد، والرَّدِّ على من أنكر السحر، وما تضمنته من الفرقان بين السحر وبين المعجزات، الذي (ظ/١٣٨ب) أنكر من أنكرَ السحرَ خشية الالتباس، وقد تضمنت الآية أعظم الفرقان بينهما = موضعٌ غير هذا؛ إذ المقصودُ الكلامُ على أسرار هاتين السورتين، وشدَّة حاجة الخلق إليهما، وأنه لا يقومُ غيرُهما مقامَهُما.

وأما وصفُهم(٢) بالحسد؛ فكثير في القرآن، كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: ٥٤] وفي قوله: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ

---

(١) (ظ و د): «وكثيرًا ما يجتمع القرآن الحسد والسحر للمناسبة»! والمثبت من (ق).
(٢) أي اليهود.

﴿أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّۖ﴾ [البقرة: ١٠٩].

والشيطان يقارنُ الساحر والحاسد ويحادثهما ويصاحبهما، ولكنَّ الحاسدَ تُعِينُهُ الشياطينُ بلا استدعاء منه للشيطان؛ لأن الحاسد شبيهٌ بإبليسَ وهو في الحقيقة من أتباعه؛ لأنه يطلبُ ما يحبه الشيطان من فساد الناس وزوال نعم (ق/١٨٤ب) الله عنهم، كما أن إبليس حسد آدم شَرَفَه وفضلَه، وأبى أن يسجدَ له حَسَدًا، فالحاسد من جند إبليس، وأما الساحرُ فهو يطلبُ من الشيطان أن يُعِينَهُ ويستعينه[١]، وربما يعبدُهُ من دون الله تعالى حتى يقضيَ له حاجَتَهُ، وربما يسجد له.

وفي كتب السحر و«السِّرِّ المكتوم»[٢] من هذا عجائب، ولهذا كلما كان الساحرُ أكفرَ وأخبثَ وأشدَّ معاداةً لله ولرسوله ولعباده المؤمنين؛ كان سحرُه أقوى وأنْفَذَ، ولهذا كان سِحْرُ عُبَّاد الأصنام أقوى من سِحْر أهل الكتاب، وسِحْر اليهود أقوى من سِحْر المُنْتَسِبين إلى الإسلام، وهم الذين سحروا رسول الله ﷺ.

وفي «الموطأ»[٣] عن كعب قال: «كلماتٌ أحفظُهُنَّ من التَّوراة لولاها لجعلتْني يهودُ حمارًا: أعوذُ بوجه اللهِ العظيمِ الذي لا شيءَ أعظمُ منه، وبكلمات الله التَّامَّاتِ التي لا يُجاوِزهُنَّ بَرٌّ ولا فاجرٌ،

---

(١) (ق): «ويستعين به».

(٢) «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» لأبي بكر الرازي المتكلم (٦٠٦)، والكتاب في عبادة الكواكب والأصنام وعمل السحر، وقيل: إنه منسوب إليه. انظر: «مجموع الفتاوى»: (١٣/ ١٨٠)، و«بيان تلبيس الجهمية»: (١/ ٤٤٧)، و«كشف الظنون»: (ص/ ٩٨٩)، و«طبقات الشافعية الكبرى»: (٨/ ٨٧).

(٣) (٢/ ٩٥١ ـ ٩٥٢).

وبأسماء الله الحُسنى، ما عَلِمْتُ منها وما لم أعْلَمْ، منْ شَرِّ ما خَلَقَ وذَرأَ وبَرَأَ».

والمقصودُ أنَّ السَّاحرَ والحاسد كل منهما قصده الشَّرُّ، لكن الحاسد بطبعه ونفْسِه وبغضه للمحسود، والشيطان يقترنُ به ويُعينه ويزيِّنُ له حَسَدَهُ ويأمرُه بموجبه، والساحرُ بعلمه[1] وكسبه وشِرْكه واستعانته بالشياطين.

فصل

وقوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ۝ ﴾ يعمُّ الحاسدَ من الجنِّ والإنس، فإن الشيطانَ وحزبَهُ يحسدون المؤمنين على ما آتاهم الله تعالى من فضله، كما حسد إبليس أبانا آدم وهو عدو لذريته، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ﴾ [فاطر: ٦].

ولكنَّ الوسواس أخصُّ بشياطين الجن، والحسدُ أخصُّ بشياطين الإنس، والوَسْواس يعمُّهما كما سيأتي بيانهما، والحسدُ يعمُّهما أيضًا، فكلا الشيطانين حاسدٌ مُوَسْوِسٌ، فالاستعاذةُ من شرِّ الحاسد تتناولُهما جميعًا.

فقد اشتملت السورةُ على الاستعاذة من كلِّ شَرٍّ في العالم، وتضمَّنت شرورًا أربعة يستعاذُ منها: شرًّا عامًّا وهو شرُّ ما خَلَق، وشرُّ الغاسق إذا وقب، فهٰذان نوعان.

ثم ذكر شرَّ الساحر والحاسد، وهما نوعان أيضًا؛ لأنهما من شرِّ النفس الشريرة، وأحدهما يستعينُ بالشيطان ويعبدُه وهو السَّاحرُ،

---

(١) (ق): «بعمله».

وقلَّما يتأتَّى السحرُ بدون نوع[1] عبادة للشيطان، وتقرُّبٍ إليه؛ إما بذبح باسمه، أو بذبح يُقْصَدُ به هو، فيكون ذبحًا لغير الله، وبغير ذلك من أنواع الشرك والفسوق.

والساحرُ وإن لم يُسَمِّ هذا عبادة للشيطان فهو عبادةٌ (ق/ ١٨٥أ) له، وإن سمَّاه بما سمَّاه به، فإن الشرك والكفر هو شركٌ وكفر لحقيقته ومعناه لا لاسمه ولفظه، فمن سجد لمخلوق وقال: ليس هذا بسجود له هذا خضوعٌ وتقبيل الأرض بالجبهة كما أُقَبِّلها بالنِّعم، أو هذا إكرامٌ، لم يخرجْ بهذه الألفاظ عن كونه سجودًا لغير الله فَلْيُسَمِّهِ بما شاء.

وكذلك من ذبح للشيطان ودعاه، واستعاذ[2] به وتقرَّب إليه بما (ظ/ ١٣٩أ) يحبُّ فقد عَبَدَهُ، وإن لم يُسَمِّ ذلك عبادةً بل يُسَمِّيه استخدامًا ما، وصَدَق هو استخدام[3] من الشيطان له، فيصيرُ من خَدَم الشيطان وعابديه، وبذلك يخدمُهُ الشيطان، لكن خدمة الشيطان له ليست خدمةَ عبادة، فإن الشيطان لا يخضعُ له ويعبدُهُ كما يفعلُ هو به.

والمقصودُ أن هذا عبادة منه للشيطان وإن سمَّاه استخدامًا، قال تعالى: ﴿۞ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝٦٠﴾ [يس: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ۝٤٠ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ۝٤١﴾ [سبأ: ٤٠ ـ ٤١].

فهؤلاء وأشباهُهم عبَّاد الجنِّ والشياطين، وهم أولياؤُهم في الدنيا

---

(١) (ق): «بنوع» وهو خطأ.

(٢) (ق): «واستعان».

(٣) «ما، وصدق هو استخدام» سقطت من (ق).

والآخرة، ولبئس المولى ولبئس العشيرُ، فهذا أحدُ النوعين.

والنوع الثاني: من يُعِينُهُ الشيطانُ وإن لم يستعِنْ به، وهو الحاسدُ؛ لأنه نائبُهُ وخليفتُهُ؛ لأنَّ كِلَيْهِما عدوُّ نِعَمِ الله تعالى، ومنغِّصُها[1] على عباده.

فصل

وتأمل تقييدَهُ ـ سبحانه ـ شرَّ الحاسد بقوله: ﴿إِذَا حَسَدَ ۝﴾؛ لأن الرجل قد يكون عندَهُ حَسَدٌ ولكن يُخفيه ولا يُرَتِّبُ عليه أذىً[2] بوجهٍ ما، لا بقلبه ولا بلسانه ولا بيده، بل يجدُ في قلبه شيئًا من ذلك، ولا يعامِلُ[3] أخاه إلا بما يُحِبُّ اللهُ، فهذا لا يكاد يخلو منه أحدٌ، إلا مَنْ عَصمَهُ اللهُ.

وقيل للحسن البصري: أيحسدُ المؤمن؟ قال: ما أنساكَ إخوةَ يوسُفَ[4]. لكن الفرقَ بين القوة التي في قلبه من ذلك وهو لا يطيعُها ولا يأتمرُ لها، بل يعصِيها طاعةً لله وخوفًا وحياءً منه وإجلالاً له أن يكرَهَ نِعَمَه على عباده، فيرى ذلك مخالفةً لله وبغضًا لما يُحِبُّ اللهُ ومحبةً لما يبغضُه، فهو يجاهدُ نفسَه على دفع ذلك، ويُلْزِمُها بالدُّعاء للمحسود، وتمنِّي زيادةِ الخير له، بخلاف ما إذا حقق ذلك وحَسَد، ورتَّب على حسده مقتضاه من الأذى بالقلب واللسان والجوارح، فهذا الحسدُ المذمومُ، هذا كلُّه حسد (ق/ ١٨٥ب) تمنِّي الزوال.

---

(١) (د): «ومبغضها».
(٢) (ق): «ولا يترتّب عليه أذى أخيه...».
(٣) (ظ و د): «يعاجل».
(٤) أخرجه هناد بن السَّري في «الزهد»: (٢/ ٦٤٢).

وللحسد ثلاثُ مراتبَ:

إحداها: هذه.

الثانية: تمنِّي استصحاب عدم النِّعمة، فهو يكرهُ أن يُحْدِثَ اللهُ لعبده نعمةً، بل يُحِبُّ أن يبقى على حاله؛ من جهله أو فقره أو ضعفه أو شَتات قلبه عن الله أو قِلَّة دينه، فهو يتمنَّى دوامَ ما هو فيه من نقص وعيب، فهذا حسدٌ على شيء مقدَّرٍ، والأول حسَدٌ على شيء محقَّق، وكلاهما حاسدٌ عدوٌّ نعمة الله وعدوٌّ عبادِه، وممقوتٌ عند الله تعالى وعند الناس، ولا يسودُ أبدًا ولا يَرْأَس، فإن الناس لا يُسَوِّدُون عليهم إلا من يريدُ الإحسانَ إليهم.

فأما عدو نعمة الله عليهم فلا يُسَوِّدُونهم باختيارهم أبدًا إلا قهرًا، يَعُدُّونه من البلاء والمصائب التي ابتلاهم اللهُ بها، فهم يُبغضونه وهو يُبْغِضُهم.

والحسد الثالث: حسد الغبطة، وهو تمنِّي أن يكونَ له مثلُ حال المحسود من غير أن تزولَ النعمةُ عنه، فهذا لا بأس به ولا يُعَابُ صاحبُه، بل هذا قريبٌ من المنافسة، وقد قال تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَافِسُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [المطففين: ٢٦].

وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا حَسَدَ إلا في اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتاهُ اللهُ مالاً وَسَلَّطَهُ على هَلَكَتِهِ في الحَقِّ، ورَجُلٌ آتاه اللهُ الحِكْمَةَ فهو يَقْضِي بِهَا، ويُعَلِّمُها النَّاسَ**»[1]، فهذا حَسَد غِبْطة، الحاملُ لصاحبه عليه كِبَر نفسه، وحُبُّ خصال الخير، والتشبه بأهلها، والدخول في

(١) أخرجه البخاري رقم (٧٣)، ومسلم رقم (٨١٦) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

جملتهم، وأن يكونَ من سُبَّاقِهِم وعِلْيَتِهِم ومُصَلِّيهم لا من فَسَاكِلِهم[1]، فتحدث له من هذه الهمة المنافسة والمسابقة والمسارعة مع محبته لمن يغبطه، وتمني دوام نعمة الله عليه، فهذا (ظ/١٣٩ب) لا يدخلُ في الآية بوجهٍ ما.

فهذه السورةُ من أكبر أدوية المحسود، فإنها تتضمَّنُ التَّوكُّلَ على الله والالتجاءَ إليه والاستعاذةَ به من شرِّ حاسد النعمة، فهو مستعيذٌ بوليِّ النعم ومُوليها [من شرِّ لِصِّها وعدوها][2] كأنه يقول: يا منْ أولاني نعمتَه وأسْداها إليَّ، أنا عائذٌ بك من شرِّ من يريدُ أن يستلبَها مني، ويُزيلها عني [فلا يعيذني منه سواك، فهو مستجير بمن أنعم عليه من عدوِّ نعمته، والله تعالى يُجير ولا يجار عليه][3] وهو حسْبُ من توكَّلَ عليه، وكافي من لجأ إليه، وهو الذي يؤمِّنُ خوفَ الخائف، ويجيرُ المستجير، وهو نِعْمَ المولى ونعم النصير، فمن تولَّاه واستنصر به وتوكل عليه وانقطع بكليته إليه = تولَّاه وحفظه وحرسه وصانه، ومن خافه واتَّقاهُ آمَنَهُ من كل ما[4] يخافُ ويحذرُ، وجلب إليه كلَّ ما يحتاج إليه من المنافع: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ (ق/١٨٦أ) مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣] فلا تستبطىء نصره ورزقه وعافيته، فإن الله تعالى بالغ أمره، وقد جعل اللهُ لكلِّ شيء قدْرًا لا يتقدَّمُ عنه ولا يتأخَّرُ، ومن لم يَخَفْهُ أخافه من كلِّ شيء، وما خاف أحدٌ غيْرَ الله إلا

---

(١) المُصَلِّي ما يسبق من الفرس، وتأتي بعد المجلّي، أما الفساكل فجمع فُسْكُل، وهو: ما يجيء آخر الحلبة من الخيل. انظر: «القاموس»: (ص/ ١٦٨١، ١٣٤٦).
(٢) من (ق).
(٣) الزيادة من (ق).
(٤) (ظ و د): «مما».

لنقص خوفه من الله، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْءَانَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [النحل: ٩٨ - ١٠٠]، وقال: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾﴾ [آل عمران: ١٧٥] أي: يخوفكم بأوليائه، ويعظِّمهم في صدوركم، فلا تخافوهم، وأفرِدوني بالمخافة أكْفِكُمْ إيَّاهم.

فصل[١]

ويندفعُ شرُّ الحاسد عن المحسود بعشرة أسباب:

أحدها: التَّعَوُّذ بالله تعالى من شرِّه، والتَّحصُّن به، واللَّجَأ إليه، وهو المقصود بهذه السورة، والله تعالى سميع لاستعاذته[٢]، عليمٌ بما يستعيذُ منه، والسمعُ هنا المرادُ به سمع[٣] الإجابة لا السمع العام، فهو مثل قوله: «سَمِعَ اللهُ لمنْ حَمِدَهُ». وقول الخليل ﷺ: ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾. ومَرَّةً يقرنُهُ بالعلم، ومَرَّةً بالبصر، لاقتضاء حال المستعيذ ذلك، فإنه يستعيذُ بربه[٤] من عدوٍّ يعلم أن الله تعالى يراهُ، ويعلم كيدَهُ وشرَّهُ، فأخبر الله تعالى هذا المستعيذ أنه سميع لاستعاذته، أي: مجيبٌ عليمٌ بكيد عدُوِّه يراه ويُبصِرُه لينبسطَ أملُ المستعيذ ويُقْبِلَ قلبه[٥] على الدعاء.

---

(١) من هنا يبدأ الجزء الموجود من النسخة العمرية وكُتِب عليه: «الجزء الثاني من بدائع الفوائد» ورمزنا له بـ«ع». وفي أوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، وبه الإعانة».
وكتب في هامش (ظ) في هذا الموضع: «أول الجزء الثاني من البدائع».

(٢) ليست في (ق).

(٣) ليست في (ع)، و(ظ ود): «سموع».

(٤) (ظ و د): «به».

(٥) (ق): «بقلبه».

وتأملْ حكمة القرآن الكريم كيف جاء في الاستعاذة من الشيطان الذي نعلمُ وجوده ولا نراه بلفظ: (السميع العليم) في (الأعراف) و(حم السجدة)، وجاءت الاستعاذةُ من شرِّ الإنس الذين يؤنَسُون ويُرَوْن بالأبصار بلفظ: (السميع البصير) في سورة (حم المؤمن) فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِى صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ۝٥٦﴾ [غافر: ٥٦]؛ لأن أفعال هؤلاء أفعال مُعَايَنة تُرَى بالبصر.

وأما نزْغُ الشِّيطان؛ فوساوسُ وخَطَراتٌ يُلقيها في القلب، يتعلَّقُ بها العلم، فأَمَر بالاستعاذة بالسميع العليم فيها، وأمر بالاستعاذة بالسَّميع البصير في باب ما يُرى بالبصر ويُدركُ بالرُّؤية، والله أعلم.

السبب الثاني: تقوى الله وحفظه عند أمرِه ونهيه، فمن اتقى الله تولى الله حفظه، (ق/١٨٦ب) ولم يَكِلْه إلى غيره[١]، قال تعالى: ﴿وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمۡ كَيۡدُهُمۡ شَيۡـًٔاۗ﴾ [آل عمران: ١٢٠] وقال النبي ﷺ لعبدالله بن عباس: «**احْفَظِ اللهَ يَحْفَظْكَ احْفَظِ اللهَ تَجِدْهُ تجاهَكَ**»[٢]، فمن حفظ الله حفظه الله ووجده أمامَه أينما توجَّه، ومن

(١) في هامش (ق) حاشية بخط العلامة ابن علان الصديقي نصُّها: «لكاتبه الفقير الحقير محمد علي ابن علان البكري الصديقي الشافعي: . . .
اتقِ اللهَ لا تخف من فلانٍ ما فلانٌ ـ مع التُّقى ـ بفلانِ
وأَدْرِ أن المقضِيَّ حَتْم وما لم يقضِهِ الله لا يكن بزمانِ

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٢٥١٦)، وأحمد: (٤/ ٤١٠ رقم ٢٦٦٩) وغيرهم من طرقٍ كثيرة عن ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح». وقال الحافظ ابن رجب في «نور الاقتباس»: (ص/ ٣١): «وأجود أسانيده من رواية حَنَش عن ابن عباس، وهو إسناد حسن لا بأس به» اهـ. ونحوه في «جامع العلوم والحكم»: (١/ ٤٦٠ ـ ٤٦١).

كان الله حافِظَهُ وأمامَهُ فممن يخافُ ومَنْ يحذرُ؟.

السبب الثالث: الصَّبْر على عدوه، وأن لا يقابِلَهُ ولا يشكوه، ولا يحدِّثُ نفسَه بأذاه أصلاً، فما نُصِرَ (ظ/١٤٠أ) على حاسده وعدوه بمثل الصبر عليه والتَّوَكُّل على الله، ولا يَسْتَطِلْ تأخيرَهُ وبغيَهُ، فإنه كلما بغى عليه كان بغيُهُ جندًا وقوَّةً للمبغي عليه[1] المحسودِ، يقاتلُ به الباغي نفسَه وهو لا يشعرُ، فبغيه سهامٌ يرميها من نفسه إلى نفسه، ولو رأى المبغيُّ عليه ذلك لسَرَّه بغيُهُ عليه، ولكن لضعفِ بصيرته لا يرى إلا صورةَ البغي دونَ آخره ومآله، وقد قال تعالى: ﴿ ۞ ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِىَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ ﴾ [الحج: ٦٠] فإذا كان اللهُ قد ضمن له النصر مع أنه قد استوفى حقَّهُ أولاً، فكيف بمن لم يستوفِ شيئًا من حقِّه؟ بل بُغِيَ عليه وهو صابر!؟ وما من الذنوب ذنبٌ أسرعُ عقوبةً من البغي وقطيعة الرَّحِم، وقد سبقت سُنَّةُ الله: أنه لو بَغَى جبلٌ على جبل جَعَلَ الباغِيَ منهما دَكًّا[2].

السبب الرابع: التوكل على الله: فـ﴿ مَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ [الطلاق: ٣]، والتوكل من[3] أقوى الأسباب التي يدفعُ بها العبد ما لا يُطيقُ من أذى الخلق وظلمهم وعُدْوانهم، وهو من[4] أقوى الأسباب في ذلك، فإن الله حسبُهُ، أي: كافيه، ومن كان اللهُ كافِيَهُ وواقِيَهُ، فلا

---

(١) ليست في (ع).

(٢) في هامش (ق) ما نصه: «كما قال:

فلو بغى جبلٌ يومًا على جبلٍ لاندك منه أعاليه وأسفَلُه» اهـ

أقول: انظر البيت في «الإيضاح لعلوم البلاغة»: (ص/ ٣٨٧) للقزويني.

(٣) من الآية إلى هنا ليست في (ق)، وبدلاً منها: «وهو».

(٤) ليست في (ع).

مطمعَ فيه لعدوه[1]، ولا يضرُّه إلا أذىً لابدَّ منه؛ كالحر والبرد والجوع والعطش، وأما أن يَضُرَّهُ بما يبلغُ منه مرادَه؛ فلا يكونُ أبدًا، وفَرْق بين الأذى الذي هو في الظاهر إيذاءٌ له وهو في الحقيقة إحسان إليه وإضرار بنفسه، وبين الضرر الذي يُتَشَفَّى به منه.

قال بعض السلف: جعل اللهُ ـ تعالى ـ لكل عمل جزاءً من جنسه[2]، وجعل جزاءَ التَّوَكُّل عليه نفس كفايته لعبده، فقال: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾، ولم يقل: نُؤْتِهِ كذا وكذا من الأجْرِ، كما قال في الأعمال، بل جعل نفسَه سبحانه كافِيَ عبده المتوكل عليه وحسبه وواقيه، فلو توكَّلَ العبدُ على الله تعالى حقَّ توكُّلِهِ، وكادَتْه السمٰواتُ والأرض ومن فيهن، لجعل له مخرجًا من ذلك، وكفاه ونصره[3].

وقد ذكرنا حقيقةَ التَّوَكُّل وفوائده وعِظَمَ (ق/١٨٧أ) منفعته وشدَّةَ حاجة العبد إليه في كتاب: «الفتح القدسي»، وذكرنا هناك فسادَ من جعله من المقامات المعلولة، وأنه من مقامات العوامِّ، وأَبْطَلنا قولَه من وجوهٍ كثيرة، وبيّنا أنه من أجلِّ[4] مقامات العارفين، وأنه كلَّما علا مقامُ العبد كانت حاجته إلى التَّوَكُّل أعظمَ وأشدَّ، وأنه على قَدْر إيمانِ العبد يكون توكُّلُهُ، وإنما المقصود هنا ذكرُ الأسباب التي يندفع بها شرُّ الحاسد والعائن، والسَّاحر والباغي.

السبب الخامس: فراغ القلب من الاشتغال به والفكر فيه، وأن

---

(١) (ق) زيادة: «أبدًا».

(٢) (ظ و د): «نفسه».

(٣) انظر: «مدارج السالكين»: (٢/ ١٣٣).

(٤) من قوله: «فساد من...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

يقصدَ أن يمحوَهُ[1] من باله كلما خطر [له][2] فلا يَلْتفت إليه ولا يخافه ولا يملأ قلبه بالفكر فيه، وهذا من أنفع الأدوية، وأقوى الأسباب المعينة على اندفاع شرِّه، فإن هذا بمنزلة من يطلبُهُ عدوُّه ليُمْسِكَهُ ويؤذيه، فإذا لم يتعرَّضْ له ولا تماسك هو وإيَّاه، بل انعزل عنه لم يقدر عليه، فإذا تماسكا وتعلَّقَ كلٌّ منهما بصاحبه حصل الشَّرُّ.

وهكذا الأرواحُ سواءٌ، فإذا علّق روحَه به وشبَّثها به، وروح الحاسد الباغي متعلِّقةٌ به يقَظَةً ومنامًا لا يَفْتُرُ عنه، وهو يتمنَّى أن يتماسكَ الرُّوحان ويتشبَّثا، فإذا تعلَّقتْ كلُّ روح منهما بالأخرى عُدِمَ القرار ودام الشرُّ حتى يهلِكَ أحدُهما.

فإذا جَبَذَ روحَه عنه، وصانها عن الفكر فيه والتَّعَلُّق به، وأن يُخْطِره بباله، فإذا خطر بباله بادر إلى محو ذلك الخاطر، والاشتغال بما هو أنفعُ له وأولى به، بقي الحاسد الباغي يأكلُ بعضُه بعضًا، فإن الحسد كالنار، فإذا لم تجدْ ما تأكلُهُ أكَلَ[3] بعضُها بعضًا.

وهذا باب عظيم النفع، لا يلقاه إلا أصحابُ النفوس الشريفة والهمم العَلِيَّة، وبين الكَيِّس الفَطِن وبينه حتى يذوقَ حلاوتَهُ وطيبَهُ ونعيمَهُ، كأنه[4] يرى من أعظم عذاب القلب والرُّوح اشتغاله بعدوه وتعلق روحه به، ولا يرى شيئًا آلَمَ لروحه من ذلك، ولا يصدِّق بهذا إلا النفوسُ المطمئنة الوادعة اللَّيِّنة[5] التي رضيتْ بوكالة الله لها،

---

(١) (ع): «محوه».

(٢) (ظ و د): «إليه»، وسقطت من (ق وع).

(٣) (ق وظ ود): «أكلت».

(٤) (ع): «فإنه».

(٥) «الوادعة اللينة» ليست في (ع).

وعلمتْ أن نصرَه لها خيرٌ من انتصارها هي لنفسها، فوثِقَتْ (ظ/١٤٠ب) بالله وسكَنَتْ إليه واطمأنَّتْ به، وعلِمَتْ أن ضمانَهُ حقٌّ ووعده صدقٌ، وأنه لا أوفى بعهده من الله، ولا أصدق منه قيلاً، فعلمت أن نصرَه لها أقوى وأثبتُ وأدومُ وأعظمُ فائدةً من نصرها هي لنفسها، أو نصرِ مخلوقٍ مثلها لها، ولا يقوى (ق/١٨٧ب) على هذا إلا بـ:

السبب السادس: وهو الإقبالُ على الله والإخلاصُ له وجعلُ محبَّته وتَرَضِّيه والإنابة إليه في محلِّ خواطر نفسه وأمانيها، تدبُّ فيها دبيبَ تلك الخواطر شيئًا فشيئًا حتى يقهرَها ويغمرَها ويُذْهِبَها بالكلية، فتبقى خواطرُه وهواجسُه وأمانِيُّهُ كلُّها في محابِّ الرَّبِّ والتقرُّب إليه، وتملُّقه وتَرَضِّيه واستعطافه وذكره، كما يذكر المحبُّ التَّامُّ المحبة[1] لمحبوبه المحسن إليه الذي قد امتلأتْ جوانحُهُ من حبه، فلا يستطيعُ قلبُه انصرافًا عن ذكره، ولا روحُه انصرافًا عن محبَّتِهِ، فإذا صار كذلك فكيف يرضى لنفسه أن يجعل بيتَ أفكاره وقلبه معمورًا بالفكر في حاسده والباغي عليه، والطريقِ إلى الانتقام منه والتدبير عليه؟ هذا ما لا يتَّسعُ له إلا قلبٌ خرابٌ لم تسكنْ فيه محبَّة الله وإجلالُه وطلبُ مرضاته؛ بل إذا مسَّه طيفٌ من ذلك واجتاز ببابه[2] من خارج ناداه حرس قلبه: إيَّاك وحِمى المَلِك، اذهب إلى بيوت الخانات التي كل من جاء حَلَّ فيها ونزل بها، مالَك ولبيت السلطان الذي أقام عليه اليَزَكَ[3] وأدار عليه الحرس وأحاطه بالسور.

---

(١) «التام المحبة» ليست في (ظ ود).

(٢) (ق): «بذاته».

(٣) كلمة فارسية، معناها: طليعة الجيش. انظر: «معجم المصطلحات والألقاب التاريخية»: (ص/٤٤٦).

قال تعالى حكاية عن عدوه إبليس أنه قال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [ص: ٨٢ ـ ٨٣]، قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر: ٤٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [النحل: ٩٩ ـ ١٠٠]، وقال في حق الصديق يوسف ﷺ: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ۚ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [يوسف: ٢٤].

فما أعظمَ سعادةَ مَنْ دخل هذا الحِصْنَ وصار داخلَ اليَزَك، لقد أوى إلى حصْن لا خوفَ على مَنْ تحصَّن به، ولا ضيْعَةَ على من أوَى إليه، ولا مَطْمَعَ للعدو في الدُّنُوِّ منه[1] و ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٤﴾﴾ [الجمعة: ٤].

السبب السابع: تجريد التوبة إلى الله من الذنوب التي سَلَّطت عليه أعداءَه، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقال لخير الخلق ـ وهم أصحاب نبيه ـ دونه ﷺ: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ﴾ [آل عمران: ١٦٥] فما سُلِّط على (ق/١٨٨أ) العبد مَنْ يؤذيه إلا بذنب يعلمُه أو لا يعلمُه، وما لا يعلمُهُ العبدُ من ذنوبه أضعافُ ما يعلمُه منها، وما ينساهُ مما عمله وعلمه أضعاف ما يذكره.

وفي الدعاء المشهور: «**اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أُشْرِكَ بِكَ وَأَنا أَعْلَمُ، وَأَسْتَغْفِرُكَ لِمَا لا أَعْلَمُ**»[2]، فما يحتاج العبدُ إلى الاستغفار منه

---

(١) (ظ و د): «إليه».

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: (ص/٢١٤)، وأبو يعلى: (١/ ٦٠ ـ ٦١)، =

مما لا يعلمُهُ أضعافُ أضعافِ ما يعلَمُهُ، فما سُلِّطَ عليه مُؤْذٍ إلاّ بذنبٍ.

ولقي بعضَ السَّلَفِ رجلٌ فأغلظ له ونال منه، فقال له: قِفْ حتى أدخلَ البيت ثم أخرج إليك، فدخل فسجد لله وتضرَّع إليه، وتابَ وأنابَ إلى ربِّه، ثم خرج إليه فقال له: ما صنعتَ؟ فقال: تبتُ إلى الله من الذنبِ الذي سَلَّطَكَ به عَلَيَّ.

وسنذكر إن شاء الله تعالى أنه ليس في الوجود شرٌّ إلا الذنوبُ ومُوجباتُها، فإذا عُوفي من الذنوب عوفِيَ من مُوجباتها، فليس للعبد إذا بُغِيَ عليه وأُوذي، وتسلَّطَ عليه خصومُهُ شيءٌ أنفع له من التوبة النصوح، وعلامة سعادته: أن يعكسَ فِكْره ونظره على نفسه وذنوبه وعيوبه، فيشتغل بها وبإصلاحها وبالتوبة منها، فلا يبقى فيه فراغٌ لتدبُّر ما نزل به، بل يتولَّى هو التوبة وإصلاح عيوبه، والله يتولَّى نُصْرَتَهُ وحفظه والدفع عنه ولابُدَّ، فما أسعدَه من عبدٍ، وما أبْركَها من نازلة نزلتْ به، وما أحسنَ أَثَرَها عليه (ظ/١٤١أ)!! ولكن التوفيق والرشد بيد الله لا مانعَ لما أعطى ولا مُعطيَ لمَا مَنَعَ، فما كلُّ أحدٍ يُوَفَّقُ لهذا، لا معرفةً به، ولا إرادةً له، ولا قُدْرَةً عليه، ولا حول ولا قوَّة إلا بالله.

السبب الثامن: الصدقة والإحسان ما أمكنه، فإنَّ لذلك تأثيرًا عجيبًا في دَفْع البلاء، ودفع العين، وشرِّ الحاسد، ولو لم يكنْ في هذا إلا تجارِبُ الأُمم قديمًا وحديثًا لكفى به، فما يكادُ العينُ والحسد والأذى يتسلَّطُ على محسنٍ متصدِّقٍ، وإن أصابه شيءٌ من ذلك كان

= والضياء في «المختارة»: (١/ ١٥٠) من حديث أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ. قال الضياء: «وسنده ضعيف».

معاملاً فيه باللُّطفِ والمعونة والتأييد، وكانت له فيه العاقبةُ الحميدةُ.

فالمحسنُ المُتَصَدِّقُ في خَفَارة إحسانه وصَدَقته، عليه من الله جُنَّةٌ واقيةٌ وحِصنٌ حصينٌ، وبالجملة؛ فالشكرُ حارس النعمة من كلِّ ما يكونُ سببًا لزوالها.

ومن أقوى الأسباب حَسَد الحاسد والعائن، فإنه لا يفْتُرُ ولا يَني ولا يبردُ قلبهُ حتى تزولَ النعمةُ عن المحسود، فحينئذ يبردُ أنينُه وتنطفىءُ نارُهُ ـ لا أطفأها (ق/١٨٨أ) اللهُ ـ فما حرس العبدُ نعمة الله تعالى عليه بمثل شكرِها، ولا عَرَّضها للزَّوال بمثل العمل فيها بمعاصي الله وهو كُفرانُ النعمة، وهو باب إلى كُفران المنعم.

فالمحسنُ المُتَصَدِّقُ يستخدمُ جندًا وعسكرًا يقاتلون عنه وهو نائم على فراشه، فمن لم يكن له جندٌ ولا عسكرٌ وله عدوٌّ فإنه يوشِكُ أن يَظْفَرَ به عدُوُّهُ، وإن تأخرت مُدَّةُ الظَّفَرِ، والله المستعان.

السبب التاسع: ـ وهو من أصعب الأسباب على النفس، وأشَقِّها عليها، ولا يوفَّقُ له إلا من عَظُمَ حظُّه من الله ـ وهو: إطفاء نار الحاسد والباغي والمؤذي بالإحسان إليه، فكلما ازداد أذىً وشرًّا وبغيًا وحسدًا ازددتَ إليه إحسانًا وله نَصِيحةً وعليه شفقةً، وما أظنُّك تصدِّق بأن هذا يكون فضلاً عن أن تتعاطاه، فاسمع الآن قولَه عز وجل: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٣٥﴾ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٦﴾﴾[1] [فصلت: ٣٤ ـ ٣٦]، وقال: ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا

---

(١) هذه الآية ليست في (ع)، وكذا سقطت ونصف التي بعدها من (ق).

صَبَرُواْ وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [القصص: ٥٤].

وتأمَّلْ حال النبيِّ ﷺ الذي حكى عنه نبينا ﷺ[1] أنه ضربه قومُه حتى أَدْمَوْه، فجعل يسلُتُ الدَّمَ عنه، ويقول: «**اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فإنَّهُمْ لا يَعْلَمُونَ**»[2] كيف جمع في هذه الكلمات أربَعَ مقاماتٍ من الإحسان، قابَلَ بها إساءَتهم العظيمةَ إليه:

أحدها: عفوه عنهم.

والثاني: استغفاره لهم.

الثالث: اعتذاره عنهم بأنهم لا يعلمون.

الرابع: استعطافه لهم بإضافتهم إليه، فقال: «**اغفرْ لِقَوْمِي**»، كما يقولُ الرجلُ لمن يشفعُ عندَهُ فيمن يَتَّصِلُ به: هذا ولدي، هذا غلامي، هذا صاحبي فَهَبْهُ لي.

واسمع الآن ما الذي يسهِّل هذا على النفس ويطيِّبُه لها وينعِّمها به: اعلمْ أن لك ذنوبًا بينك وبين الله تخافُ عَوَاقِبَها وترجوه أن يعفوَ عنها ويغفرَها لك ويَهَبَها لك، ومع هذا لا يقتصرُ على مجرَّد العفو والمسامحة حتى ينعمَ عليك ويكرمَكَ ويجلبَ إليك من المنافع والإحسان فوقَ ما تُؤَمِّلُه، فإذا كنت ترجو هذا من ربِّك أن يقابلَ به إساءَتك، فما أولاك وأجدرَكَ أن تعاملَ به خَلْقَهُ وتقابلَ به[3] إساءَتَهم، ليعامِلَكَ اللهُ هذه المعاملة، فإن الجزاءَ من جنس العمل،

(١) «الذي حكى عنه نبينا ﷺ» سقطت من (ق)، وفي (ع) بدلاً من «نبينا»: «النبي».
(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٤٧٧)، ومسلم رقم (١٧٩٢) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.
(٣) (ع): «بهم».

فكما تعملُ مع الناس في إساءتهم (ق/١٨٩أ) في حقِّك يفعلُ اللهُ معك في ذنوبك وإساءتك جزاءً وفاقًا، فانتقم بعد ذلك أو اعْفُ، وأَحْسِنْ أو اترُكْ، فكما تَدِينُ تُدانُ، (ظ/١٤١ب) وكما تفعلُ مع عباده يُفْعَلُ معك.

فمن تصوَّرَ هذا المعنى وشَغَلَ به فكرَهُ، هان عليه الإحسانُ إلى من أساء إليه، هذا مع ما يحصل له بذلك من نصر الله ومعونته ومعِيَّته الخاصَّة، كما قال النبيُّ ﷺ للذي شكى إليه قرابَتَهُ وأنه يُحْسِنُ إليهم وهم يُسيئونَ إليه، فقال: «**لا يَزَالُ مَعَكَ مِنَ اللهِ ظَهِيرٌ مَا دُمْتَ عَلَى ذلِكَ**»[1]، هذا مع ما يتعجَّلُهُ من ثناء الناس عليه، ويصيرون كلُّهم معه على خصمه، فإنَّ كل من سمع أنه يحسنُ إلى ذلك الغير وهو مُسِيءٌ إليه، وَجَدَ قلبَه ودعاءَه وهمَّتَه مع المحسن على المسيء، وذلك أمرٌ فطريٌّ فطر اللهُ عليه عبادَه، فهو بهذا الإحسان قد استخدم عسكرًا لا يعرفُهم ولا يعرفونه، ولا يريدون منه إقطاعًا ولا خبزًا، هذا مع أنه لابُدَّ له مع عدوه وحاسده من إحدى حالتين: إما أن يملِكَهُ بإحسانه فيستعبده وينقاد له ويَذِل له ويَبْقى من أحب الناس إليه، وإما أن يُفَتِّتَ كَبِدَهُ ويقطعَ دابرَهُ إن أقام على إساءته إليه، فإنه يُذيقه[2] بإحسانه أضعافَ ما ينالُ منه بانتقامه، ومن جرَّب هذا عَرَفَهُ حَق المعرفة، والله هو الموفقُ المعين، بيده الخير كلُّه، لا إلـه غيره[3]، وهو المسؤولُ أن يستعمِلَنا وإخوانَنا في ذلك بمَنِّه وكرمه.

وفي الجملة؛ ففي هذا المقام من الفوائد ما يزيدُ على مئة منفعةٍ للعبد عاجلة وآجلة، سنذكُرها في موضع آخرَ إن شاء الله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٥٥٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) كذا في (ظ ود)، وفي (ع وق): «يذبحه».

(٣) (ق): «إلا هو».

السبب العاشر: ـ وهو الجامعُ لذلك كُلِّه وعليه مدارُ هذه الأسباب ـ وهو: تجريدُ التوحيد والتَّرَحُّل بالفكر في الأسباب إلى المسبِّب العزيز الحكيم.

والعلم بأن هذه آلاتٌ بمنزلة حركات الرياح، وهي بيد محرِّكها وفاطرها وبارئها، ولا تضرُّ ولا تنفعُ إلا بإذنه، فهو الذي يمسّ[1] عبدَه بها، وهو الذي يصرفُها عنه وحدَه لا أحد سواه، قال تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ۚ﴾ [يونس: ١٠٧].

وقال النبي ﷺ لعبدالله بن عباس رضي الله عنهما: «**واعلمْ أنَّ الأمَّةَ لو اجتمعوا على أنْ يَنْفَعُوك[2] لم يَنْفَعُوك إلا بشيءٍ كَتَبَهُ اللهُ لك، ولو اجْتَمَعُوا على** (ق/١٨٩ب) **أن يَضُرُّوكَ لمْ يَضُرُّوكَ إلا بشيءٍ كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ**»[3]، فإذا جرَّدَ العبدُ التوحيدَ فقد خرج من قلبه خوفُ ما سواه، وكان عدوُّهُ أهونَ عليه من أن يخافَه مع الله تعالى، بل يفردُ اللهَ بالمخافة، وقد أمَّنه منه، وخرج من قلبه[4] اهتمامُه به واشتغالُه به وفكره فيه، وتجرَّدَ لله محبَّةً وخشيةً وإنابةً وتوكُّلاً واشتغالاً به عن غيره، فيرى أنَّ إعمالَهُ فكْرَهُ في أمر عدوِّهِ وخوفَهُ منه واشتغالَهُ به من نقص توحيده، وإلا فلو جرَّدَ توحيدَه لكان له فيه شغلٌ شاغلٌ، والله يتولَّى حفظَه والدفعَ عنه، فإن اللهَ يدفعُ[5] عن الذين آمنوا، فإن كان

---

(١) كذا في (ق وع)، و(ظ ود): «يحس» وكتب في هامش (د): «لعله يمتحن».
(٢) (ع) زيادة: «بشيء».
(٣) تقدم تخريجه ص/ ٧٦٥.
(٤) من قوله: «خوف ما سواه...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٥) كذا في جميع النسخ.

مؤمنًا فاللهُ يدفعُ عنه ولابُدَّ، وبحسب إيمانه يكون دفاعُ الله عنه، فإن كَمُلَ إيمانُهُ كان دفعُ الله عنه أتَمَّ دَفْعٍ، وإنْ مَزَجَ مُزِجَ له، وإن كان مرَّة ومرَّة فالله له مرَّة ومرَّة، كما قال بعضُ السلف: من أقبل على الله بكُلِّيَّته أقبل اللهُ عليه جملةً، ومن أعرض عن الله بكُلِّيته أعرض الله عنه جملةً، ومن كان مرةً ومرةً فاللهُ له مرةً ومرةً.

فالتوحيد حِصنُ الله الأعظم الذي من دخله كان من الآمنينَ، قال بعض السلف[1]: من خاف الله خافه كلُّ شيء، ومن لم يَخَفِ اللهَ أخافه من كلِّ شيء.

فهذه عشرةُ أسباب يندفعُ بها شرُّ الحاسد والعائن والساحر، وليس له أنفعُ من التَّوَجُّه إلى الله وإقبالِهِ عليه وتَوَكُّلِهِ عليه وثقته به وأن لا يخافَ معه غيرَه، بل يكونُ خوْفُه منه وحدَه ولا يرجو سواه، بل يرجوه وحدَه[2] فلا يعلقُ (ظ/١٤٢أ) قلبَه بغيره، ولا يستغيثُ بسواه، ولا يرجو إلا إيَّاه ومتى علَّق قلبَه بغيره ورجاه وخافه وُكِلَ إليه وخُذِلَ من جهته، فمن خاف شيئًا غير الله سُلِّط عليه، ومن رجا شيئًا سوى الله خُذِل من جهتِه[3] وحُرِمَ خَيْرَهُ، هذه سُنَّةُ الله في خلقه: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [الأحزاب: ٦٢].

فصل

فقد عرفتَ بعضَ ما اشتملت عليه هذه السُّورةُ من القواعد النَّافعة المهمَّة، التي لا غِنى للعبد عنها في دينه ودنياه، ودلَّت على أن

---

(١) هو يوسف بن أسباط، انظر «الحلية»: (٨/ ٢٤٠).
(٢) من قوله: «وثقته به...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) من قوله: «فمن خاف...» إلى هنا ساقط من (ع).

نفوسَ الحاسدين وأعيُنَهم لها تأثيرٌ، وعلى أنَّ الأرواحَ الشيطانيَّةَ لها تأثيرٌ بواسطة السحر والنفثِ في العقد، وقد افترق العالمُ في هذا المقام أربَعَ فِرَقٍ:

ففرقة: أنكرت تأثيرَ هذا وهذا[1]، وهم فرقتان: فرقةٌ اعترفت بوجود النفوس الناطقة والجنِّ، وأنكرت تأثيرَهما أَلْبتةَ، وهذا قولُ طائفة من المتكلمين ممن أنكر الأسباب والقُوى والتأثيرات، وفرقةٌ أنكرت وجودَهما بالكلية، وقالت: لا وجودَ لنفس الآدمِيِّ سوى هذا الهيكل المحسوس وصفاته وأعراضه فقط، ولا (ق/ ١٩٠أ) وجود للجِنِّ والشياطين سوى أعراض قائمة به، وهذا قول كثير من ملاحدة الطبائعيين وغيرهم من الملاحدة المُنتسبين إلى الإسلام، وهو قولُ شذوذٍ من أهل الكلام الذين ذمَّهم السَّلَفُ وشهدوا عليهم بالبدعة والضَّلالة.

الفرقة الثانية: أنكرتْ وجودَ النفس الإنسانية المفارقة للبَدَن، وأقرَّت بوجود الجنِّ والشياطين، وهذا قولُ كثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم.

الفرقة الثالثة: بالعكس أقرَّت بوجود النَّفس النَّاطقة المفارقة للبَدَن، وأنكرت وجودَ الجن والشياطين، وزعمتْ أنها غيرُ خارجة عن قُوى النفس وصِفَاتها، وهذا قولُ كثير من الفلاسفة الإسلاميين وغيرهم.

وهؤلاء يقولون: إن ما يوجدُ في العالم من التأثيرات الغريبة والحوادث الخارقة، فهي من تأثيرات النفس، ويجعلون السِّحر والكَهَانة كلَّهُ من تأثير النَّفس وحدها بغير واسطة شيطانٍ منفصل، وابنُ سينا وأتباعه على هذا القول، حتى إنهم يجعلونَ معجزاتِ الرسل من هذا

---

(١) «هذا» الثانية سقطت من (ع).

الباب، ويقولون[1]: إنما هي من تأثيرات النَّفْس في هَيُولَى العالم، وهؤلاء كفَّارٌ بإجماع أهل المِلَل، ليسوا من أتباع الرُّسُل جملةً.

الفرقة الرابعة: وهم أتباعُ الرسل وأهل الحق أَقَرُّوا بوجود النفس الناطقة المفارقة للبدن، وأقرُّوا بوجود الجن والشياطين، وأثبتوا ما أثبتَهُ اللهُ تعالى من صفاتهما وشرهما، واستعاذوا بالله تعالى منه، وعلموا أنه لا يُعيذُهم منه ولا يُجِيرُهم إلا الله تعالى، فهؤلاء أهلُ الحق، ومن عداهم مفْرِطٌ في الباطل أو معه باطلٌ وحقٌّ، والله تعالى يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. فهذا ما يَسَّرَ اللهُ تعالى من الكلام على سورة (الفلق).

* * *

---

(١) من (ع) فقط.

وأما سورة (الناس)؛ فقد تضمَّنَتْ ـ أيضًا ـ استعاذةً ومستعاذًا به ومستعاذًا[1] منه، فالاستعاذةُ قد[2] تقدَّمت. وأما المستعاذُ به فهو الله تعالى: ﴿بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣﴾، فذكر ربوبيَّته للنَّاس، وملكَه إياهم، وإلاهيتَه لهم، ولابُدَّ من مناسبة في ذكر ذلك في الاستعاذة من الشيطان، كما تقدم، فنذكر أولاً معنى هذه الإضافات الثلاث، ثم وجه مناسبتها لهذه الاستعاذة.

الإضافة الأولى: إضافة الربوبية المتضمِّنة لخلقهم وتدبيرهم، وتربيتهم وإصلاحهم، وجلب مصالحهم وما يحتاجون إليه، ودفع الشَّرِّ عنهم وحفظهم مما يفسدُهم، هذا معنى ربوبيته لهم، وذلك (ق/١٩٠ب) يتضمَّن قدْرَتَهُ التامَّة ورحمته الواسعة، وإحسانه وعلمه بتفاصيل أحوالهم (ظ/١٤٢ب) وإجابة دعواتهم وكشف كُرباتهم.

الإضافة الثانية: إضافة الملك فهو مَلِكُهم المُتَصَرِّفُ فيهم، وهم عبيدُه ومماليكه، وهو المتصرف لهم المدبِّرُ لهم كما يشاءُ، النافذُ القدرة فيهم، الذي له السلطانُ التَّامُّ[3] عليهم، فهو مَلِكُهم الحق الذي إليه مَفْزَعُهُم عند الشَّدائد والنَّوائب، وهو مُسْتَغَاثُهم ومَعَاذُهم ومَلْجَؤُهم، فلا صلاحَ لهم ولا قيامَ إلا به وبتدبيره، فليس لهم مَلِكٌ غيره يهربون إليه إذا دهمهم العدوُّ، ويستنصرون[4] به إذا نزل العدوُّ بساحتهم.

---

(١) «به ومستعاذًا» سقطت من (ظ ود)، و«به» وحدها سقطت من (ق).
(٢) من (ع).
(٣) ليست في (ظ و د).
(٤) (ظ): «ويستصرخون».

الإضافة الثالثة: إضافة الإلـٰهية فهو إلـٰهُهم الحقُّ، ومعبودُهم الذي لا إلـٰه لهم سواه، ولا معبودَ لهم غيره. فكما أنه وحدَه هو ربُّهم ومليكُهم لم يشركْه في ربوبيَّته ولا في ملكه لهم[1] أحد، فكذلك هو وحده إلـٰههم ومعبودُهم، فلا ينبغي أن يجعلوا معه شريكًا في إلـٰهيّته، كما لا شريكَ معه في ربوبيته ومُلْكِه.

وهذه طريقةُ القرآن الكريم يحتجُّ عليهم بإقرارهم بهذا التَّوحيد على ما أنكروه من توحيد الإلـٰهية والعبادة، وإذا كان وحدَه هو ربنا وملكنا وإلـٰهنا فلا مَفْزَعَ لنا في الشَّدائد سواه، ولا ملجأ لنا منه إلا إليه، ولا معبودَ لنا غيره، فلا ينبغي أن يُدعى ولا يُخافَ ولا يُرجى ولا يُحَبَّ سواه، ولا يُذَلَّ لغيره، ولا يُخْضَعَ لسواه، ولا يُتَوَكَّلَ إلا عليه؛ لأن من ترجوه وتخافُهُ وتدعوه وتتوكَّلُ عليه إما أن يكونَ مُرَبِّيَكَ والقَيِّمَ بأمورِك ومتوليَ شأنِك، وهو ربُّك فلا ربَّ لك سواه؛ أو تكونَ مملوكه وعبدَه الحقَّ، فهو ملكُ الناس حقًّا، وكلُّهم عبيدُه ومماليكُه.

أو يكون معبودَك وإلـٰهَك الذي لا تستغني عنه طَرْفَةَ عينٍ، بل حاجتُكَ إليه أعظمُ من حاجتك إلى حياتك وروحك، وهو الإلـٰهُ الحقُّ، إلـٰه الناس الذي لا إلـٰه لهم سواه، فمن كان ربهم وملكهم وإلـٰههم فهم جديرون أن لا يستعيذوا بغيره، ولا يستنصروا بسواه، ولا يلجأوا إلى غير حماه، فهو كافيهم وحسبهم وناصرهم، ووليُّهم ومتولِّي أمورهم جميعًا بربوبيته وملكه وإلاهيته لهم، فكيف لا يلتجىء العبدُ عند النوازل[2] ونزول عدوه به إلى ربِّه ومالكه وإلـٰهه؟! فظهرت

---

(١) من (ع و ق).

(٢) (ق): «إلى ربه».

مناسبة هذه الإضافات الثلاث للاستعاذة من أعدى (ق/ ١٩١أ) الأعداء وأعظمهم عداوةً وأشدهم ضررًا وأبلغهم كيدًا.

ثم إنه سبحانه كرَّر الاسمَ الظَّاهرَ ولم يوقع المُضْمَرَ موقِعَهُ، فيقولُ: ربُّ الناس وملكهم وإلـٰههم، تحقيقًا لهذا المعنى وتقويةً له، فأعاد ذكرَهم عند كلِّ اسم من أسمائه، ولم يعطفْ بالواو لما فيها من الإيذان بالمغايرة.

والمقصود الاستعاذةُ بمجموع هذه الصِّفات حتى كأنها صفةٌ واحدةٌ، وقدم الربوبيَّةَ لعمومها وشمولها لكلِّ مربوب، وأخَّرَ الإلـٰهيَّةَ لخصوصها؛ لأنه سبحانه إنما هو إلـٰهُ مَنْ عَبَدَهُ ووحَّده، واتخذه دونَ غيره إلـٰهًا، فمن لم يعبدْه ويوحِّده فليس بإلـٰهه، وإن كان في الحقيقة لا إلـٰه له سواه، ولكن تَرَكَ إلـٰهه الحق واتخذ إلـٰهًا غيره، ووسَّط صفةَ الملك بين الربوبية والإلـٰهية؛ لأن الملك هو المتصرِّف بقوله وأمره، فهو المطاعُ إذا أمر، وملكه لهم تابع لخلقه إياهم، فملكه من كمال ربوبيته، وكونه إلاهَهُم الحق من كمال ملكه، فربوبيَّتُهُ تستلزمُ ملكَه وتقتضيه، وملكُهُ يستلزمُ إلـٰهيته ويقتضيها، فهو الرَّبُّ الحق، الملك الحق، الإلـٰه الحقُّ، خلقهم بربوبيته، وقهرهم بملكه، استعبدهم بإلاهيته، فتأمَّل هذه الجلالة وهذه العظمة التي تضمَّنَتْها هذه الألفاظ الثلاثة على أبدع نظام وأحسن سياق: ﴿بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣﴾، وقد اشتملت هذه الإضافاتُ الثلاثُ على جميع قواعد الإيمان، وتضمَّنَتْ معاني أسمائه الحسنى.

أما تضمُّنها (ظ/ ١٤٣أ) لمعاني أسمائه الحسنى؛ **فإن الرَّبَّ هو**: القادرُ الخالقُ البارىءُ المصوِّر الحيُّ القَيُّومُ العليمُ السميعُ البصيرُ المحسِنُ المُنعِمُ الجَوَادُ المُعطي المانعُ الضَّارُّ النافعُ المُقَدِّم المُؤَخِّر،

الذي يُضِلُّ من يشاءُ ويهدي من يشاءُ، ويُسعد من يشاءُ ويُشقِي من يشاء ويعزُّ من يشاء ويُذِلُّ من يشاء إلى غير ذلك من معاني ربوبيته التي له منها ما يستحقُّه من الأسماء الحسنى.

وأما الملك؛ فهو الآمر الناهي المعزُّ المذِلُّ الذي يصرف أمورَ عباده كما يحِبُّ، ويقلبهم كما يشاءُ، وله من معنى الملك ما يستحقُّه من الأسماء الحسنى؛ كالعزيز الجبار المتكبِّر الحَكَم العَدْل الخافض الرافع المُعِز المُذِل العظيم الجَلِيل الكبير الحَسِيب المجيد الوالي[1] المُتَعالي مالك الملك المقسِط الجامع، إلى غير ذلك من الأسماء العائدة إلى الملك.

وأما الإلـه؛ فهو الجامعُ (ق/١٩١ب) لجميع صفات الكمال ونعوت الجلال، فيدخلُ في هذا الاسم جميعُ الأسماء الحسنى، ولهذا كان القولُ الصحيح أن «الله» أصلُه «الإلـه» كما هو قول سيبويه وجمهور أصحابه إلا من شذَّ منهم[2]، وأن اسم الله تبارك وتعالى هو الجامع لجميع معاني الأسماء الحسنى والصِّفات العُلى، فقد تضمَّنت[3] هذه الأسماءُ الثلاثةُ جميعَ معاني أسمائه الحسنى، فكان المستعيذ بها جديرًا بأن يُعَاذَ ويُحْفَظَ ويُمْنَعَ من الوسواس الخنَّاس ولا يُسَلَّطَ عليه.

وأسرارُ كلامِ الله أجلُّ وأعظمُ من أن تدركَها عقولُ البشر، وإنما غايةُ أولي العلمِ الاستدلال بما ظهر منها على ما وراءه، وإن بادِيَه إلى الخافي يسير.

---

(١) (ع): «الولي».
(٢) انظر ما تقدم من هذا الكتاب (١/ ٣٩ـ ٤٠).
(٣) (ق): «شملت».

فصل

وهذه السورة مشتملةٌ على الاستعاذة من الشر الذي هو سببُ الذنوب والمعاصي كلها، وهو الشرُّ الداخل في الإنسان الذي هو منشأ العقوبات في الدنيا والآخرة، فسورة (الفلق) تضمّنت الاستعاذة من الشَّرِّ الذي هو ظلمُ الغير له بالسحر والحسد، وهو شرٌّ من خارج، وسورة (الناس) تضمَّنت الاستعاذة من الشر الذي هو سبب ظلم العبد نفسه، وهو شرٌّ من داخل.

فالشر الأول: لا يدخلُ تحت التكليف، ولا يُطْلب منه الكف عنه؛ لأنه ليس من كسبه، والشر الثاني في سورة (الناس): يدخل تحتَ التكليف، ويتعلَّق به النهيُ، فهذا شرُّ المعايب، والأول شرُّ المصائب، والشر كله يرجِعُ إلى العيوب والمصائب، ولا ثالث لهما، فسورة (الفلق) تتضمَّنُ الاستعاذة من شر المصيبات[1]، وسورة (الناس) تتضمَّنُ الاستعاذةَ من شرِّ العيوب التي أصلُها كلها الوسوسةُ.

فصل

إذا عُرِف هذا فالوَسْواس: فَعْلالٌ[2]، من وَسْوَسَ، وأصل الوَسْوَسَةِ: الحَرَكَةُ، أو الصَّوتُ الخَفِيُّ الذي لا يُحَسُّ فيُحْتَرَزَ منه، فالوَسْوَاسُ: الإلقاءُ الخَفِيُّ في النفس، إما بصوتٍ خفِيٍّ لا يسمعُه إلا من أُلقِيَ إليه، وإما بغير صوت كما يُوَسْوِسُ الشيطانُ (ق/١٩٢أ) إلى العبد، ومن هذا «وَسْوَسَةُ الحَلْي»، وهو حركتُهُ الخَفِيَّةُ في الأذن، والظاهر ـ واللهُ أعلم ـ أنها سُمِّيَتْ: «وسوسةَ الحَلْي»[3] لقربها، وشدَّة مجاورتها

---

(١) (ظ و د): «المصايب».

(٢) (ق وظ ود): «فعلان».

(٣) «الحلي» من (ع) فقط.

لمحل الوسوسة من شياطين الإنس وهو الأذن، فقيل: «وَسْوَسة الحَلْي»؛ لأنه صوت مجاورٌ للأذن، كوسوسة الكلام الذي يُلقِيه الشيطانُ في أذن مَنْ يوسْوِسُ له.

ولما كانت الوسوسةُ كلامًا يكرِّرُه الموسوِسُ ويؤكِّدُه عند من يُلقيه إليه كرَّروا لفظها بإزاء تكرير معناها، فقالوا: وَسْوَسَ وَسْوَسَةً، فراعوا تكرير اللفظ ليفهم منه تكرير مسماه.

ونظير هذا ما تقدَّم[1] من متابعتهم حركة اللفظ بإزاء متابعة حركة معناه كالدَّوَران والغَلَيَان والنَّزَوَان، وبابه، ونظير ذلك: «زَلْزَلَ ودَكْدَكَ وقَلْقَلَ وكَبْكَبَ الشَّيءَ»؛ لأن الزَّلْزَلة: حركةٌ متكرِّرةٌ، وكذلك: «الدَّكْدَكة والقَلْقَلة»، وكذلك كبْكَبَ الشيءَ: إذا كَبَّه في مكانٍ بعيد، فهو يكبُّ فيه كبًّا بعد كبٍّ، كقوله تعالى: ﴿ فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ﴿٩٤﴾ ﴾ [الشعراء: ٩٤] (ظ/١٤٣ب) ومثلُهُ رَضْرَضَهُ: إذا كرَّر رَضَّهُ مرَّةً بعد مرة، ومثله ذَرْذَرَهُ: إذا ذرَّه شيئًا بعد شيء، ومثله: صَرْصَرَ البابُ: إذا تكرَّرَ صريرهُ، ومثله: مَطْمَطَ الكلامَ: إذا مطَّهُ شيئًا بعد شيء، ومثله: كَفْكَفَ الشيءَ: إذا كرَّر كَفَّه، وهو كثير.

وقد عُلِمَ بهذا أن من جعل هذا الرباعي بمعنى الثلاثي المضاعف لم يصب؛ لأن الثلاثي لا يدل على تكرار، بخلاف الرُّباعي المكرر، فإذا قلت: (ذرَّ الشيء، وصَرَّ البابُ، وكَفَّ الثوبَ، ورضَّ الحبَّ) لم يَدُلَّ على تكرار الفعل بخلاف ذَرْذَرَه وصَرْصَرَ ورَضْرَضَ، ونحوه، فتأمله فإنه مطابق لقاعدة العربية في الحذو بالألفاظ حذوَ المعاني[2]،

---

(١) (١/ ١٨٩) من هذا الكتاب.

(٢) (ع): «الحذف بالألفاظ حذف...».

وقد تقدم التَّنبيه على ذلك فلا وجه لإعادته.

وكذلك قولهم: عَجَّ العِجْلُ[1]: إذا صَوَّتَ، فإن تابع صوتَه قالوا: عَجْعَجَ، وكذلك: ثَجَّ الماءُ: إذا صُبَّ، فإن تكرر ذلك قيل: ثَجْثَجَ، والمقصود أن المُوَسْوِسَ لما كان يكرِّر وَسْوَسَتَهُ ويتابعها قيل: وَسْوَسَ.

فصل

إذا عُرِفَ هذا فاختلف النُّحاةُ في لفظ (الوَسْوَاس) هل هو وصفٌ أو مصدرٌ؟ على قولين، ونحن نذكر حُجَّةَ[2] كُلِّ قول ثم نُبَيِّنُ الصحيحَ من القولينِ بعون الله تعالى وفضله:

فأما من ذهبَ إلى أنه مصدر، فاحتجَّ بأن الفعل منه: فَعْلَلَ، والوصف من: فَعْلَلَ إنما هو: «مُفَعْلِلٌ» كَمُدَحْرِج ومُسَرْهِف ومُبَيْطِر ومُسَيْطِر، وكذلك هو من: فَعَلَ بوزن: «مَفْعِّل» كَمَقْطِّع ومَخْرِّج، وبابه، فلو كان الوَسْوَاسُ صِفَةً لقيل: مُوَسْوِس، ألا ترى (ق/١٩٢ب) أن اسم الفاعل من زَلْزَلَ: مُزَلْزِلٌ، لا زَلْزَال، وكذلك من دَكْدَكَ: مُدَكْدِكٌ، وهو مطَّرِد، فَدَلَّ على أن الوَسْوَاس مصدرٌ وُصِفَ به على وجه المبالغة، أو يكون على حذف مضاف تقديرُه: ذو الوَسْوَاس. قالوا: والدليل عليه أيضًا قول الشاعر[3]:

* تَسْمَعُ للحَلْيِ بها وَسْوَاسًا *

---

(١) (ق): «الفحل».

(٢) (ع): «حجةً على...».

(٣) هو الأعشى، من معلقته، والبيت:

تسمع للحَلْي وسواسًا إذا انصرفتْ كما اسْتَعانَ بِرِيحٍ عِشْرِقٌ زَجِلُ

«ديوانه»: (ص/ ٣٠٠).

فهذا مصدر بمعنى الوسوسة سواء.

قال أصحاب القول الآخر[1]: الدليلُ على أنه وصف أن «فَعْلَلَ» ضَرْبَانِ: أحدهما: صحيح لا تكرارَ فيه؛ كَدَحْرَجَ وسَرْهَفَ[2] وبَيْطَرَ[3]، وقياس مصدر هذه: «الفَعْلَلَة»، كالدَحْرَجَة والسَّرْهَفَة والبَيْطَرَة، و«الفِعْلال» ـ بكسر الفاء ـ كالسِّرهاف والدِّحْراج، والوصف منه «مُفَعْلِلٌ» كمُدَحْرِجٍ ومُبَيْطِرٍ.

والثاني: «فَعْلَل» الثنائي المكرر؛ كزَلْزَلَ ودَكْدَكَ ووَسْوَسَ، وهذا فرعٌ على «فَعْلَلَ» المجرد عن التَّكرار؛ لأن الأصل السلامةُ من التَّكرار، ومصدر هذا النوع والوصف منه مساوٍ لمصدر الأول ووصفه، فمصدره يأتي على «الفعللة»؛ كالوَسْوَسَةِ وَالزَّلْزَلَةِ، و«الفِعْلَال» كالزِّلْزَال، وأَقْيَس المصدرين وأولاهما بنوعي فَعْلَلَ: «الفِعْلَال» لأمرين:

أحدهما: أن «فَعْلَلَ» مشاكل لـ «أفْعَلَ» في عدد الحروف، وفتح الأول والثالث والرابع وسكون الثاني، فجُعِل «إفعال» مصدر «أفعل»، و«فِعْلَال» مصدر «فَعْلَلَ»، ليتشاكل المصدران، كما يتشاكل الفِعْلان، فكان «الفِعْلَالُ» أولى بهذا الوزن من «الفعللة».

الثاني: أن أصل المصدر أن يخالفَ وزنه وزن فعله، ومخالفة «فِعْلَال» لـ «فَعْلَلَ» أشدُّ من مخالفة «فَعْلَلَة» له، فكان «فِعْلَال» أحقَّ بالمصدرية من «فَعْلَلَة»، أو تساويا في الاطِّراد مع أن «فَعْلَلَة» أرجحُ في الاستعمال وأكثرُ، هذا هو الأصل.

---

(١) النص من هنا إلى ص/٧٨٩ من كلام ابن مالك، نقله السيوطي في «الأشباه والنظائر»: (٤/ ٥١ ـ ٥٤).

(٢) السَّرْهفة: نعمة الغذاء. انظر «اللسان»: (٩/ ١٥١).

(٣) أصل البَطْر: الشق، ومنه أخذ البَيْطار وهو: معالج الدواب. انظر: «اللسان»: (٤/ ٦٩).

وقد جاءوا بمصدر هذا الوزن المكرر مفتوح الفاء، فقالوا: «وَسْوَسَ الشيطانُ وَسْوَاسًا»، و«وَعْوَعَ الكلبُ وَعْوَاعًا» إذا عوى، و«عَظْعَظَ السَّهْمُ[1] عَظْعَاظًا»، والجاري على القياس: «فِعْلالٌ» بكسر الفاء، أو «فَعْلَلَة»، وهذا المفتوح نادر؛ لأن الرُّباعي الصحيحَ أصلٌ للمتكرِّر، ولم يأتِ مصدر الصحيح مع كونه أصلاً إلاّ على «فَعْلَلَة وفِعْلَال» بالكسر، فلم يحسُن بالرباعي المكرّر لفرعيته أن يكونَ مصدَرُه (ظ/١٤٤أ) إلا كذلك؛ لأن الفرع لا يخالف أصلَه، بل يحتذي فيه حذوَه، وهذا يقتضي أن لا يكونَ مصدرُه على «فَعْلال» بالفتح، فإن شذَّ حُفِظ ولم يُرَدْ عليه.

قالوا: وأيضًا فإن «فَعْلَالاً» المفتوح الفاء قد كثر وقوعُه صفةً مصوغةً من «فَعْلَلَ» المكرر ليكون (ق/١٩٣أ) فيه نظير «فَعَّال» من الثلاثي لأنهما متشاركان وزنًا، فاقتضى ذلك أن لا يكون لـ «فَعْلال» من المصدرية نصيبٌ، كما لم يكن لـ «فَعال» فيها نصيبٌ، فلذلك اسْتَنْدروا وقوع: (وَسْوَاس ووَعْوَاع وعَظْعَاظ) مصادر، وإنما حقُّها أن تكون صفاتٍ دالَّةً على المبالغة في مصادر هذه الأفعال.

قالوا: وإذا ثبت هذا فحقُّ ما وقع منها محتملاً للمصدرية والوصفية أن يُحمل على الوصفية، حَمْلاً على الأكثر الغالب وتجنبًا للشَّاذِّ، فمن زعم أن (الوَسْوَاس) مصدر مضاف إليه (ذو) تقديرًا، فقوله خارج عن القياس والاستعمال الغالب، ويدلُّ على فساد ما ذهب إليه أمران:

---

(١) المعظعظ من السهام هو الذي يضطرب ويلتوي، «اللسان»: (٧/ ٤٤٧).
وذكر في «اللسان» أن عَظْعَاظًا ـ بفتح العين ـ محكية عن كراع وهي نادرة، والأشهر: عِظْعاظًا.

أحدهما: أن كلَّ مصدر أضيفَ إليه (ذو) تقديرًا فتجرُّدُهُ للمصدرية أكثرُ من الوصف به؛ كَرِضًى وَصَوْم وفِطْر، و«فَعْلَال» المفتوح لم يثبُتْ تجرُّدُه للمصدرية إلا في ثلاثة ألفاظ فقط (وَسْوَاس ووَعْوَاع وعَظْعَاظ)، على أن منع المصدرية في هذا ممكنٌ؛ لأن غاية ما يمكنُ أن يُستدَلَّ به على المصدرية قولهم: وَسْوَس إليه الشيطان وَسْواسًا، وهذا لا يتعيَّنُ للمصدرية؛ لاحتمال أن يُرَادَ به الوصفية وينتصب «وَسْواسًا» على الحال، ويكون حالاً مؤكِّدة، فإن الحال قد يؤكِّدُ بها عاملُها الموافق لها لفظًا ومعنًى، كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ [النساء: ٧٩] ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ﴾، نعم إنما تتعيَّن مصدرية (الوَسْوَاس) إذا سُمِع: «أعوذ بالله من وَسْوَاس الشيطان»، ونحو ذلك مما يكون الوَسْوَاس فيه مضافًا إلى فاعله، كما سُمع ذلك في (الوَسْوَسَة) ولكن أين لكم ذلك؟ فهاتوا شاهده؟! فبذلك يتعيّن أن يكون (الوَسْوَاس) مصدرًا لا بانتصابِه[١] بعد الفعل.

الوجه الثاني: ـ من دليل فساد من زعم أن وسواسًا مصدرٌ مضافٌ إليه (ذو) تقديرًا ـ: أنَّ المصدر المضاف إليه (ذو) تقديرًا لا يؤنَّثُ ولا يُثَنَّى ولا يُجْمعُ، بل يلزمُ طريقةً واحدةً، ليعلمَ أصالته في المصدرية وأنه عارض الوصفية، فيقال: امرأة صَوْمٌ، وامرأتان صَوْمٌ، ونساءٌ صَوْم، لأن المعنى: ذاتُ صَوْم، وذواتا صَوْم، وذوات صَوْم، و«فَعْلال» الموصوف به ليس كذلك، بل يثَنَّى ويُجْمَعُ ويؤَنَّثُ فتقول: رجل ثَرْثار، وامرأة ثَرْثَارة، ورجالٌ ثَرْثارونَ.

---

(١) من (د) و(ظ وق): «لانتصابه».

وفي الحديث: «**أَبْغَضُكُمْ إِليَّ الثَّرْثَارُونَ المُتَفَيْهِقُون**»[1] وقالوا: ريحٌ زَفْزَافةٌ، أي: تُحَرِّكُ الأشجار، وريح سَفْسَافة، أي: تنخُلُ التُّرابَ، ودِرْعٌ فَضْفاضَةٌ، أي: مُتَّسِعَةٌ. والفعل من ذلك كله: «فَعْلَلَ»، والمصدر: «فَعْلَلَةٌ وفِعْلال» بالكسر، ولم ينقلْ في شيء من ذلك: «فَعْلَالٌ» بالفتح.

وكذلك قالوا: تَمْتَامٌ، وفَأْفَاءٌ، ولَضْلاضٌ، أي: ماهرٌ في الدِّلالة، وفَجْفَاجٌ: كثيرُ الكلام، وهَرْهارٌ، أي: ضَحَّاكٌ، وكَهْكاهٌ ووطْواطٌ، أي: ضعيفٌ، وحَشْحَاشٌ وعَسْعاسٌ، أي: خفيف[2]، وهو كثير ومصدره كله «الفَعْلَلَة» والوصف «فَعْلَال» بالفتح.

ومثله: هَفْهَافٌ أي: خَمِيصٌ، ومثله: دَحْدَاحٌ أي: قَصير، ومثله: بَجْبَاج أي: جَسِيم، وتَخْتَاخٌ أي: أَلْكَنُ، وسَمْسَامٌ أي: سريع، وشيءٌ خَشْخَاش أي: مُصَوِّتٌ، وقَعْقَاعٌ مثله، وأسد قَضْقَاضٌ أي: كاسِرٌ، وحيَّةٌ نَضْنَاضٌ: تُحَرِّكُ لسانها. فقد رأيت «فَعْلالاً» في هذا كله وصفًا لا مصدرًا، فما بال الوَسْوَاس أُخْرِج عن نظائره وقياس بابه؟ فثبت أن وَسْوَاسًا وصفٌ لا مصدر؛ كَثَرْثَار وتَمْتَام ودَحْدَاح، وبابه.

ويدلُّ عليه وجهٌ آخر وهو: أنه وصَفَه بما يستحيلُ أن يكونَ مصدرًا، بل هو متعيِّنُ الوصفيَّة وهو الخَنَّاس (ظ/١٤٤ب)، فالوسواس والخَنَّاس

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٢٠١٨) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب».

وله شاهد من حديث أبي ثعلبة الخشني أخرجه أحمد: (٢٩/ ٢٦٧ رقم ١٧٧٣٢)، وابن حبان «الإحسان»: (٢/ ٢٣١)، وغيرهم، ورجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعًا. وله شواهد أخرى يتقوَّى بها من حديث عبدالله بن عَمْرو وابن مسعود ـ رضي الله عنهم ـ.

(٢) «وعَسْعاس، أي: خفيف» سقطت من (ظ ود).

وصفانِ لموصوف[1] محذوف وهو الشيطانُ، وحَسَّنَ حذفَ الموصوف هٰهنا غلبةُ الوصف حتى صار كالعَلَم عليه، والموصوفُ إنما يَقْبُحُ حذفُهُ إذا كان الوصفُ مشتركًا فيقعُ اللَّبْسُ؛ كالطَّويل والقبيح والحَسَن، ونحوه، فيتعيَّنُ ذكرُ الموصوف ليعلم أن الصِّفة له لا لغيره، فأما إذا غلب الوصفُ واختصَّ ولم يعرضْ فيه اشتراكٌ، فإنه يجري مجرى الاسم، ويحسُنُ حذفُ الموصوف؛ كالمسلم والكافر والبَرِّ والفاجر والقاصي والداني[2] والشاهد والوالي والأمير[3] ونحو ذلك، فحَذْف الموصوف هنا أحسن من ذكره، وهذا التفصيلُ أولى من إطلاق مَنْ منَعَ حذْفَ الموصوفِ ولم يُفَصِّلْ.

ومما يدلُّ على أن الوسواس وصفٌ لا مصدرٌ: أن الوصفيَّة أغلبُ على «فَعْلَال» من المصدرية كما تقدَّم، فلو أريد المصدرُ لأتي بـ: (ذو) المضافة إليه، ليزولَ اللَّبْسُ وتَتَعَيَّنَ المصدريَّةُ، فإن اللَّفظ إذا احتمل الأمرين على السواء، فلابدَّ من قرينةٍ تَدُلُّ على تعيينِ أحدهما، فكيف والوصفيةُ أغلبُ عليه من المصدرية!؟.

وهذا بخلاف صَوْم وفِطْر وبابهما، فإنها مصادرُ لا تلتبسُ بالأوصاف، فإذا جرت أوصافًا عُلِم أنها (ق/١٩٤أ) على حذف مضافٍ أو تنزيلاً للمصدر منزلةَ الوصف مبالغةً على الطريقتين في ذلك، فتعيَّنَ أن الوَسْواسَ هو الشَّيطَانُ نفسُه، وأنه ذاتٌ لا مصدرٌ، والله أعلم.

---

(١) (ق): «لمصدر».
(٢) (ع): «العاصي»، و«الداني» من (ظ ود).
(٣) ليست في (ظ ود).

فصل

وأما الخنَّاسُ: فهو «فعَّال» من: خنَسَ يَخْنِسُ: إذا توَارى واخْتفَى. ومنه قول أبي هريرة: «لقِيَني النَّبيُّ ﷺ في بعض طرق المدينة وأنا جُنُبٌ فانْخَنَسْتُ منه»[1]. وحقيقة اللَّفظ اختفاءٌ بعد ظهور، فليست لمجرد الاختفاء؛ ولهذا وُصِفت بها الكواكبُ في قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ۝١٥﴾ [التكوير: ١٥] قال قتادة: هي النجومُ تبدو باللَّيل وتخنِسُ بالنَّهار فتختفي ولا تُرَى. وكذلك قال عليٌّ رضي الله عنه: هي الكواكبُ تخنس بالنهار فلا[2] تُرى. وقالت طائفة: الخُنَّسُ: هي الرَّاجعةُ، التي ترجِعُ كلَّ ليلة إلى جهة المشرق، وهي السبعةُ السَّيَّارة، قالوا: وأصلُ الخُنُوس: الرُّجُوعُ إلى وراء[3].

والخَنَّاسُ هو مأخوذ من هٰذين المعنيين، فهو من الاختفاء والرجوع والتأخُّر، فإن العبدَ إذا غَفَلَ عن ذكر الله جَثَمَ على قلبه الشيطانُ، وانبسط عليه، وَبَذَرَ فيه أنواعَ الوساوس التي هي أصلُ الذنوب كلها، فإذا ذكر العبدُ ربَّهُ واستعاذ به انخنَسَ وانقبضَ كما ينخنِسُ الشيءُ يَتَوَارَى، وذلك الانخناسُ والانقباضُ هو ـ أيضًا ـ تَجَمُّعٌ ورجوع وتَأَخُّرٌ عن القلب إلى خارج، فهو تأَخُّرٌ ورجوعٌ معه اختفاءٌ.

وخَنَسَ وانْخَنَسَ يدُلُّ على الأمرين معًا. قال قتادة: الخَنَّاسُ له

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٨٣) ومسلم رقم (٣٧١).

(٢) (ظ و د): «تخنس فلا...».

(٣) انظر أقوال السلف في «تفسير الطبري»: (١٢/ ٤٦٧ ـ ٤٦٩)، و«الدر المنثور»: (٦/ ٥٢٩).

خُرْطُوم كخرطوم الكلب في صدر الإنسان، فإذا ذكر العبدُ ربَّهُ خَنَسَ[1].

ويقالُ: رأسُه كرأس الحيَّة وهو واضعٌ رأسَهُ على ثَمَرَة القلب يُمَنِّيه ويحدِّثُهُ، فإذا ذكر الله تعالى خَنَسَ، وإذا لم يَذْكرْه عادَ ووضَعَ رأسَهُ يوسوِسُ إليه ويُمَنِّيهِ[2].

وجيء من هذا الفعل بوزن: «فعَّال» الذي للمبالغة دون الخَانِس والمُنْخَنِس إيذانًا بشدة هروبه ورجوعه وعِظَم نفوره عندَ ذكر الله، وأن ذلك دأبُهُ ودَيْدَنُهُ، لا أنه يعرِضُ له عند ذكر الله أحيانًا، بل إذا ذُكِرَ اللهُ ـ عز وجل ـ هَرَبَ وانخنسَ وتأخَّرَ، فإنَّ ذِكْرَ اللهِ هو مِقْمَعَتُهُ التي يُقمعُ بها، كما يُقمعُ المفسدُ والشِّرِّيرُ بالمقامع التي تَرْدَعُهُ؛ من سِياطٍ وحديدٍ وعِصِيٍّ، ونحوها.

فذِكْر اللهِ تعالى يقمعُ الشيطانَ ويؤلمُهُ ويؤذيه، كالسِّياط والمقامع التي تؤذي من يُضْرَبُ بها. ولهذا (ق/١٩٤ب) يكون شيطانُ المؤمن هزيلاً ضئيلاً مضنىً مما يعذبُه المؤمنُ ويقمعُه به من ذكر الله وطاعته.

وفي أثرٍ عن بعض السلف: «إنَّ المؤمن يُنْضِي شيطانَه، كما

---

(١) ذكره البغوي في «تفسيره»: (٤/ ٥٤٨) بدون إسناد، وهو بنحوه مروي عن معاوية أخرجه ابن أبي داود في «ذم الوسوسة» ـ كما في «الدر: ٦/ ٧٢١»، ورُوِيَ مرفوعًا من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ أخرجه أبو يعلى وابنُ شاهين والبيهقي في «الشعب» ـ كما في «الدر: ٦/ ٧٢١»، قال الحافظ في «الفتح»: (٨/ ٦١٤): «وإسناده ضعيف»، وروي عن ابن عباسٍ وغيره نحوه.

(٢) نقله المؤلف من «تفسير البغوي»: (٤/ ٥٤٨)، وأخرجه سعيد بن منصور وابن أبي الدنيا وابنُ المنذر عن عروة بن رُويم أن عيسى بن مريم دعا ربَّه أن يريه موضع الشيطان من ابن آدم فجلَّى له ذلك... فذكره، انظر: «فتح الباري»: (٨/ ٦١٤)، و«الدر المنثور»: (٦/ ٧٢٢).

يُنْضِي الرَّجلُ بعيرَهُ في السَّفَر»[1]؛ لأنه كلما اعترضه صبَّ عليه سياطَ الذِّكر والتَّوجُّه والاستغفار والطاعة، فشيطانُه معه في عذاب شديد، ليس بمنزلة شيطان الفاجر الذي هو معه في راحةٍ ودَعَة، ولهذا يكون قويًّا[2] عاتيًا شديدًا.

فمن لم يعذبْ شيطانَه في هذه الدار بذكر الله تعالى وتوحيدِه واستغفاره وطاعته، عذبه شيطانُه في الآخرة بعذاب النار، فلابُدَّ لكل أحدٍ أن يُعَذِّبَ شيطانَه أو يُعَذِّبُه شيطانُه.

وتأمل كيف جاء بناءُ الوسواس مكرَّرًا لتكريره الوسوسة الواحدة مرارًا، حتى يعزمَ عليها العبد، وجاء بناء «الخناس» على وزن «الفَعَّال» الذي يتكرَّر منه نوع الفعل؛ لأنه كلَّما ذكر الله انخنسَ، ثم إذا غفل العبدُ عاوده بالوسوسة، فجاء بناءُ اللفظين مطابقًا لمعنييهما.

فصل

وقوله: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥﴾ صفةٌ ثالثة للشيطان، فذكر وسوستَه أولاً، ثم ذكر محلَّها ثانيًا، وأنها في صدور الناس، وقد جعل اللهُ للشّيطان دخولاً في جوف العبد، ونفوذًا إلى قلبه وصدره، فهو يجري منه مجرى الدَّمِ، وقد وُكِلَ بالعبد فلا يفارقُه إلى الممات.

---

(١) جاء هذا في حديث مرفوع إلى النبي ﷺ من حديث أبي هريرة، أخرجه أحمد: (١٤/ ٥٠٤ رقم ٨٩٤٠)، وابن أبي الدنيا في «مكايد الشيطان» والحكيم الترمذي ـ كما في «الجامع الصغير ـ مع الفيض»: ٢/ ٣٨٥ ـ وفي سنده ابن لهيعة وهو ضعيف.

(٢) ليست في (ع).

وفي «الصحيحين»[1] من حديث الزُّهْري، عن علي بن حسين، عن صَفِيَّة بنت حُيَيّ، قالت: «كان رسول الله ﷺ معتكفًا فأتيتُه أزوره ليلاً، فحدَّثتُه، ثم قمتُ فانقلبتُ، فقام معي ليقلِبَني ـ وكان مسكنُها في دار أُسامة بن زيد ـ فمرَّ رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا، فقال النبي ﷺ: «**عَلَى رِسْلِكُما إنَّها صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ**»، فقالا: سبحانَ اللهِ يا رسول الله! فقال: «**إنَّ الشَّيطانَ يجري من الإنسانِ مَجْرَى الدَّمِ، وإني خَشِيْتُ أن يَقْذَفَ في قلوبِكُما سوءًا**»ـ أو قال: «**شيئًا**» ـ.

وفي «الصحيح» أيضًا عن أبي سلمة بن عبدالرحمن، عن أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ﷺ: «**إذا نُوْدِيَ بالصَّلاةِ أدْبَرَ الشَّيْطَانُ وله ضُرَاطٌ، فإذا قُضِيَ أقْبَلَ، فإذا ثُوِّبَ بها أَدْبَرَ، فإذا قُضِيَ أقْبَلَ حتى يَخْطرَ بينَ الإنسانِ وقلبِه، فيقول: اذْكُرْ كذا اذْكُرْ كذا، حتَّىٰ لا يَدْرِي أثَلاَثًا صَلَّى أم أربعًا، فإذا** (ق/ ١٩٥أ) **لم يَدْرِ أثلاثًا صَلَّى أم أَرْبَعًا سَجَدَ سَجْدَتي السَّهْوِ**»[2].

ومن وسوسته: ما ثبت في «الصحيح» عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**يأتي الشَّيْطانُ أَحَدَكُمْ فيقولُ مَنْ خَلَقَ كذا؟ مَنْ خَلَقَ كذا؟ حتى يقولَ: مَنْ خَلَقَ اللهَ؟ فَمَنْ وَجَدَ ذَلكَ فَلْيَسْتَعِذْ باللهِ ولْيَنْتَهِ**»[3].

وفي «الصحيح»[4] أن أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله إن أَحَدَنا ليجدُ في نفسه ما لأَنْ يَخِرَّ من السماء إلى الأرض أَحَبُّ إليه من أن

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٠٣٥)، ومسلم رقم (٢١٧٥).
(٢) أخرجه البخاري رقم (٦٠٨)، ومسلم رقم (٣٨٩).
(٣) أخرجه البخاري رقم (٣٢٧٦)، ومسلم رقم (١٣٤).
(٤) ليس هو في الصحيحين ولا أحدهما، وسنده على شرطهما.

يَتَكَلَّمَ به، قال: «**الحمْدُ للهِ الذي رَدَّ كَيْدَهُ إلى الوَسْوَسَةِ**»[1].

ومن وسوسته أيضًا: أن يَشغل[2] القلب بحديثه حتى يُنْسِيَهُ ما يريدُ أن يفعلَه، ولهذا يضافُ النسيانُ إليه إضافتَه إلى سَبَبه، قال تعالى حكاية عن صاحب موسى إنه قال: ﴿فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلۡحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ أَنۡ أَذۡكُرَهُۥ﴾ [الكهف: ٦٣].

وتأمَّلْ حكمةَ القرآن الكريم وجلالَتَهُ كيف أوْقَعَ الاستعاذةَ من شَرِّ الشيطان الموصوف بأنه الوسواس الخنَّاس، الذي يوسوسُ في صدور الناس، ولم يقلْ: من شرِّ وسوسته؛ لتعمَّ الاستعاذةُ شرَّه جميعَه، فإن قوله: ﴿مِن شَرِّ ٱلۡوَسۡوَاسِ﴾ [الناس: ٤] يعم كلَّ شره، ووصفه بأعظم صفاته وأشدِّها شرًّا، وأقواها تأثيرًا، وأعمِّها فسادًا، وهي الوسوسة التي هي مبادىءُ الإرادة، فإن القلبَ يكونُ فارغًا من الشر والمعصية، فيوسوسُ إليه، ويُخْطِرُ الذنبَ بباله، فيصوِّرُهُ لنفسه ويُمَنِّيه، ويُشَهِّيه فيصير شهوة، ويُزَيِّنُها له ويُحَسِّنُها ويُخَيِّلُها له في خيالٍ تميلُ نفسه إليه، فيصيرُ إرادةً ثم لا يزالُ يُمَثِّلُ ويُخَيِّلُ، ويُمَنِّي ويُشَهِّي، ويُنَسِّي علمه بضررها، ويَطْوي عنه سُوءَ عاقبتها، فيحُوْلُ بينه وبين مطالعته، فلا يرى إلا صورةَ المعصية والتذاذَه (ظ/١٤٥ب) بها فقط وينسى ما وراء ذلك، فتصير الإرادةُ عزيمةً جازمةً، فيشتدُّ الحرصُ عليها من القلب، فيبعثُ الجنودَ في الطَّلَب، فيبعثُ الشيطانُ معهم مَدَدًا لهم وعونًا، فإن فَتَروا حرَّكهم، وإن وَنَوْا[3] أزعجهم، كما قال تعالى:

---

(١) أخرجه أحمد: (٤/ ١٠ رقم ٢٠٩٧)، وأبو داود رقم (٥١١٢)، وابن حبان «الإحسان»: (١/ ٣٦٠) وغيرهم من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) (ع): «يشتغل».

(٣) أي: ضعفوا.

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴿٨٣﴾ ﴾ [مريم: ٨٣] أي: تُزْعِجهم إلى المعاصي إزعاجًا، كلَّما فتروا أو وَنَوْا أزعجتهُم الشياطينُ، وأَزَّتْهُم وأثارتهم، فلا تزال بالعبد تقودُه إلى الذنب وتنظمُ شمل الاجتماع بألطف حيلة، وأتمِّ مَكِيدة. قد رضي لنفسه بالقيادة لفَجَرة بني آدم، وهو الذي استكبر وأبى أن يَسْجُدَ لأبيهم. فلا بتلك النَّخوة والكبر[١]، ولا برضاه أن يصيرَ قوَّادًا لكل من عصى الله! كما قال بعضُهم[٢]:

عجبتُ من إبليسَ في تِيهِهِ ... وقبحِ ما أظهرَ مِنْ (ق/١٩٥ب) نَخْوَتِهْ

تَاهَ على آدمَ في سجْدَةٍ ... وصارَ قوَّادًا لِذُرِّيَّتِهْ

فأصل كل معصية وبلاء إنما هو الوسوسة، فلهذا وصَفَه بها لتكونَ الاستعاذةُ من شرها أهمَّ من كلِّ مستعاذ منه، وإلا فشرُّه بغير الوسوسة حاصل أيضًا.

فمن شرِّه: أنه لصٌّ سارقٌ لأموال الناس، فكل طعام أو شراب لم يذكرِ اسمُ الله تعالى عليه، فله فيه حظٌّ بالسَّرقة والخَطْف، وكذلك يبيتُ في البيت إذا لم يذكر فيه اسم الله تعالى، فيأكلُ طعامَ الإنس بغير إذنهم، ويبيتُ في بيوتهم بغير أمرهم، فيدخلُ سارقًا ويخرج مُغِيْرًا. ويدلُّ على عوراتهم، فيأمر العبدَ بالمعصية، ثم يلقي في قلوب الناس[٣] يَقَظَةً ومنامًا: أنه فعل كذا وكذا.

ومن هذا: أن العبدَ يفعل الذنبَ لا يطَّلِع عليه أحدٌ من الناس،

---

(١) «والكبر» ليست في (ظ ود).

(٢) أنشدهما الجاحظ في «البيان والتبيُّن»: (٣/ ١٥٢) بلا نسبةٍ، مع اختلاف يسير.

(٣) (ظ و د): «أعدائه».

فيصبحُ والناسُ يتحدثون به، وما ذاك إلا أن الشيطانَ زيَّنَهُ له، وألقاه في قلبه، ثم وسوس إلى الناس بما فعل، وألقاه إليهم، فأوقعه في الذنب، ثم فضحه به، فالرَّبُّ تعالى يستُره، والشيطانُ[1] يَجْهَدُ في كشف ستره وفضيحته[2]، فيغترُّ العبدُ ويقول: هذا ذنبٌ لم يَرَهُ إلا اللهُ تعالى، ولم يشعرْ بأنَّ عدُوَّهُ ساعٍ في إذاعته وفضيحته، وَقلَّ من يتفطَّنُ[3] من الناس لهذه الدقيقة.

ومن شره: أنه إذا نام العبدُ عقد على رأسه عُقَدًا تمْنَعهُ من اليَقَظَة، كما في «صحيح البخاري»[4] عن سعيد بن المُسَيِّب، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إذَا هُوَ نَامَ ثَلاَثَ عُقَدٍ، يَضْرِبُ عَلَى كُلِّ عُقْدَةٍ مَكَانَها عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَارْقُدْ، فَإِنِ اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ اللهَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقَدُهُ كُلُّهَا فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ، وَإِلاَّ أَصْبَحَ خَبِيثَ النَفْسِ كَسْلاَنَ**».

ومن شره: أنه يبولُ في أُذن العبد حتى ينام إلى الصباح، كما ثبت عن النبي ﷺ أنه ذُكِر عنده رجل نام ليلةً حتى أصبحَ، قال: «**ذَاكَ رَجُلٌ بَالَ الشَّيْطَانُ فِي أُذُنَيْهِ، أَوْ قَالَ: فِي أُذُنِهِ**» رواه البخاري[5].

ومن شره: أنه قد قعد لابن آدم بطرق الخير كلِّها، فما من طريق من طرق الخير إلا والشَّيْطَانُ مُرْصِدٌ عليه، يمنعُه بجَهْدِه أن يسلُكَهُ،

---

(١) من قوله: «زينه له...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) ليست في (ع).

(٣) (ع): «ينظر».

(٤) رقم (١١٤٢)، وكذلك أخرجه مسلم رقم (٧٧٦).

(٥) رقم (١١٤٤)، وكذلك أخرجه مسلم رقم (٧٧٤).

فإن خالفَه وسلكَه ثَبَّطَهُ فيه وعوَّقَهُ، وشوَّشَ عليه بالمُعارضات والقواطع، فإن عَمِله وفرغ منه، قيَّضَ له ما يُبْطِلُ أَثَرَه وَيَرُدُّهُ على حافِرَته.

(ق/١٩٦أ) **ويكفي من شرِّه**: أنه أقسمَ بالله ليقعُدَنَّ لبني آدم صراطه المستقيم، وأقسم لَيَأْتِيَنَّهُمْ من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أَيْمانهم وعن شمائلهم، ولقد بلغ شرُّه أن أعملَ المكيدة، وبالغ في الحِيلة، حتى أخرجَ آدَمَ من الجنة، ثم لم يَكْفِهِ ذلك حتى استقطعَ من أولاده شرطة للنار من كلِّ ألف تسع مئة وتسعة وتسعين[1]، ثم لم يكفِهِ ذلك حتى أعملَ الحيلةَ في إبطال دعوة الله من الأرض، وقصد أن تكون الدعوةُ له، وأن يُعْبَدَ من دون الله فهو ساعٍ بأقصى جَهْده على إطفاء نور الله وإبطال دعوته، وإقامة دعوة الكُفر والشرك، ومحو التوحيد وأعلامه من الأرض.

ويكفي من شَرِّه: أنه تصدى لإبراهيم خليل الرحمن حتى رماه قومُهُ (ظ/١٤٦أ) بالمَنْجَنِيق في النَّار، فردَّ اللهُ تعالى كيدَهُ عليه، وجعل النارَ على خليله بَرْدًا وسلامًا، وتصدَّى للمسيح ﷺ حتى أراد اليهود قتلَه وصلبَه، فرد اللهُ كيْدَهُ، وصانَ المسيحَ ورفعه إليه، وتصدَّى لزكريا ويحيى حتى قُتِلا، واستثار[2] فرعونَ حتى زَيَّنَ له الفسادَ العظيم في الأرض ودعوى أنه ربُّهم الأعلى، وتصدَّى للنبي ﷺ وظاهر الكفار على قتله بجَهْده، والله تعالى يكبتُهُ ويَرُدُّهُ خاسئًا، وتفلَّتَ على النبي ﷺ بشهاب من نار يُريدُ أن يَرمِيَهُ به وهو في الصلاة، فجعل النبي ﷺ

---

(١) في جميع الأصول: «تسعون».
والحديث في هذا المعنى أخرجه البخاري رقم (٣٣٤٨)، ومسلم رقم (٢٢٢).

(٢) (ع): «واستتاب»، و(ق): «واستبان»، ولعل الصواب ما أثبت.

يقول: «**أَلْعَنُكَ بِلَعْنَةِ اللهِ**»[1]، وأعان اليهودَ على سحرهم للنبي ﷺ.

فإذا كان هذا شأنَهُ وهِمَّتَهُ في الشَّرِّ، فكيف الخلاصُ منه إلا بمعونة الله وتأييده وإعاذته! ولا يمكن حصرُ أجناس شَرِّه فضلاً عن آحادِها، إذ كلُّ شرٍّ في العالم فهو السببُ فيه، ولكن ينحصرُ شرُّهُ في ستة أجناس، لا يزالُ بابن آدم حتى ينالَ منه واحدًا منها أو أكثر:

* **الشر الأول**: شرُّ الكفر والشرك ومعاداة الله ورسوله، فإذا ظفر بذلك من ابن آدم بَرَد أنينُهُ، واستراح من تعبه معه، وهو أوَّلُ ما يُريده من العبد، فلا يزالُ به حتى ينالَهُ منه، فإذا نال ذلك منه صَيَّرَهُ من جنده وعسكره، واستنابه على أمثاله وأشكاله، فصار من دعاة إبليسَ ونُوَّابه.

* فإن يَئِسَ منه من ذلك، وكان ممن سبق له الإسلامُ في بطن أُمه، نقله إلى **المرتبة الثانية من الشر**، وهي البدعة، وهي أحبُّ (ق/١٩٦ب) إليه من الفسوق والمعاصي؛ لأن ضرَرَها في نفس الدين وهو ضرر متعدٍّ، وهي ذنبٌ لا يتابُ منه، وهي مخالفةٌ لدعوة الرُّسُل، ودعاء إلى خلاف ما جاءوا به، وهي باب الكفر والشرك، فإذا نال منه البدعة وجعله من أهلها بقيَ أيضًا نائِبَهُ وداعيًا من دعاتِهِ.

* فإن أعجزه من هذه المرتبة، وكان العبدُ ممن سَبَقَتْ له من الله موهبةُ السُّنَّة ومعاداة أهل البِدَع والضلال، نقله إلى **المرتبة الثالثة من الشَّرِّ**، وهي الكبائرُ على اختلاف أنواعها، فهو أشدُّ[2] حرصًا على أن يوقعَه فيها، ولاسيِّما إن كان عالمًا متبوعًا، فهو حريصٌ على ذلك لينفِّرَ الناس عنه، ثم يشيعُ من ذنوبه ومعاصيه في الناس ويستَنِيبُ

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٥٤٢) من حديث أبي الدرداء ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) (ع و ق): «أشد شيء...».

منهم من يشيعُها ويذيعُها تديُّنًا وتقرُّبًا بزعمه إلى الله تعالى، وهو نائب إبليسَ ولا يشعرُ، فإن الذين يُحِبُّون أن تشيعَ الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم، هذا إذا أحبُّوا إشاعَتَها وإذاعَتَها[1]، فكيف إذا تولَّوْا هم إشاعَتَها وإذاعَتَها [لا] نصيحةً[2] منهم، ولكن طاعةً[3] لإبليس ونيابةً عنه؟! كل ذلك لينفِّرَ الناسَ عنه، وعن الانتفاع به، وذنوب هذا ولو بلغت عَنان السَّماء أهونُ عند الله من ذنوب هؤلاء، فإنها ظلمٌ منه لنفسه، إذا استغفرَ اللهَ وتابَ إليه قبل اللهُ توبَتَهُ، وبدَّلَ سيئاتِهِ حسنات، وأما ذنوبُ أولئك فظلم للمؤمنين وتَتَبُّعٌ لعورتهم وقصدٌ لفضيحتهم، والله ـ سبحانه ـ بالمرصاد لا تخفى عليه كمائنُ الصدور ودسائسُ النفوس.

* فإنْ أعْجَزَ الشيطانَ عن هذه المرتبة، نقله إلى **المرتبة الرابعة** وهي: الصَّغائر التي إذا اجتمعت فربما أهلكت صاحبها، كما قال النبي ﷺ: «**إيَّاكُمْ ومُحَقَّرَاتِ الذُّنوبِ، فإنَّ مَثَلَ ذلك مَثَلُ قَوْمٍ نزلوا بفَلاَةٍ من الأرض...**»[4]، وذكر حديثاً معناه: أن كل واحد منهم جاء بعُود

---

(١) من (ع) فقط.

(٢) زيادة يستقيم بها النص.

(٣) ملحقة في هامش (ق).

(٤) أخرجه أحمد: (٣٣١/٥) وغيره من حديث سهل بن سعد ـ رضي الله عنه ـ ولفظه: «إيَّاكم ومُحَقَّرات الذنوب، كقوم نزلوا في بطن وادٍ فجاء ذا بعودٍ وجاء ذا بعود حتى انضجوا خبزتهم، وإن محقَّرات الذنوب متى يُؤخَذ بها صاحبها تُهْلِكه».

قال الحافظ في «الفتح»: (٣٣٧/١١): «إسناده حسن».

وله شاهد من حديث ابن مسعود، أخرجه أحمد: (٣٦٧/٦ رقم ٣٨١٨). وفي سنده ضعف، ولفظه أقرب إلى ما ذكره المؤلِّف.

حَطَب حتى أوقدوا نارًا عظيمة فطبخوا واشْتَوَوْا، ولا يزال يُسَهِّلُ عليه أمرَ الصغائر حتى يستهينَ بها، فيكونَ صاحبُ الكبيرة الخائفُ منها أحسنَ حالاً منه.

* فإن أعجزه العبدُ من هذه المرتبة، نقله إلى **المرتبة الخامسة**، (ظ/١٤٦ب) وهي إشغالُه بالمُبَاحات التي لا ثوابَ فيها ولا عِقَابَ، بل عقابها فَواتُ[١] الثواب الذي ضاع عليه باشتغاله بها.

* فإن أعجزه العبد من هذه المرتبة (ق/١٩٧أ) وكان حافظًا لوقته شحيحًا به، يعلم مقدارَ أنفاسِهِ وانقطاعها وما يقابلُها من النعيم والعذاب، نقلَه إلى **المرتبة السادسة**، وهو: أن يشغَلَهُ بالعمل المفضول عما هو أفضل منه، ليزيحَ عنه الفضيلة[٢] ويفوّته ثواب العمل الفاضل، فيأمرُهُ بفعل الخير المفضول، ويحضُّه عليه، ويحسّنه له، إذا تضمَّن ترك ما هو أفضل وأعلى منه، وقلَّ من يَتَنَبَّهُ لهذا من الناس، فإنه إذا رأى فيه داعيًا قويًّا ومحرِّكًا إلى نوع من الطاعة لا يشكُّ أنه طاعة وقربة، فإنه لا يكادُ يقول: إن هذا الداعي من الشيطان، فإن الشيطان لا يأمرُ بخير، ويرى أن هذا خيرٌ، فيقول: هذا الداعي من الله، وهو معذورٌ، ولم يصلْ علمُه إلى أن الشيطان يأمره بسبعين بابًا من أبواب الخير، إما لِيَتَوَصَّلَ بها إلى باب واحد من الشَّرِّ، وإما ليُفَوِّتَ بها خيرًا أعظمَ من تلك السبعين بابًا وأجلَّ وأفضلَ.

وهذا لا يتوصلُ إلى معرفته إلا بنور من الله يقذفُهُ في قلب العبد يكون سببه تجريد متابعة الرسول ﷺ وشدَّة عنايته بمراتب الأعمال

---

(١) (ظ و د): «عاقبتها فوت».

(٢) (ع و ق): «عليه» وتحتمل قراءة «ليزيح»: «ليربح».

عند الله وأحبها إليه وأرضاها له، وأنفعها للعبد، وأعمها نصيحةً لله تعالى ولرسوله ولكتابه ولعباده المؤمنين خاصَّتهم وعامَّتهم، ولا يعرفُ هذا إلا مَن كان من ورثة الرسول ﷺ ونوابه في الأمة وخلفائه في الأرض، وأكثر الخلق محجوبون عن ذلك فلا يخطر بقلوبهم، والله تعالى يمن بفضله على من يشاء من عباده.

* فإذا أعجزه العبدُ من هذه المراتب السِّتِّ وأعيا عليه سَلَّطَ عليه حزبَهُ من الإنس والجن بأنواع الأذى والتكفير له والتضليل والتبديع والتحذير منه، وقصد إخماله وإطفائه ليُشَوِّشَ عليه قلبَهُ ويشغل بحربه فكره، وليمنعَ الناسَ من الانتفاع به، فيبقى سَعْيُهُ في تسليط المُبْطِلينَ من شياطين الإنس والجن عليه، لا يَفْتُرُ ولا يَنِي، فحينئذٍ يلبَسُ المؤمن لأُمَةَ الحرب ولا يضعُها عنه إلى الموت، ومتى وضعها أُسِرَ أو أصيب، فلا يزال في جهاد حتى يلقى الله.

فتأمَّل هذا الفصلَ وتدبَّرْ موقِعَه[1] وعظيمَ منفعته، واجعلْه ميزانًا لك تَزِنُ به الناسَ وتَزِنُ (ق/١٩٧ب) به الأعمال، فإنه يُطْلِعُكَ على حقائق الوجود ومراتب الخلق، واللهُ المستعان، وعليه التُّكْلَانُ، ولو لم يكنْ في هذا التعليق إلا هذا الفصلُ لكان نافعًا لمن تدبَّرَهُ ووعاه.

فصل

وتأمل السر في قوله تعالى: ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ۝﴾، ولم يقل: في قلوبهم، والصدر هو ساحة القلب[2] وبيته، فمنه تدخل الوارداتُ إليه، فتجتمعُ في الصدر ثم تَلِجُ في القلب، فهو بمنزلة

---

(١) (ظ و د): «موضعه».

(٢) زيادة في (ظ و د): «فهو بمنزلة الدهليز».

الدِّهْليز له، ومن القلب تخرجُ الأوامرُ والإراداتُ إلى الصدر ثم تتفرَّقُ على الجنود.

ومن فهم هذا فهم قولَه تعالى: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤] فالشيطان يدخل إلى ساحة القلب وبيتِه، فيُلْقي ما يريدُ إلقاءه في القلب، فهو موسوِسٌ في الصدر، ووسوسته[1] واصلةٌ إلى القلب، ولهذا قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [طه: ١٢٠] ولم يقل: فيه؛ لأن المعنى: أنه ألقى إليه ذلك وأوصلَهُ إليه، فدخل في قلبه.

فصل

وقوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦﴾ اختلف المُفَسِّرونَ في هذا الجارِّ والمجرور: بمَ يتعلَّقُ؟.

فقال الفَرَّاءُ[2] وجماعةٌ: هو بيانٌ للناسِ المُوَسْوَسِ في صدورهم، والمعنى: يُوَسْوِسُ في صدور الناس الذين هم من الجن والإنس، أي المُوَسْوَس في صدورهم قسمان: إنس وجن.

فالوسواسُ يُوَسْوِسُ للجِنِّيِّ (ظ/١٤٧أ) كما يوسوسُ للإنسي، وعلى هذا القول فيكون «من الجنة والناس»: نصبًا على الحال؛ لأنه مجرورٌ بعد معرفة على قول البصريين، وعلى قول الكوفيين نصبًا بالخروج من المعرفة، هذه عبارتُهم، ومعناها: أنه لما لم يصلحُ أن يكون نعتًا للمعرفة انقطع عنها، فكان موضعُهُ نصبًا، والبصريون

---

(١) (ظ و د): «في الصدور وسوسةً».

(٢) في «معاني القرآن»: (٣/ ٣٠٢).

يقدِّرونه حالاً، أي: كائِنِيْنَ من الجِنَّة والنَّاس، وهذا القولُ ضعيفٌ جدًّا لوجوه:

أحدها: أنه لم يَقمْ دليلٌ على أن الجِنِّيَّ يوسوسُ في صدور الجِنِّ، ويدخلُ فيه كما يدخل في الإنسي، ويجري منه مجراه من الإنسي، فأيُّ دليل يدُلُّ على هذا حتى يصِحَّ حملُ الآية عليه؟.

الثاني: أنه فاسدٌ من جهة اللفظ أيضًا، فإنه قال: (الذي يوسوسُ في صدور الناس)، فكيف يبينُ الناس بالناس؟ فإن معنى الكلام على قوله: يوسوِسُ في صدور الناس[1] الذين هم ـ أو كائنين ـ من الجنة والناس، أفيجوزُ أن يقالَ: في صدور الناسِ الذين هم من الناس وغيرهم؟ هذا ما لا يجوزُ، ولا هو استعمالٌ فصيحٌ!.

الثالث: أن يكونَ قد قسم الناسَ إلى قسمين: جِنَّة وناس، وهذا غيرُ صحيح، فإن الشيء لا يكونُ قَسِيمَ نفسِهِ.

الرابع: أن الجِنَّةَ لا يطلقُ عليهم اسمُ الناس بوجه، (ق/١٩٨أ) لا أصلاً ولا اشتقاقًا ولا استعمالاً، ولفظهما يأبى ذلك، فإن الجنَّ إنما سُمُّوا جِنًّا من الاجتنان، وهو الاستتارُ، فهم مستترون عن أعين البشر، فسُمُّوا جِنًّا لذلك، من قولهم: جَنَّهُ الليلُ وأجَنَّهُ: إذا سَتَرَهُ، وأجَنَّ المَيِّتَ: إذا سَتَرَهُ في الأرض. قال:

ولا تَبْكِ مَيْتًا بعد مَيْتٍ أَجَنَّهُ ... عَلِـيٌّ وعبـاسٌ وآلُ أبـي بَكْـرِ

يريد النبيَّ ﷺ.

ومنه: الجَنِينُ لاستتاره في بطنِ أُمِّهِ، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي

---

(١) من قوله: «فكيف يبين...» إلى هنا ساقط من (ق).

﴿بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡۖ﴾ [النجم: ٣٢] ومنه: المِجَنُّ لاستتار المُحَارِبِ به من سلاح خصمِهِ، ومنه: الجَنَّةُ لاستتار داخلها بالأشجار، ومنه: الجُنَّةُ بالضمِّ: لِمَا يَقِي الإنسانَ من السِّهام والسِّلاح، ومنه: المجنون لاستتار عقلِه.

وأما «الناسُ» فبينهُ وبينَ الإنس مناسبةٌ في اللفظ والمعنى، وبينهما اشتقاق أوسط، وهو: عَقْد[1] تقاليب الكلمة على معنى واحد[2]، والإنس والإنسان مشتقٌ من الإيناس وهو الرؤية والإحساس، ومنه قوله: ﴿ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارٗاۖ﴾ [القصص: ٢٩] أي: رآها، ومنه: ﴿فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا﴾ [النساء: ٦] أي: أحسستموه ورأيتموه، فالإنسان سُمِّيَ إنسانًا لأنه يُؤْنَسُ أي: يُرَى بالعين.

والناس فيه قولان:

أحدهما: أنه مقلوب من أنس وهو بعيد، والأصل عدم القلب.

والثاني: ـ وهو الصحيح ـ أنه من النَّوْس وهو الحَرَكة المتتابعة، فسُمِّيَ النَّاسُ ناسًا للحركة الظاهرة والباطنة، كما يسمَّى الرجلُ: حارثًا وهمَّامًا، وهما أصدقُ الأسماء كما قال النبي ﷺ[3]؛ لأن كل أحدٍ له همٌّ وإرادةٌ هي مَبْدأ، وحرثٌ وعملٌ هو مُنتهى، فكلُّ أحدٍ حارثٌ وهَمَّام، والحَرْثُ والهَمُّ، حركتا الظاهر والباطن، وهو حقيقة

---

(١) (ظ و د): «عند».

(٢) ويسميه ابن جنّي الاشتقاق الأكبر، انظر «الخصائص»: (٢/ ١٣٤ ـ ١٣٩).

(٣) فيما أخرجه أحمد: (٣١/ ٣٧٧ رقم ١٩٠٣٢)، وأبو داود رقم (٤٩٥٠)، والبخاري في «الأدب المفرد»: (ص/ ٢٤٣)، والنسائي: (٦/ ٢١٨ ـ ٢١٩) وغيرهم من حديث أبي وهب الجُشمي ـ رضي الله عنه ـ وضعَّفه أبو حاتم في «العلل»: (٢/ ٣١٢ ـ ٣١٣).

النَّوْس، وأصل نَاسَ: (نَوَسَ) تحركت الواو وقبلها فتحة فصارت ألفًا، هـٰذان هما القولان المشهوران في اشتقاق «الناس».

وأما قول بعضهم: إنه من النِّسيان، وسُمِّي الإنسانُ إنسانًا لنسيانه، وكذلك الناس سُمُّوا ناسًا لنسيانهم؛ فليس هذا القولُ بشيءٍ! وأين النسيانُ الذي مادَّته (ن س ي) إلى الناس الذي مادَّتُهُ (ن و س)؟ وكذلك أين هو من الأُنس الذي مادته (أ ن س)؟ وأما إنسانٌ فهو «فِعْلَان» من (أ ن س)، والألف والنون في آخره زائدتان، لا يجوزُ فيه غيرُ هذا ألبتَّةَ، إذ ليس في كلامهم أَنْسَنَ[1] حتى يكونَ إنْسَانٌ إفعالاً منه، ولا يجوزُ أن يكون الألفُ والنونُ في أوَّله زائدتينِ، إذ ليس في كلامهم «انْفَعْلٌ» فيتعيَّن أنه «فِعْلَانٌ» (ظ/١٤٧ب) من الإنس، ولو كان مشتقًّا من (نَسِيَ) (ق/١٩٨ب) لكان نِسْيانًا لا إنسانًا.

فإن قلت: فهلاَّ جعلته «إفْعِلَالاً»، وأصله: إِنْسِيَان كـ«ليلة إِضْحِيَان»، ثم حذفتَ الياء تخفيفًا فصار إنسانًا؟

قلت: يأبى ذلك عدمُ «إفْعِلال» في كلامهم، وحذفُ الياء بغير سبب، ودعوى ما لا نظير له، وذلك كلُّه فاسد، على أن (الناس) قد قيلَ: إن أصله (الأُنَاسُ) فحُذِفت الهمزة، فقيل: (النَّاسُ)، واستدل بقول الشاعر[2]:

إنَّ المَنَـــايـــــا يَطَّلِعْـ ـــنَ علـى الأُنَـاسِ الغَـافِلينـا

ولا ريب أن (أُناسًا) فُعَالٌ، ولا يجوزُ فيه غير ذلك ألبَتَّةَ، فإن

(١) (ق وظ ود): «أنس».

(٢) هو: ذو جدن الحميري، انظر: «الخزانة»: (٢/ ٢٨٠)، و«الخصائص»: (٣/ ١٥١) وفيها: «الآمنينا».

كان أصلُ ناس أُناسًا[1]، فهو أقوى الأدلة على أنه من (أ ن س) ويكون الناسُ كالإنسان سواء في الاشتقاق، ويكون وزن ناس على هذا القول: (عال)؛ لأن المحذوفَ فاؤهُ، وعلى القول الأول يكونُ وزنه: «فَعْلٌ»؛ لأنه من النَّوْس، وعلى القول الضعيف يكون وزنه «فَلْع»؛ لأنه من (نَسِي)، فقلبت لامُه إلى موضع العين فصار ناسًا ووزنه «فَلْعًا».

والمقصودُ أن الناسَ اسم لبني آدم، فلا يدخلُ الجنُّ في مسمَّاهم، فلا يصِحُّ أن يكونَ ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦﴾ بيانًا لقوله: ﴿فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥﴾ وهذا واضحٌ لا خفاءَ به.

فإن قيل: لا محذورَ في ذلك، فقد أُطْلِق على الجن اسم الرجال، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الجن: ٦] فإذا أطلق عليهم اسم الرجال، لم يمتنع أن يُطْلَق عليهم اسم الناس.

قلت: هذا هو الذي غَرَّ من قال: إن الناس اسم للجن والإنس في هذه الآية. **وجواب ذلك**: أن اسم الرجال إنما وقع عليهم وقوعًا مقيَّدًا في مقابلة ذكر الرجال من الإنس، ولا يلزمُ من هذا أن يقعَ اسمُ الناس والرجال عليهم مطلقًا، وأنت إذا قلت: «إنسانٌ من حجارة»، أو «رجلٌ من خشب»، ونحو ذلك، لم يلزمْ من ذلك وقوع اسم الرجل والإنسان عند الإطلاق على الحجر والخشب.

وأيضًا: فلا يلزمُ من إطلاق اسم الرجل على الجنِّي أن يُطلقَ عليه اسم الناس، وذلك لأن الناسَ والجِنَّةَ متقابلانِ، وكذلك الإنس

---

(١) (ع وظ ود): «إنسانا».

والجن، فالله تعالى يقابلُ بين اللفظين، كقوله: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ﴾ [الرحمن: ٣٣] وهو كثير في القرآن، وكذلك قوله: ﴿مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦﴾[1] [الناس: ٦] يقتضي أنهما متقابلان، فلا يدخلُ أحدُهما في الآخر، بخلاف الرجال والجنِّ فإنهما لم يستعملا متقابلين، فلا يقال: الجنُّ والرجال، كما يقال: الجن والإنس، وحينئذٍ فالآية أبْيَنُ حُجَّةٍ عليهم في أن الجنَّ لا يدخلون في لفظ الناس؛ لأنه قَابَلَ بين الجنة (ق/١٩٩أ) والناس، فعُلِم أن أحدَهما لا يدخلُ في الآخر، فالصَّوابُ القولُ الثاني، وهو أن قوله: ﴿مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦﴾ بيان للذي يوسوسُ، وأنهما نوعان: إنسٌ وجنٌّ، فالجِنِّيُّ يوسْوِسُ في صدور الإنس، والإنسي أيضًا يوسوسُ إلى الإنسي.

فالموسوِسُ نوعان: إنسٌ وجنٌّ، فإن الوسوسة هي الإلقاءُ الخفيُّ في القلب، وهذا مشتركٌ بين الجن والإنس، وإن كان إلقاءُ الإنسي ووسوسته إنما هي بواسطة الأُذُن، والجِنِّيُّ لا يحتاجُ إلى تلك الواسطة؛ لأنه يدخلُ في ابن آدم ويجري منه مجرى الدم.

على أن الجنيَّ قد يتمثَّلُ له ويوسوسُ إليه في أذنه كالإنسيِّ، كما في «البخاري» عن عُرْوَةَ، عن عائشة، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إِنَّ المَلَائِكَةَ تُحَدِّثُ فِي العَنَانِ، ـ والعَنَانُ: الغَمَامُ ـ بالأَمْرِ يَكُونُ فِي الأَرْضِ، فَتَسْتَمِعُ الشَّيَاطِينُ الكَلِمَةَ فَتَقُرُّها فِي أُذُنِ الكَاهِنِ كَمَا تَقُرُّ القَارُورَةُ فَيَزِيدُونَ مَعَها مِائَةَ كَذْبَةٍ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ**»[2] فهذه وسوسة وإلقاء من الشيطان بواسطة الأذن.

---

(١) من قوله: «وهو كثير. . .» إلى هنا ساقط من (ع).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٢١٠ و٣٢٨٨)، ومسلم رقم (٢٢٢٨). وقوله: «من عند أنفسهم» ليست في (ق وع).

ونظير اشتراكهما في هذه الوسوسة اشتراكُهما في الوحي الشيطاني (ظ/١٤٨أ)، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: ١١٢]. فالشيطانُ يوحي إلى الإنسي باطلَه، ويوحيه الإنسيُّ إلى إنسي مثلِه، فشياطين الإنس والجن[1] تشترك في الوحي الشيطاني وتشترك في الوسوسة، وعلى هذا فتزولُ تلك الإشكالات والتعسفات التي ارتكبها أصحابُ القول الأول.

وتدلُّ الآيةُ على الاستعاذة من شرِّ نوعي الشياطين: شياطين الإنس والجن. وعلى القول الأول[2] إنما تكون الاستعاذةُ من شرِّ شياطين الجن فقط، فتأمله فإنه بديعٌ جدًّا.

فهذا ما منَّ الله به من الكلام على بعض أسرار هاتين السورتين، وله الحمد والمنّة، وعسى أن يساعد بتفسير على هذا النَّمَط، فما ذلك على الله بعزيز، والحمد لله رب العالمين، ونختم الكلام على السورتين بذكر:

قاعدةٍ نافعةٍ

فيما يعتصمُ به العبدُ من الشيطان ويستدفعُ به شره ويحترز به منه

وذلك في عشرة أسباب:

أحدها: الاستعاذة بالله من الشيطان، قال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٣٦﴾ [فصلت: ٣٦]،

---

(١) من قوله: «يوحي بعضهم...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) من قوله: «وتدل الآية...» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

وفي موضع آخر: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٠٠﴾[1] [الأعراف: ٢٠٠]، وقد تقدم أن السمع المراد به هٰهنا سمع الإجابة لا مجرد السمع العام.

وتأمل سرَّ القرآن الكريم كيف أكَّدَ الوصفَ (ق/١٩٩ب) بالسميع العليم بذكر صيغة «هو» الدَّالِّ على تأكيد النسبة واختصاصها، وعرَّف الوصفَ بالألف واللام في سورة (حم) لاقتضاء المقام لهذا التأكيد، وتركَه في سورة (الأعراف) لاستغناء المقام عنه، فإن الأمر بالاستعاذة في سورة (حم) وقع بعد الأمر بأشقِّ الأشياءِ على النفس، وهو مقابلةُ إساءة المسيءِ بالإحسان إليه، وهذا أمرٌ لا يقدرُ عليه إلا الصابرونَ، ولا يُلَقَّاه إلا ذو حَظٍّ عظيم، كما قال الله تعالى.

والشيطانُ لا يدعُ العبدَ يفعلُ هذا، بل يُريه أن هذا ذُلٌّ وعَجْزٌ، ويسلِّطُ عليه عَدُوَّهُ، فيدعوه إلى الانتقام ويُزَيِّنُه له، فإن عَجَزَ عنه دعاه إلى الإعراض عنه، وأن لا يسيءَ إليه ولا يُحْسِنَ، فلا يُؤثِر الإحسانَ إلى المسيء إلا من خالفَه وآثَر الله تعالى وما عندَهُ على حظِّه العاجل، فكان المقام مَقام تأكيد وتحريض، فقال فيه: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٣٦﴾.

وأما في سورة (الأعراف) فإنه أمره أن يُعْرِضَ عن الجاهلين، وليسَ فيها الأمر بمقابلة إساءتهم بالإحسان بل بالإعراض، وهذا سهلٌ على النُّفوس غير مُسْتعصٍ[2] عليها، فليس حرصُ الشيطان وسعيُه في دفع هذا كحرصه على دفع المقابلة بالإحسان، فقال: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ

---

(١) في (ق) تقدمت هذه الآية على التي قبلها.
(٢) (ق): «مستصعبٍ».

ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٠٠﴾﴾، وقد تقدَّم[1] ذكرُ الفرق بين هٰذين الموضعين، وبين قوله في (حم) المؤمن: ﴿فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾﴾ [غافر: ٥٦].

وفي «صحيح البخاري» عن عَدِيِّ بن ثابت، عن سليمانَ بن صُرَد قال: كنت جالسًا مع النبي ﷺ ورجلان يَسْتَبَّان، فأحدُهما احمرَّ وجهُه وانتفخت أوداجُهُ، فقال النبي ﷺ: «**إني لأعْلَمُ كَلِمَةً لو قَالَها ذَهَبَ عنهُ ما يَجِدُ، لو قَالَ أعوذُ باللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ ذَهَبَ عنهُ ما يَجِدُ**»[2].

الحرز الثاني: قراءةُ هاتين السورتين، فإن لهما تأثيرًا عجيبًا في الاستعاذة بالله تعالى من شره ودفعه والتحصن منه، ولهذا قال النبي ﷺ: «**ما تَعَوَّذَ المُتَعَوِّذُونَ بِمِثْلِهِمَا**»[3]، وقد تقدم أنه كان يتعوَّذ بهما كلَّ ليلة عند النوم[4]، وأمر عقبة أن يقرأ بهما دبر كل صلاة[5].

وتقدم قوله ﷺ: «**إنَّ مَنْ قَرَأَهُما مَعَ سُورَةِ الإخْلاَصِ ثَلاَثًا حِينَ يُمْسِي وثَلاَثًا حِينَ يُصْبِحُ كَفَتْهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ**»[6].

الحرز الثالث: قراءةُ آية الكرسي: ففي (ظ/١٤٨ب) «الصحيح» من حديث محمد بن سِيرين، عن أبي هريرة قال: وَكَّلَني رسول الله ﷺ (ق/٢٠٠أ) بحفظ زكاة رمضان، فأتى آتٍ فجعلَ يحثُو من الطَّعام فأخذتُهُ

---

(١) ٢/ ٧٦٥.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٢٨٢)، ومسلم رقم (٢٦١٠) من حديث سليمان بن صُرَد ـ رضي الله عنه ـ. وقوله: «الرجيم» من (ق) فقط.

(٣) تقدم ٢/ ٦٩٩.

(٤) تقدم ٢/ ٧٠٠.

(٥) تقدم ٢/ ٦٩٩.

(٦) تقدم ص/ ٧٠٠. ووقع في (ع): «من كل سوء».

فقلت: لأَرْفَعَنَّكَ إلى رسول الله ﷺ فذكر الحديث... فقال: إذا أويتَ إلى فراشِكَ فاقرأْ آيةَ الكرسي، فإنه[1] لن يزالَ عليكَ مِنَ اللهِ حافظٌ، ولا يَقْرَبُكَ شيطانٌ حتى تُصْبِحَ، فقال النبي ﷺ: «**صَدَقَكَ، وَهُو كَذُوبٌ، ذَاكَ الشَّيْطَانُ**»[2].

وسنذكر ـ إن شاء الله تعالى ـ السرَّ الذي لأجله كان لهذه الآية العظيمة هذا التأثير العظيم في التحرز من الشيطان واعتصام قارئها بها في كلام مفرد عليها وعلى أسرارها وكنوزها بعون الله تعالى وتأييده.

الحرز الرابع: قراءةُ سورة البقرة، ففي الصحيح من حديث سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**لا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُم قُبُورًا، وإِنَّ البيْتَ الذي تُقْرَأُ فيه البقَرَةُ لا يَدْخُلُهُ الشّيْطَانُ**»[3].

الحرز الخامس: خاتمة سورة البقرة، فقد ثبت في الصحيح من حديث أبي مسعود[4] الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ قَرَأَ الآيَتَيْنِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ البقَرَةِ في لَيْلَةٍ كَفَتَاهُ**»[5].

وفي الترمذي عن النُّعمان بن بَشير عن النبي ﷺ قال: «**إنَّ الله كَتَبَ كِتَابًا قبل أن يَخْلُقَ الخَلْقَ بألفي عام، أنْزَلَ منه آيَتَيْنِ خَتَمَ بِهِما سُورَةَ البقَرَةِ، فَلا يُقْرَآنِ في دَارٍ ثَلاثَ لَيَالٍ فَيَقْرَبَهَا شَيْطَانٌ**»[6].

---

(١) من (ق).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٣١١) معلقًا مجزومًا به.

(٣) أخرجه مسلم رقم (٧٨٠) بنحوه. ووقع في (ظ ود): «من حديث سهل عن عبدالله عن...».

(٤) (ظ و د): «أبي موسى» وهو خطأ.

(٥) أخرجه البخاري رقم (٤٠٠٨)، ومسلم رقم (٨٠٧ و٨٠٨).

(٦) أخرجه أحمد: (٣٠/٣٦٣ رقم ١٨٤١٤)، والترمذي رقم (٢٨٨٢)، والنسائي =

الحرز السادس: أول سورة (حم) المؤمن إلى قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ۝٣﴾ مع آية الكرسي: ففي الترمذي من حديث عبدالرحمن ابن أبي بكر ابن أبي مُلَيْكَةَ[1]، عن زُرَارَةَ بن مُصْعَب، عن أبي سَلَمَةَ، عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ قَرَأَ حَمَ المُؤْمِنَ إلى: ﴿إِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ۝٣﴾ وآيَةَ الكُرْسِيِّ حِينَ يُصْبِحُ حُفِظَ بهما حَتَّى يُمْسِيَ، وَمَنْ قَرَأَهُما حِينَ يُمْسِي حُفِظَ بِهِمَا حَتَّى يُصْبِحَ**»[2]. وعبدالرحمن المُلَيْكِيُّ وإن كان قد تُكُلِّمَ فيه من قبل حفظه، فالحديث له شواهد في قراءة آية الكرسي، وهو محتمل على غرابته.

الحرز السابع: «لا إلـه إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير» مائةَ مرَّة، ففي «الصحيحين»[3] من حديث سُمَيٍّ مولى أبي بكر، عن أبي صالح، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**مَنْ قَالَ لا إلـهَ إلاّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ لَهُ المُلْكُ وَلَهُ الحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ، فِي يَوْم مائةَ مَرَّةٍ كَانَتْ لَهُ عِدْلَ عَشْرِ رِقَابٍ، وكُتِبَتْ لَهُ مِئَةُ حَسَنَةٍ، وَمُحِيَتْ عَنْهُ مِئَةُ سَيِّئَةٍ، وكَانَتْ لَهُ حِرْزًا مِنَ الشَّيطانِ يَوْمَهُ ذلِكَ حَتَّى يُمْسِيَ، وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ بِأَفْضَلَ مِمَّا جَاءَ بِهِ**

= في «عمل اليوم والليلة» رقم (٩٦٧)، والحاكم: (١/ ٥٦٢) وغيرهم.
والحديث صحَّحه ابن حبان والحاكم، وقال الترمذي: «حسن غريب».

(١) (ظ و د): «ابن أبي ليلى»! وهو خطأ.

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٢٨٧٩) وقال: «حديث غريب، وقد تكلم بعض أهل العلم في عبدالرحمن بن أبي بكر المليكي من قِبَل حفظه...».
ورواه الدارقطني في غرائب مالك ـ كما في «اللسان»: (١/ ٤٤) ـ من حديث ابن عمر، وقال: هو باطل.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٣٢٩٣)، ومسلم رقم (٢٦٩١).

إلاّ رَجُلٌ[1] (ق/٢٠٠ب) **عَمِلَ أكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ**». فهذا حِرْز عظيم النفع، جليل الفائدة، يسير سَهْل على من يسره الله تعالى عليه.

الحرز الثامن: ـ وهو من أنفع الحُروز من الشيطان ـ كثرةُ ذكر الله عز وجلّ، ففي التِّرمذي من حديث الحارث الأشعري أن النبيَّ ﷺ قال: «**إنَّ اللهَ أمَرَ يَحْيَى بنَ زَكَرِيّا بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ يَعْمَلَ بِها وَيَأْمُرَ بَنِي إسْرَائِيلَ أَنْ يَعْمَلُوا بِها، وَإِنَّهُ كَادَ يُبْطِىءَ بِها، فَقَالَ عِيسَى: إنَّ اللهَ أَمَرَكَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ لِتَعْمَلَ بِها وَتَأْمُرَ بَنِي إسْرائِيلَ أَنْ يَعْمَلُوا بِهَا، فَإِمَّا أَنْ تَأْمُرَهُمْ وَإِمّا أَنْ آمُرَهُمْ.**

فَقَالَ يَحْيَى: أَخْشَى إنْ سَبَقْتَنِي بِهَا أَنْ يُخْسَفَ بِي، أَوْ أُعَذَّبَ، فَجَمَعَ النَّاسَ فِي بَيْتِ المَقْدِسِ فامْتَلأَ وَقَعَدُوا عَلَى الشُّرَفِ، فَقَالَ: إنَّ اللهَ أَمَرَنِي بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ أَعْمَلَ بِهِنَّ وَآمُرَكُمْ أَنْ تَعمَلُوا بِهِنَّ: أَوَّلُهُنَّ أَنْ تَعْبُدُوا اللهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَإِنَّ مَثَلَ مَنْ أَشْرَكَ بِاللهِ، كَمَثَلِ رَجُلٍ اشْتَرَى عَبْدًا مِنْ خَالِصِ مَالِهِ بِذَهَبٍ (ظ/١٤٩أ) **أَوْ وَرِقٍ فَقَالَ: هَذِهِ دَارِي، وَهَذا عَمَلِي وَأَدِّ إلَيّ، فَكَانَ يَعْمَلُ ويُؤَدِّي إلى غَيْرِ سَيِّدِهِ، فَأَيُّكُمْ يَرْضَى أَنْ يَكُونَ عَبْدُهُ كَذَلِك؟.**

وَإِنَّ اللهَ أَمَرَكُمْ بالصَّلاَةِ، فَإِذَا صَلَّيْتُمْ فَلاَ تَلْتَفِتُوا فَإِنَّ اللهَ يَنْصُبُ وجْهَهُ لِوَجْهِ عَبْدِهِ فِي صَلاتِهِ مَا لمْ يَلْتَفِتْ.

وَأَمَرَكُمْ بِالصِّيَام، فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ فِي عِصَابَةٍ مَعَهُ صُرَّةٌ فِيهَا مِسْكٌ، فَكُلُّهُم يَعْجَبُ أو يُعْجِبُه رِيحُهَا، وَإِنَّ رِيحَ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ المِسْكِ.

---

(١) (ع و ق): «أحد».

وَأَمَرَكُمْ بِالصَّدَقَةِ، فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَسَرَهُ العَدُوُّ فَأَوْثَقُوا يَدَهُ إِلَى عُنُقِهِ وَقَدَّمُوهُ لِيَضْرِبوا عُنُقَهُ فَقَالَ: أَنَا أَفْدِيهِ مِنكُمْ بالقَلِيلِ وَالكَثِيرِ فَفَدَى نَفْسَهُ مِنْهُمْ.

وأَمَرَكُمْ أَنْ تَذْكُرُوا اللهَ، فإِنَّ مَثَلَ ذلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ خَرَجَ العَدُوُّ في أَثَرِهِ سِرَاعًا، حَتّى أَتَى عَلَى حِصْنٍ حَصِينٍ فَأَحْرَزَ نَفْسَهُ مِنْهُم كَذَلِكَ العَبْدُ لا يُحْرِزُ نَفْسَهُ مِنَ الشَّيْطَانِ إلاَّ بِذِكْرِ اللهِ».

قال النبي ﷺ: «**وَأَنَا آمُرُكُمْ بِخَمْسٍ اللهُ أَمَرَني بِهِنَّ، السَّمْعِ، والطَّاعَةِ، والجِهَادِ، والهِجْرَةِ، والجَمَاعَةِ، فإِنَّ مَنْ فارَقَ الجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فقد خَلَعَ رِبقَةَ الإسلام مِنْ عُنُقِهِ إلاّ أَنْ يُراجِعَ، وَمَنِ ادَّعَى دَعْوَى الجَاهِلِيّةِ فَإِنَّهُ مِنْ جُثَى جَهَنَّمَ**»، فقالَ رجل: يا رسول الله: وإِنْ صَلَّى وَصَامَ؟ قال: «**وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ، فَادْعُوا بِدَعْوَى اللهِ الَّذِي سَمَّاكُمُ المُسْلِمِينَ المُؤْمِنينَ عِبَادَ اللهِ**»[1].

قال الترمذي: «هذا حديثٌ حسن غريب صحيح». وقال البخاري: الحارثُ الأشْعَرِيُّ له صحبة وله غير هذا الحديث.

فقد أخبر النَّبيُّ ﷺ في هذا الحديث أن العبدَ لا يحرزُ نفسَه من الشيطان إلا بذكر الله، وهذا بعينه هو الذي دلَّت (ق/٢٠١أ) عليه سورةُ

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٨/ ٤٠٤ رقم ١٧١٧٠)، والترمذي رقم (٢٨٦٣)، وابن خزيمة رقم (١٨٩٥)، وابن حبان «الإحسان»: (١٤/ ١٢٤)، والحاكم: (١/ ٤٢١)، وغيرهم.

قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب» ثم ذكر كلام البخاري الذي نقله المصنف. وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم.

ووقع في (ع): «رِبَق» على الجمع، والجُثا: جمع جُثوة بضم الجيم وهو الشيء المجموع. انظر «النهاية في غريب الحديث»: (١/ ٢٣٩).

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١﴾، فإنه وصف الشيطانَ فيها بأنه الخناس، والخَنَّاسُ[1] الذي إذا ذكر العبدُ اللهَ انخنسَ وتجمَّعَ وانقبَضَ، وإذا غَفَل عن ذكر الله التقم القلب، وألقى إليه الوساوسَ التي هي مبادىءُ الشَّرِّ كُلِّه، فما أحرزَ العبدُ نفسَهُ من الشَّيطانِ بمثل ذكر الله عز وجل.

الحرز التاسع: الوضوء والصلاة: وهذا من أعظم ما يتحرَّز به منه، ولاسيَّما عند ثَوَران[2] قوَّة الغضب والشهوة، فإنها نارٌ تغلي في قلب ابن آدم، كما في الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ أنه قال: «**أَلاَ وإِنَّ الغَضَبَ جَمْرَةٌ فِي قَلْبِ ابْنِ آدَمَ، أَمَا رَأَيْتُمْ إِلَى حُمْرَةِ عَيْنَيْهِ وانْتِفَاخِ أَوْداجِهِ، فَمَنْ أَحَسَّ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ فَلْيَلْصَقْ بِالأَرْضِ**»[3].

وفي أثر آخر: «**إِنَّ الشَّيْطَانَ خُلِقَ مِنْ نَارٍ، وَإِنَّمَا تُطْفَأُ النَّارُ بِالمَاءِ**»[4]، فما أطفأَ[5] العبدُ جمرةَ الغضب والشهوة بمثل الوضوء والصلاة، فإنها نارٌ والوضوء يُطفِئُها، والصَّلاةُ إذا وقعت بخشوعها والإقبال فيها على الله أذهبت أثَرَ ذلك كُلِّه، وهذا أمرٌ تجرِبته تُغني عن إقامة الدليل عليه.

الحرز العاشر: إمساكُ فضول النظر والكلام والطعام ومخالطة

---

(١) (ظ و د): «الخانس».

(٢) (ظ و د): «توارد».

(٣) أخرجه أحمد: (١٨/ ١٣٢ رقم ١١٥٨٧)، والترمذي رقم (٢١٩١)، وغيرهم قال الترمذي: «حسن» ـ كما في «تحفة الأشراف»: (٣/ ٤٦٨) ـ لكن فيه: علي ابن زيد بن جدعان فيه ضَعْف.

(٤) أخرجه أحمد: (٢٩/ ٥٠٥ رقم ١٧٩٨٥)، وأبو داود رقم (٤٧٨٤) وغيرهم من حديث عطية السعدي ـ رضي الله عنه ـ.
وفي سنده ضعف.

(٥) (ق وظ ود): «طغى».

الناس، فإنَّ الشيطانَ إنما يتسلَّطُ على ابن آدَمَ وينالُ منه غَرَضَهُ من هذه الأبواب الأربعة، **فإن فضولَ النظر** يدعوه إلى الاستحسانِ، ووقوعِ صورةِ المنظور إليه في القلب، والاشتغالِ به، والفكرةِ في الظَّفَرِ به، فمبدأُ الفتنة من فضول النظر، كما في «المسند» عن النبي ﷺ أنه قال: «**النَّظْرَةُ سَهْمٌ مَسْمُومٌ مِنْ سِهَامِ إبْلِيسَ، فَمَنْ غَضَّ بَصَرَهُ للهِ أَوْرَثَهُ اللهُ حَلَاوَةً يَجِدُها في قَلْبِهِ إلى يَوْمِ يَلْقَاهُ**»[1]، أو كما قال ﷺ. فالحوادث العِظَام إنما كلُّها من[2] فضول النظر، فكم نظرة أعقبت حَسَرات لا حَسْرة، كما قال الشاعر[3]:

كلُّ الحوادثِ مَبْدَاها من النَّظَرِ ومُعْظَمُ النَّار من مُسْتَصْغَرِ الشَّرَرِ

كم نظرةٍ فَتَكَتْ في قلب صاحِبِها فَتْكَ السِّهامِ بلا قَوْس ولا وَتَرِ

وقال الآخر[4]:

وكنتَ متى أرسلتَ طَرْفَكَ رائدًا لقلبِكَ يومًا أتعبتْكَ المناظرُ

---

(١) أخرجه الحاكم: (٣١٣/٤)، والقضاعي في «مسند الشهاب»: (١٩٥/١) من حديث حذيفة ـ رضي الله عنه ـ. ولم أجده في «المسند» بهذا اللفظ، ولكن فيه (٥/ ٢٦٤) من حديث أبي أمامة بإسناد ضعيف ما يوافق شطره الأخير.

وصححه الحاكم، وتعقبه المنذري في «الترغيب: ٢٣/٣» بأن فيه عبدالرحمن ابن إسحاق الواسطي واهٍ.

وأخرجه الطبراني في «الكبير»: (١٠/ ١٧٣) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ وضعفه الهيثمي في «المجمع»: (٨/ ٦٦).

(٢) «إنما كلها من» ليست في (ظ ود) ووقع في (ع): «جعلها» بدلاً من «كلها».

(٣) ذكره المؤلف في «روضة المحبين»: (ص/ ٩٧)، و«الداء والدواء»: (ص/ ٢٢٤) بلا نسبة مع زيادة بيتين.

وقد وقع في ترتيب الأبيات وقائليها اضطراب في نسخة (ع).

(٤) البيتان بلا نسبة في «حماسة أبي تمام»: (٢/ ١٥)، وذكرها المؤلف في «روضة المحبين»: (ص/ ٩٧) على لسان جارية في حكاية للأصمعي.

رأيتَ الذي لا كُلُّه أنتَ قادرٌ عليه ولا عن بعضِهِ أنتَ صابرُ

وقال المتنبي[1]:

وأنا الذي اجْتَلَبَ المَنِيَّةَ طَرْفُهُ فَمَنِ المُطَالَبُ والقَتِيلُ القَاتِلُ

ولي من أبيات[2]:

(ظ/١٤٩ب)يارامِيًا بسِهام اللَّحظِ مجتهدًا أنت القتيلُ بما تَرْمي فلا تُصِبِ

(ق/٢٠١ب)وباعثَ الطَّرْف يرتادُ الشِّفَاءَ له تــوَقَّــهُ إنَّــه يَــرْتَــدُّ بــالعَطَــبِ

ترجو الشفاءَ بأحداقٍ بها مَرَضٌ فهل سمعتَ ببُرْءٍ جاءَ مِن عَطَبِ

ومُفْنِيًا نفسَه في إثْرِ أقبحِهِمْ وصفًا للطخ جمال فيه مستلبِ

وواهبًا عُمْرَه في مثل ذا سفهًا لو كنتَ تعرفُ قدْر العمر لم تَهَبِ[3]

وبائعًا طيبَ عيشٍ ما له خَطَرٌ بطيْف عيش من الآلام منتهبِ

غُبِنْتَ واللهِ غُبْنًا فاحشًا فلو اسـ ـتَرْجَعْتَ ذا العقدَ لم تُغْبَنْ ولم تَخِبِ

وواردًا صفوَ عيش كلُّه كَدَرٌ أمامَكَ الوِرْدُ صفوًا ليس بالكذب

وحاطبَ اللَّيلِ في الظَّلماء منتصبًا لكلِّ داهيةٍ تُدْني من العَطَبِ

شاب الصِّبا والتَّصابي بَعْدُ لم يَشِبِ وضاعَ وقتُك بين اللَّهوِ واللَّعِبِ

وشمسُ عمرك قد حان الغروبُ لها والفيء في الأفق الشرقيِّ لم يغبِ

وفاز بالوصلِ من قد فازَ وانقشعَتْ عن أفقه ظُلُماتُ اللَّيلِ والسُّحُبِ

---

(١) «ديوانه ـ مع الشرح المنسوب للعكبري»: (٣/ ٢٥٠).

(٢) ذكرها المؤلف في «الفوائد»: (ص/ ١٤٥ ـ ١٤٦) دون الأول، مع اختلاف في بعضها، وذكر منها بيتين في «الروضة»: (ص/ ٩٧) معزوَّة إليه.

(٣) هذا البيت وما قبله متأخران في (ق) على قوله: «وبائعًا طيب...».

كم ذا التخلف والدنيا قد ارتحلتْ ... ورسْلُ ربِّك قد وافتْكَ في الطَّلَبِ
ما في الديار وقد سارتْ ركائِبُ مَنْ ... تهواه للصَّبِّ من سكنى ولا أَرَبِ
فأَفْرِش الخدَّ ذيَّاك التُّرَابَ وقل ... ما قاله صاحبُ الأشواق في الحِقَبِ
ما رَبْعُ مَيَّةَ محفوفًا يطيف به ... غَيْلانُ أشهى له من رَبْعِكَ الخرِب
ولا الخدودُ وإن أُدْمِينَ من ضَرَج ... أشهى إلى ناظِري من خدِّكَ التَّرِبِ[1]
منازلاً كان يهواها ويألفُها ... أيامَ كان منالُ[2] الوصل عن كَثَبِ
وكلما جليت تلك الرُّبوعُ له ... يهوي إليها هُوِيَّ الماءِ في صَبَبِ
أحيا له الشَّوْقُ تَذْكارَ العهودِ بها ... فلو دعا القلبُ للسُّلْوانِ لم يُجِبِ
هذا وكم منزلٍ في الأرض يألفُهُ ... وما له في سواها الدَّهْرَ مِنْ رَغَبِ
ما في الخيام أخو وجدٍ يريحُك إن ... بَثَثْتَهُ بعضَ شأن الحُبِّ فاغتربِ
وأَسْرِ في غَمَرَات الليلِ مهتديًا ... بنفحةِ الطِّيب لا بالنَّار والحَطَبِ
وعادِ كلَّ أخي جُبْن ومَعْجَزَةٍ ... وحارب النفسَ لا تُلْقِيكَ في الحَرَبِ
وخذ لنفسِكَ نورًا تستضيءُ به ... يوم اقتسام الورى الأنوارَ بالرُّتَبِ
فالجسرُ ذو ظلماتٍ ليسَ تقطعُهُ ... إلا بنور يُنَجِّي العبدَ في الكُرَبِ

والمقصود أن فضول النظر أصل البلاء[3].

وأما فضول الكلام؛ فإنها تفتحُ للعبدِ أبوابًا من الشر، كلها مداخل

---

(١) هذا والذي قبله لأبي تمام «ديوانه»: (١/ ٩٩) ضمَّنهما المؤلف.
(٢) (ظ و د): «مناك».
(٣) (ق): «كل بلاء».

للشيطان، فإمساك فضول الكلام (ق/٢٠٢أ) يسُدُّ عنه تلك الأبوابَ كلَّها، وكم من حرب جرَّتها كلمةٌ واحدة، وقد قال النبي ﷺ لمعاذ: **«وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ فِي النَّارِ إلاَّ حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ»**[1]. وفي التِّرمذي أن رجلاً من الأنصار توفي فقال بعض الصحابة: طوبى له، فقال النبي ﷺ: **«فَمَا يُدْرِيكَ فَلَعَلَّهُ تَكَلَّمَ بِمَا لاَ يَعْنِيهِ، أَوْ بَخِلَ بِمَا لا يَنْقُصُهُ»**[2].

وأكثر المعاصي إنما تولدها من فضول الكلام والنظر، وهما أوسعُ مداخل الشيطان، فإن جارحتيهما لا يَمَلاَّنِ ولا يسأمان، بخلاف شَهْوة البطن، فإنه إذا امتلأ لم يَبْقَ فيه إرادةٌ للطعام، وأما العينُ واللِّسان فلو تُركا لم يفتُرا من النظر والكلام، فجنايتُهما مُتَّسِعَةُ الأطراف، كثيرةُ الشُّعَبِ، عظيمةُ الآفاتِ، وكان السلف يحذِّرون من فضول النظر، كما يحَذِّرون من فضول الكلام[3]، وكانوا يقولون: «ما شيءٌ أحوجَ إلى طول السَّجن من اللِّسانِ»[4].

وأما فضولُ الطعام؛ فهو داعٍ إلى أنواع كثيرة من الشَّرِّ، فإنه يُحَرِّكُ الجوارحَ إلى المعاصي، ويثقلُها عن الطاعات، وحسبُك بهـٰذين شرًّا! فكم مِنْ مَعصيةٍ جلبها الشبعُ وفضولُ الطعام، وكم من طاعة حال

---

(١) أخرجه أحمد: (٥/ ٢٣١)، والترمذي رقم (٢٦١٦)، وابن ماجه رقم (٣٩٧٣)، والحاكم: (٢/ ٤١٣) وغيرهم.
قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وصححه الحاكم.

(٢) أخرجه الترمذي رقم (٢٣١٦)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٥/ ٥٦) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ، وقال الترمذي: «غريب» مشيرًا إلى ضعفه.

(٣) «كما يحذرون من فضول الكلام» ليست في (ظ ود).

(٤) جاء هذا عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أخرجه هنَّاد في «الزهد»: (٢/ ٥٣٢)، والطبراني في «الكبير»: (٩/ ١٤٩)، وأبو نعيم في «الحلية»: (١/ ١٣٤).

دونها، فمن وُقِيَ شرَّ بطْنِهِ فقد وُقِيَ شرًّا عظيمًا، والشيطانُ أعظمُ ما يتحكَّم من الإنسان إذا مَلأَ بطنَه من الطعام، ولهذا جاء في بعض الآثار: «ضَيِّقوا مجاريَ الشيطان بالصَّوْم»، وقال النبي ﷺ: «**مَا مَلأَ آدَمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ**»[1]، ولو لم يكُنْ في التملِّي من الطَّعام إلا أنه يدعو إلى الغفلة عن ذكر الله عز وجل، وإذا غَفَل القلبُ عن الذكر ساعةً واحدةً جثم عليه الشيطانُ ووعدَهُ ومنَّاه وشهَّاه، وهام به في كل وادٍ، فإن النفسَ إذا شبعتْ تَحَرَّكَتْ وجالت وطافت على أبواب الشَّهَوَاتِ، وإذا جاعت سكنت وخشعت وذلت.

وأما فضولُ المخالطةِ؛ فهي الدّاءُ العُضَالُ الجالبُ لكلِّ شرٍّ، وكم سلبت المخالطةُ والمعاشرةُ من نعمة، وكم زرعتْ من عداوة، وكم غرستْ في القلب من حَزَازات، تزولُ الجبالُ الراسيات وهي في القلوب لا تزول، ففضول المخالطة فيه خسارة الدنيا والآخرة، وإنما ينبغي للعبد أن يأخذَ من المخالطة[2] بمقدار الحاجة، ويجعلَ الناسَ فيها أربعةَ أقسام، متى خلط أحدَ الأقسام بالآخر، ولم يميِّزْ بينهما دخل عليه الشر:

أحدها: مَنْ مخالَطَتُهُ كالغذاء لا يُستغنى (ق/٢٠٢ب) عنه في اليوم والَّليلةِ، فإذا أخذ حاجَتَهُ منه ترك الخلطة[3]، ثم إذا احتاجَ إليه خالطه

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٨/ ٤٢٤ رقم ١٧١٨٧)، والترمذي رقم (٢٣٨٠)، وابن ماجه رقم (٣٣٤٩)، والحاكم: (٤/ ٣٣١)، وابن حبان «الإحسان»: (١٢/ ٤١) وغيرهم من حديث المقدام بن معدي كَرِب، وصححه الترمذي وابن حبان والحاكم، وحسَّنه الحافظ في «الفتح»: (٩/ ٤٣٨).

(٢) من قوله: «فيه خسارة. . .» إلى هنا ساقط من (ظ و د).

(٣) (ع): «المخالطة».

هكذا على الدّوام، وهذا الضَّرْبُ أعزُّ من الكبريت الأحمر، وهم العلماء بالله وأمره ومكايد عدوه، وأمراض (ظ/ ١٥٠أ) القلوب وأدويتها، الناصحون لله تعالى ولكتابه ولرسوله ولخلقه، فهذا الضَّرْبُ في مخالطتهم الربحُ كلُّه.

القسم الثاني: مَنْ مخالطتُهُ كالدَّواء يُحْتَاجُ إليه عندَ المرضِ، فما دمتَ صحيحًا فلا حاجةَ لك في خلطته، وهم مَنْ لا يُسْتغنى عن مخالطتهم في مصلحة المعاش، وقيام ما أنت محتاج إليه من أنواع المعاملات والمشاركات والاستشارة والعلاج للأدواء ونحوها، فإذا قضيتَ حاجَتَكَ من مخالطة هذا الضَّرْب بقيَتْ مخالَطَتُهم من:

القسم الثالث: وهم مَنْ مخالطته كالدَّاء على اختلاف مراتبه وأنواعه، وقوته وضعفه، فمنهم من مخالطته كالدَّاء العُضَال، والمرض المزمن، وهو من لا تربحُ عليه في دين ولا دنيا، ومع ذلك فلابدَّ من أن تخسرَ عليه الدِّين والدنيا أو أحدهما، فهذا إذا تمكَّنت مخالطتُه واتصلت فهي مرض الموت المَخُوْف.

ومنهم: مَنْ مخالطته كوجع الضرس يشتدَّ ضَرَبانه عليك، فإذا فارقَكَ سكن الألمُ.

ومنهم: مَنْ مخالطته حُمَّى الرُّوح وهو الثَّقِيلُ البغيضُ العَثِل[1]، الذي لا يُحْسِنُ أن يتكلَّمَ فيفيدَك، ولا يُحسِنُ أن يُنصِتَ فيستفيدَ منك، ولا يعرفُ نفسَهُ فَيَضَعَها في منزلتها، بل إن تكلم فكلامه كالعِصِيِّ

---

(١) (ظ ود وق): «العقل»، والمثبت من (ع) والعَثَل والعَثِل الكثير من كل شيءٍ، وقد عَثِل عَثَلًا، والعِثْوَلُ من الرجال: الجافي الغليظ، ورجل عِثْول أي: عَيي فَدْم ثقيل مُسترخٍ. انظر «اللسان»: (١١/ ٤٢٤).

تنزلُ على قلوب السامعين، مع إعجابه بكلامه، وفرحه به، فهو يُحْدِثُ من فيه كلما تحدَّث، ويظنُّ أنه مِسْكٌ يطيبُ به المجلس، وإن سكت فأثقل من نصف الرَّحَى العظيمة التي لا يُطاق حملُها ولا جَرُّها على الأرض.

ويُذْكر عن الشافعي ـ رحمه الله ـ أنه قال: ما جَلَسَ إلى جانبي ثقيلٌ إلا وجدتُ الجانبَ الذي هو فيه أنزلَ من الجانبَ الآخر.

ورأيت يومًا عند شيخنا[1] ـ قدَّس اللهُ رُوحَه ـ رجلاً من هذا الضَّرب، والشيخ يحتملُه[2]، وقد ضعُفَتِ القوى عن حمله، فالتفتَ إليَّ وقال: مُجالسة الثقيل حمَّى الرِّبْع، ثم قال: لكن قد أدْمَنَتْ أرواحُنا على الحُمَّى، فصارت لها عادةً أو كما قال. وبالجملة؛ فمخالطة كلِّ مخالف حمَّى للرُّوح فعَرَضِيَّه ولازمة.

ومن نكد الدنيا على العبد أن يُبتلى بواحد من هذا الضرب، وليس له بُدٌّ من معاشرته ومخالطته، فليعاشرْه بالمعروف حتى يجعلَ الله له فرجًا ومخرجًا.

القسم الرابع: من مخالطته الهُلْكُ كُلُّه، ومخالطته[3] بمنزلة أكل السُّم، فإن اتَّفقَ لآكله ترياقٌ، وإلا فأحسنَ (ق/٢٠٣أ) اللهُ فيه العزاءَ، وما أكثرَ هذا الضَّرْبَ في الناس ـ لا كثَّرهم اللهُ ـ وهم أهلُ البدع والضلالة، والصَّادُّون عن سُنَّة رسول الله ﷺ، الدّاعون إلى خلافها، الذين يَصُدُّون عن سبيل الله ويبغونها عوجًا، فيجعلون البدعةَ سُنَّةً،

(١) أي: ابن تيمية.
(٢) (ظ و د): «يحمله».
(٣) من قوله: «فليعاشره...» إلى هنا سقط من (ق).

والسُّنَّةَ بِدْعَةً، والمعروف منكرًا، والمنكر معروفًا، إن جرَّدت التوحيدَ بينهم قالوا: تنقَّصْتَ جنَابَ الأولياء والصالحين، وإن جَرَّدْتَ المتابعةَ لرسول الله ﷺ قالوا: أهدرتَ الأئمةَ المتبوعينَ.

وإن وصفت الله بما وصفَ به نفسَه، وبما وصفه به رسولُه من غير غُلُوٍّ ولا تقصيرٍ قالوا: أنت من المُشَبِّهين، وإن أَمَرتَ بما أَمَرَ اللهُ به ورسولُه من المعروف ونهيتَ عما نهى الله عنه ورسوله من المنكر، قالوا: أنت من المُفَتِّنِينَ. وإن اتبعتَ السُّنَّة وتركتَ ما خالفها قالوا: أنتَ من أهل البدَع المُضِلِّين. وإن انقطعتَ إلى الله تعالى وخَلَّيْتَ بينهم وبين جيفة الدنيا قالوا: أنتَ من المُلَبِّسِين، وإن تركتَ ما أنتَ عليه، واتبعتَ أهواءَهم فأنت عند الله تعالى من الخاسرينَ، وعندهم من المنافقين.

فالحزمُ كلُّ الحزمِ التماسُ مرضاة الله تعالى ورسوله بإغضابهم، وأن لا تشتغلَ بإعتابهم ولا باستعتابهم، ولا تبالِ بذَمِّهم ولا بُغضهم، فإنه عينُ كَمَالِكَ، كما قال المتنبي[1]:

وإذا أتتكَ مَذَمَّتِي مِنْ ناقصٍ ... فهي الشَّهَادَةُ لي بأنيَ كاملُ

وقال آخر[2]:

وقد زادني حُبًّا لنفسيَ أنَّني ... بغيضٌ إلى كلِّ امْرِئٍ غيرِ طائلِ

فمن كان بوَّابَ قلبه وحارسَه من هذه المداخل الأربعة التي هي

---

(١) «ديوانه ـ مع شرحه المنسوب للعكبري»: (٣/ ٢٦٠). ولم تقع تسمية الشاعر إلا في (ق).

(٢) هو: الطِّرِمَّاح الطائي، انظر «حماسة أبي تمام»: (١/ ١٣٠).

أصلُ بلاء العالم، وهي فضول النظر والكلام والطعام والمخالطة، واستعملَ ما ذكرناه من الأسباب التسعة التي تحرِّزه من الشيطان؛ فقد أخذ بنصيبه من التوفيق، وسَدَّ على (ظ/١٥٠ب) نفسه أبوابَ جهنَّم، وفتح عليها أبواب الرحمة، وانعمر ظاهره وباطنه، ويوشكُ أن يحمَدَ[1] عند الممات عاقبةَ هذا الدواء، فعند الممات يحمَدُ القومُ التُّقى و(في الصباح يحْمَدُ القومُ السُّرَى)، والله الموفقُ لا ربَّ غيرُهُ، ولا إلـٰهَ سواه.

* * *

(١) (ع): «يجد».

فهرس موضوعات المجلد الثاني

فصل[1]

قوله عز وجل: ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ٥٥ وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا وَٱدۡعُوهُ خَوۡفٗا وَطَمَعًاۚ إِنَّ رَحۡمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٞ مِّنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٥٦﴾ [الأعراف: ٥٥ ـ ٥٦].

هاتان الآيتان مشتملتانِ على آداب نوعي الدُّعاء: دعاءِ[2] العبادة ودعاءِ (ق/٢٠٣ب) المسألة، فإنَّ الدعاءَ في القرآن يُرادُ به هذا تارة وهذا تارةً، ويُرادُ به مجموعهما، وهما متلازمان، فإن دعاءَ المسألة هو طلب ما ينفع الدَّاعيَ، وطلب كشف ما يضرُّه أو دَفْعه[3]. وكُلُّ من يملكُ الضُّرَّ والنفع حقًّا[4] فإنه هو المعبودُ حقًّا، والمعبودُ لابُدَّ وأن يكونَ مالكًا للنفع والضُّرِّ.

ولهذا أنكر اللهُ تعالى على من عَبَدَ من دونِه ما لا يملكُ[5] ضرًّا ولا نفعًا، وذلك كثيرٌ في القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡ﴾ [يونس: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدۡعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾ [يونس: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿أَتَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمۡلِكُ لَكُمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗاۚ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ٧٦﴾ [المائدة: ٧٦]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا

---

(١) من (ع)، و(ق): «فوائد قوله . . .». وهذا الفصل في تفسير الآيتين إلى آخره، منقول من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، مع إضافات يسيرة من المؤلف، انظر «مجموع الفتاوى»: (١٥/ ١٠ ـ ٢٨).

(٢) «الدعاء: دعاء» سقط من (ق).

(٣) (ع): «يدفعه».

(٤) ليست في (ظ).

(٥) (ع): «لا يملك» و(ق): «لا يملك له».

﴿يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ۝ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنبياء: ٦٦ ـ ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ ۝ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ۝ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ۝ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ۝ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ۝﴾ [الشعراء: ٦٩ ـ ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا ۝﴾ [الفرقان: ٣]، وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ ٱلْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِۦ ظَهِيرًا ۝﴾ [الفرقان: ٥٥]، فنفى ـ سبحانه ـ عن هؤلاء المعبودين من دونه النفعَ والضرَّ، القاصر والمتعدي، فلا يملكونه لأنفسهم ولا لعابديهم.

وهذا في القرآن كثيرٌ بيِّن = أن المعبودَ لابُدَّ أن يكون مالكًا للنَّفع والضُّرِّ، فهو يُدْعَى للنفع والضر دعاءَ المسألة، ويُدعى خوفًا ورجاءً دعاءَ العبادة، فعُلِم أن النوعين متلازمانِ، فكلُّ دعاء عبادة مستلزمٌ لدعاء المسألة، وكلُّ دعاءِ مسألة متضمن لدعاء العبادة، وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] يتناول نوعَي الدعاء، وبكلٍّ منهما فُسِّرت الآية، قيل: أُعْطِيه إذا سألني، وقيل: أُثِيبه إذا عبدني، والقولان متلازمانِ، وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بل هذا استعمالٌ له في حقيقته الواحدة المتضمِّنة للأمرين جميعًا، فتأمَّلْه فإنه موضعٌ عظيم النفع، قَلَّ مَنْ يفطَنُ له.

وأكثر ألفاظ القرآن الدّالَّة على معنيين فصاعدًا هي من هذا القبيل، ومثال ذلك قوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]

فُسِّر الدلوك بالزوال، وفُسِّرَ بالغروب، وحُكيت قولانِ في كتب التفسير[1]، وليسا بقولين، بل اللفظ يتناولُهُما معًا، فإن الدُّلوكِ هو المَيْل، ودلوكُ الشمس مَيْلُها، ولهذا الميل مَبْدأ ومُنْتَهى، فمبدَؤه الزَّوال ومنتهاه الغُروب، فاللَّفظ متناولٌ لهما بهذا الاعتبار، لا بتناولِ المشتركِ لمعنييه، ولا اللفظ لحقيقته ومجازه.

ومثالُه ـ أيضًا ـ ما تقدَّم[2] من تفسير (الغاسق) باللَّيل والقمر، وأن ذلك ليس باختلاف، بل يتناولُهما لتلازمهما، فإنَّ القمرَ آيةُ الليل، ونظائرهُ كثيرةٌ.

ومن ذلك: قوله عز وجل: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ﴾ [الفرقان: ٧٧]، قيل: لولا دعاؤُكم إياه، وقيل: دعاؤُه[3] إيَّاكم إلى عبادته، فيكون المصدر مضافًا إلى المفعول، وعلى[4] الأول مضافًا إلى الفاعل، وهو الأرجحُ من القولينِ، وعلى هذا فالمُرادُ به نوعا الدعاء، وهو في دعاء العبادة أظهرُ، أي: ما يعبأُ بكم لولا أنكم تعبدونه، وعبادتُهُ تستلزمُ مسألَتَهُ، فالنوعانِ داخلان فيه.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] فالدعاءُ هـٰهنا يتضمَّنُ النوعين، (ظ/١٥١أ) وهو في دعاء العبادة أظهرُ، ولهذا عقَّبه بقوله[5]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾، وفُسِّر الدعاء في الآية بهذا وبهذا،

---

(١) انظر «تفسير الطبري»: (٨/ ١٢٢ ـ ١٢٥).
(٢) (٢/ ٧٢٩).
(٣) العبارة مضطربة في النسخ، والمثبت من (ع).
(٤) (ق وظ ود): «ومحل».
(٥) من قوله: «فالدعاء . . .» إلى هنا ساقط من (ع).

وقد روى سفيان، عن منصور، عن ذر، عن يُسَيْع الكِنْدي، عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول على المنبر: «**إنَّ الدُّعَاءَ هُوَ العِبادَةُ**»، ثم قرأ: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ۝٦٠﴾[1] [غافر: ٦٠] رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

وأما قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾ [الحج: ٧٣]، وقوله: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا﴾ [النساء: ١١٧]، وقوله: ﴿وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَدْعُونَ مِن قَبْلُ﴾ [فصلت: ٤٨] وكلُّ موضع ذُكِرَ فيه دُعاء المشركين لأصنامِهم وآلهتِهم، فالمُرادُ به دعاءُ العبادة المتضمِّن دعاءَ المسألة، فهو في دعاء العبادة أظهرُ لوجوه ثلاثة:

أحدها: أنهم قالوا: إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى، فاعترفوا بأن دعاءهم إيَّاهم هو عبادتهم لهم.

الثاني: أن الله تعالى فَسَّر (ق/٢٠٤ب) هذا الدُّعاء في مواضعَ أُخَرَ بأنه العبادةُ، كقوله: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝٩٢ مِن دُونِ ٱللَّهِ هَلْ يَنصُرُونَكُمْ أَوْ يَنتَصِرُونَ ۝٩٣﴾ [الشعراء: ٩٢ ـ ٩٣]، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، وقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢﴾ [الكافرون: ١ ـ ٢]، وهو كثير في القرآن، فدعاؤُهم لآلهتهم هو عبادتُهم لها.

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (١٤٧٩)، والترمذي رقم (٢٩٦٩)، وابن ماجه رقم (٣٨٢٨)، وابن حبان «الإحسان»: (٣/ ١٧٢)، والحاكم: (١/ ٤٩١)، وغيرهم.
قال الترمذي: «حديث حسن صحيح». وصححه ابن حبان والحاكم، وقال الحافظ في «الفتح»: (١/ ٦٤): «سنده جيِّد».

الثالث: أنهم إنما كانوا يعبُدُونها ويتقرَّبون بها إلى الله، فإذا جاءتهم الحاجاتُ والكُرباتُ والشدائدُ دَعَوُا اللهَ وحدَه وتركوها، ومع هذا فكانوا يسألونها بعضَ حوائجهم، ويطلبونَ منها، فكان دعاؤُهم لها دعاءَ عبادةٍ ودعاءَ مسألة.

وقوله تعالى: ﴿فَٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [غافر: ١٤] هو دعاءُ العبادة، والمعنى: اعبدوه وحدَه وأخلصوا عبادَتَهُ، لا تعبُدوا معه غيرَهُ.

وأما قول إبراهيمَ الخليل ﷺ: ﴿إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ۝٣٩﴾ [إبراهيم: ٣٩] فالمرادُ بالسمع هنا السمع الخاص، وهو سمعُ الإجابة والقبول[1] لا السَّمع العام، لأنه سميعٌ لكلِّ مسموع، وإذا كان كذلك فالدُّعاء هنا يتناولُ دعاءَ الثَّناء[2] ودعاءَ الطَّلَبِ، وسَمْع الرَّب تبارك وتعالى له إثابته على الثناء، وإجابته للطلب، فهو سميعٌ لهذا ولهذا.

وأما قول زكريا: ﴿وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا ۝٤﴾ [مريم: ٤] فقد قيل: إنه دعاءُ المسألة، والمعنى: أنك عَوَّدتني إجابتكَ وإسعافَك، ولم تُشْقِني بالرَّدِّ والحِرْمان، فهو توسُّلٌ إليه تعالى بما سلف من إجابته له وإحسانه إليه، كما حُكي أن رجلاً سأل رجلاً وقال: أنا الذي أحسنتَ إليَّ وقْتَ كذا وكذا، فقال: مرحبًا بمَنْ تَوَسَّلَ إلينا بنا، وقضى حاجَتَهُ[3]. وهذا ظاهر ههنا، ويدلُّ عليه: أنه قدَّم ذلك أمام طلبِهِ الولدَ وجعله وسيلةً إلى ربه، فطلب منه أن يُجْرِيَه على عادته التي عوَّده؛ من قضاء حوائجه وإجابته إلى ما سأله.

---

(١) ليست في (ق).

(٢) (ظ و د): «العبادة».

(٣) ذكر نحوًا منها ابن خلكان في «وفيات الأعيان»: (٢/ ١٢٢)، والأَبْشيهي في «المستطرف»: (٢/ ١٠٩) عن الحسن بن سهل.

أما قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَـٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] فهذا الدعاء المشهور أنه[1] دعاء المسألة، وهو سبب النزول، قالوا: كان النبي ﷺ يدعو ربَّه فيقول مرة: «**يا الله**» ومرة: «**يا رحمنُ**»، فظن الجاهلونَ من المشركينَ أنه يدعو إلـٰهينِ، فأنزل الله تعالى هذه الآيةَ.

قال ابن عباس: سمع المشركون النَّبِيَّ ﷺ يدعو في سجوده: «**يا رَحْمنُ يا رَحِيمُ**»، فقالوا: هذا يزعم أنه يدعو واحدًا وهو (ق/ ٢٠٥أ) يدعو مثنى مثنى، فأنزل الله هذه الآية: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَـٰنَ﴾[2].

وقيل: إن الدعاء هـٰهنا بمعنى التَّسمية كقولهم: «دعَوْتُ ولدي سَعِيدًا وادْعُهُ بعَبْدِالله» ونحوه، والمعنى: سمُّوا الله أو سمُّوا الرحمن، فالدعاء هـٰهنا بمعنى التسمية، وهذا قول الزمخشريِّ[3].

والذي حمله على هذا قوله: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾، فإنَّ المرادَ بتعدُّدِ (ظ/ ١٥١ب) معنى «أيٍّ» وعمومِها هـٰهنا تعدُّدُ الأسماء ليس إلا، والمعنى: أيُّ اسم سمَّيتموه به من أسماء الله تعالى، إما الله وإما الرحمن، فله الأسماءُ الحسنى، أي: فللمُسمَّى سبحانه الأسماءُ الحسنى، والضمير في «فله» يعودُ إلى المُسمَّى. فهذا الذي أوجبَ له

---

(١) من (ع)، و(ق): «بأنه»، و(ظ ود): «وأنه».

(٢) أخرجه الطبري: (٨/ ١٦٥)، وابن مردويه ـ كما في «الفتح»: (١٣/ ٣٧٢) ـ عنه. قال الحافظ: بسندٍ ضعيف.

وأخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد»: (ص/ ١٠٠) وابن مردويه ـ كما في الفتح: ١٣/ ٣٧٢ ـ عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ نحوه.

وأخرجه الطبري: (٨/ ١٦٥) عن مكحول مرسلاً.

(٣) في «الكشاف»: (٢/ ٣٧٨).

أن يحمل الدعاء في هذه الآية على التَّسمية، وهذا الذي قاله هو من لوازم المعنى المُراد بالدّعاء في الآية، وليس هو عينَ المراد، بل المُرادُ بالدعاء معناه المعهود المُطَّرِد في القرآن، وهو دعاءُ السؤال ودعاء الثَّناء، ولكنه متضمِّنٌ معنى التَّسمية، فليس المُرادُ مجرَّدَ التسمية الخالية عن العبادة والطَّلَب، بل التَّسمية الواقعة في دعاء الثناء والطلب، فعلى هذا المعنى يصح أن يكون في (تَدْعو) معنى (تُسَمُّوا)، فتأمَّلْه.

والمعنى: أيًّا ما تُسَمُّوا في ثنائكم ودعائكم[1] وسؤالكم، والله أعلم.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْبَرُّ ٱلرَّحِيمُ ۝٢٨﴾ [الطور: ٢٨] فهذا دعاء العبادة المتضمِّن للسؤال رغبةً ورهبةً، والمعنى: إنا كنا من قبل نخلِصُ له العبادةَ، وبهذا استحقوا أن وقاهم عذابَ السَّمُوم، لا بمجرَّد السُّؤال المشترك بين الناجي وغيره، فإن الله سبحانَهُ يسأله من في السَّمٰوات ومن في الأرض. والفوزُ والنجاةُ إنما هي بإخلاص العبادة لا بمجرَّد السُّؤال والطَّلَب.

وكذلك قولُ الفِتْية أصحابِ الكهف: ﴿رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا۟ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهًا﴾ [الكهف: ١٤] أي: لن نعبدَ غيرَه، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ ٱلْخَٰلِقِينَ ۝١٢٥﴾ [الصافات: ١٢٥].

وأما قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ ٱدْعُوا۟ شُرَكَآءَكُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَهُمْ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ۚ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَهْتَدُونَ ۝٦٤﴾ [القصص: ٦٤] فهذا من دعاء المسألة، يُبَكِّتُهم الله عز وجل، ويُخزيهم يوم القيامة بإراءتهم أن شركاءَهم لا

(١) من (ظ و د).

يستجيبون لدعوتهم[1]، وليس المُرادُ: اعبدوهم، وهو نظير قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَاءِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ﴾ [الكهف: ٥٢].

وهذا التقريرُ نافعٌ في مسألة الصلاة، (ق/٢٠٥ب) وأنها هل نُقِلت عن مسمَّاها في اللُّغة فصارت حقيقةً شرعيةً منقولةً، أو استُعْمِلت في هذه العبادة مجازًا، للعلاقة بينها وبين المسمَّى اللُّغوي، أو هي باقية على الوضع اللُّغوي وضُمَّ إليها أركانٌ وشرائطُ، وعلى ما قررناه لا حاجةَ إلى شيءٍ من ذلك، فإن المُصلِّي من أول صلاته إلى آخرها لا ينفكُّ عن دعاء عبادةٍ وثناء، أو دعاءِ طلب ومسألة، وهو في الحالين داعٍ، فما خرجتِ الصلاةُ عن حقيقة الدُّعاء، فتأمَّلْه.

إذا عُرِفَ هذا فقوله: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥] يتناول نوعَي الدعاء، لكنه ظاهر في دعاء المسألة متضمِّنٌ لدعاء العبادة، ولهذا أَمَر بإخفائه وإسراره، قال الحسن: «بين دعوة السِّرِّ ودعوة العلانيةِ سبعونَ ضعفًا، ولقد كان المسلمونَ يجتهدونَ في الدُّعاء، وما يُسمعُ لهم صوتٌ، إن كان إلا همسًا بينهم وبين ربهم، وذلك أن الله تعالى يقول: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾، وأن الله تعالى ذَكَر عبدًا صالحًا ورضي بفعلِهِ فقال: ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا ۝٣﴾»[2] [مريم: ٣].

وفي إخفاء الدُّعاء فوائدُ عديدة:

أحدها: أنه أعظمُ إيمانًا؛ لأن صاحبه يعلم أن الله تعالى يسمعُ

---

(١) (ظ و د): «لهم دعوتهم».

(٢) أخرجه ابن المبارك في «الزهد»: (ص/٤٥)، والطبري: (٥/٥١٤). وسنده حسن.

دعاءَه الخَفِيَّ، وليس كالذي قال: «إن الله يسمَعُ إن جَهَرْنا، ولا يسمعُ إن أخفينا»[1].

وثانيها: أنه أعظمُ في الأدب والتعظيم، ولهذا لا تُخاطبُ الملوكُ ولا تُسألُ برفع الأصوات، وإنما تُخفضُ عندَهم الأصواتُ، ويُخْفى عندَهم الكلامُ بمقدار ما يسمعوه، ومن رفع صوته لديهم مَقَتُوهُ، ولله المثلُ الأعلى، فإذا كان يسمعُ الدُّعاء الخَفِيَّ فلا يليقُ بالأدب بين يديه إلاّ خفض الصوت به.

وثالثها: أنه أبلغُ في التَّضَرُّع والخُشوع الذي هو رُوحُ الدعاء وَلُبُّهُ ومقصودُهُ، فإن الخاشع الذليل الضارع إنما يسألُ مسألةَ مسكين ذليل، قد انكسر قلبه، وذلَّت جوارحُه، وخشع صوتُه، حتى إنه ليكاد تبلغ به ذلته ومسكنته، وكسرته[2] وضراعته، إلى أن ينكسر لسانُه، فلا يُطاوعه بالنطق، فقلبُه سائل طالب مبتهل[3]، ولسانُه (ظ/١٥٢أ) لشدة ذله وضراعته ومسكنته ساكت، وهذه الحال لا يتأتَّى معها رفع[4] الصوت بالدُّعاء أصلاً.

ورابعها: أنه أبلغُ في الإخلاص.

وخامسها: أنه أبلغُ في جمعِيَّة القلب على الله تعالى في الدعاء، فإن رَفْع الصوت يُفَرِّقه ويشتِّته، فكلما خفضَ صوتَه كان أبلغ في صمده وتجريد همته وقصده للمدعوِّ سبحانه وتعالى (ق/٢٠٦أ).

---

(١) في حديث الثلاثة الذين اجتمعوا عند البيت، أخرجه البخاري رقم (٤٨١٧)، ومسلم رقم (٢٧٧٥) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ظ و د): «كسره». ويمكن أن تقرأ: «يبلغ به ذله ومسكنته، وكسره وضراعته».

(٣) (ظ و د): «وقلبه يسأل طالبًا مبتهلاً». و«طالبًا» ليست في (ع).

(٤) (ظ و د): «وهذه الحالة لا تأتي مع رفع . .».

وسادسها ـ وهو من النكت السرِيَّة البديعة جدًّا ـ: أنه دال على قرب صاحبه من الله، وأنه لاقترابه منه وشدة حضوره يسأل مسألةَ أقربَ شيءٍ إليه، فيسأله مسألةَ مناجاة القريب للقريب، لا مسألة نداء البعيد للبعيد.

ولهذا أثنى الله سبحانه على عبده زكريا بقوله: ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا ۝٣﴾، فكلما استحضرَ القلبُ قربَ الله تعالى منه، وأنه أقربُ إليه من كلِّ قريبٍ، وتصوَّر ذلك = أخفى دعاءَه ما أمكنه، ولم يَتَأَتَّ له رفعُ الصوتِ به، بل يراه غيرَ مستحسن، كما أن من خاطبَ جليسًا له يسمع خَفِيَّ كلامِه، فبالغ في رفع الصوتِ استهجن ذلك منه ـ ولله المثل الأعلى سبحانه[1] ـ وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى بعينه بقوله في الحديث الصحيح، لما رفع الصحابةُ أصواتَهم بالتكبير وهم معه في السفر، فقال: «**ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، إِنَّكُمْ لا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلا غَائبًا، إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا، أَقْرَبَ إِلَىَ أَحَدِكُمْ مِنْ عُنُقِ رَاحِلَتِهِ**»[2]، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾.

وقد جاء أن سببَ نزولها أن الصحابة قالوا: يا رسول الله رَبُّنا قريبٌ فنُنَاجِيَهُ، أم بعيدٌ فنُنَادِيَهُ، فأنزل الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[3] [البقرة: ١٨٦].

---

(١) من قوله: «ولم يتأت . . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٩٩٢)، ومسلم رقم (٢٧٠٤) من حديث أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه عبدالله بن أحمد في «السنه»: (١/ ٢٧٧)، وسفيان بن عيينة في «تفسيره» ـ كما في الدر المنثور: ١/ ٣٥٢ ـ عن أبي، بسندٍ منقطع. =

وهذا يدلُّ على إرشادهم للمناجاة في الدعاء لا للنداء الذي هو رفع الصوت، فإنهم عن هذا سألوا، فأُجِيبوا بأنَّ ربَّهم تبارك وتعالى قريبٌ لا يحتاجُ في دعائه وسؤاله إلى النداء، وإنما يُسْأَلُ مسألةَ القريب المُنَاجَى لا مسألةَ البعيد المُنَادَى، وهذا القربُ من الدَّاعي هو قربٌ خاصٌّ ليس قُرْبًا عامًّا من كلِّ أحدٍ، فهو قريبٌ من داعيه وقريبٌ من عابده، وأقرب ما يكون العبدُ من ربِّه وهو ساجدٌ[(١)]، وهو أخصُّ من قرب الإنابة وقرب الإجابة، الذي لم يُثْبِتْ أكثرُ المتكلمينَ سواه، بل هو قُرْبٌ خاصٌّ من الدَّاعي والعابد، كما قال النبيُّ ﷺ راويًا عن ربِّه تبارك وتعالى: «**مَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا، وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا**»[(٢)]، فهذا قربُهُ من عابدِه.

وأما قربُهُ من داعيه وسائلِه، فكما قال تعالى: ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ**﴾، وقوله: ﴿**ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً**﴾، فيه الإشارةُ[(٣)] والإعلامُ بهذا القُرْب.

وأما قربُهُ ـ تبارك وتعالى ـ من مُحِبِّهِ فنوعٌ آخَرُ، وبناءٌ (ق/٢٠٦ب) آخر[(٤)]، وشأنٌ آخر، كما قد ذكرناه في كتاب «التحفة المكية»، على أن العبارةَ تَنْبو عنه، ولا تحصلُ في القلب حقيقةُ معناه أبدًا، لكن بحسب قوَّة المحبَّةِ وضعفِها يكونُ تصديق العبد بهذا القرب، وإيَّاكَ

= وأخرجه ابن جرير: (٢/ ١٦٤)، وابن أبي حاتم وأبو الشيخ ـ كما في الدر: ١/ ٣٥٢ ـ من طريق الصلت بن حكيم عن أبيه عن جده قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال... الحديث. والصلتُ ضعيف.

(١) أخرجه مسلم رقم (٤٨٢) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه مسلم رقم (٢٦٨٧) من حديث أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) (ظ و د): «الإرشاد».

(٤) «وبناء آخر» ليست في (ظ و د).

ثم إيَّاكَ أن تعبِّرَ عنه بغير العبارة النبوية، أو يَقَعَ في قلبك غيرُ معناها ومرادها، فَتَزِلَّ قَدَمٌ بعد ثُبُوتِها. وقد ضَعُفَ تمييزُ خلائِقَ في هذا المقام، وساء تعبيرُهم، فوقعوا في أنواع من الطَّامَّاتِ والشطح، وقابلهم من غَلُظ حجابُه فأنكر محبَّةَ العبدِ لربِّه جملةً، وقربَهُ منه، وأعاد ذلك إلى مجرد الثواب المخلوق، فهو عنده المحبوب القريب ليس إلاّ[1].

وقد ذكرنا من طرق الرد على هؤلاء وهؤلاء في كتاب «التحفة» أكثر من مائة طريق[2]، والمقصود هـٰهنا الكلام على هذه الآية.

وسابعها: أنه أَدْعَى إلى دوام الطلب والسؤال، فإنَّ اللِّسان لا يَمَلُّ والجوارحُ لا تتعبُ، بخلاف ما إذا رفع صوتَهُ به، فإنه قد يَكِلُّ لسانُه وتضعُفُ بعضُ قواه، وهذا نظيرُ من يقرأُ ويُكَرِّرُ رافعًا صوتَهُ، فإنه[3] لا يطولُ له ذلك بخلاف من يخفضُ صوتَه.

وثامنها: أن إخفاءَ الدُّعاء أبعدُ له من القواطع والمُشَوِّشاتِ والمُضَعِّفَاتِ، فإن الدَّاعِيَ إذا أخفى دعاءَهُ لم يَدْرِ به أحدٌ، فلا يحصلُ هناك تشويشٌ ولا غيرُه، وإذا جَهَرَ به تفطَّنَتْ له الأرواحُ الشِّرِّيرةُ[4] والباطوليَّةُ[5] (ظ/١٥٢ب) والخبيثةُ من الجنِّ والإنس، فشوَّشت عليه ولابُدَّ، ومانَعَتْهُ وعارضتْه، ولو لم يكن إلا أن تعلُّقَها به يُفَرِّقُ عليه

---

(١) وانظر: «مدارج السالكين»: (٢/ ١٠٧).

(٢) وانظر: «مدارج السالكين»: (٣/ ٢٠)، و«روضة المحبين» مفرد في المحبّة.

(٣) من قوله: «فإنه قد . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) (ظ و د): «البشرية».

(٥) المنسوبة إلى الباطل، وهي نسبة غريبة استعملها ابن القيم في مواضع من كتبه، انظر: «مفتاح دار السعادة»: (١/ ١٩٧، ٥٤٧) و«تهذيب السنن»: (١/ ٤١٦ ـ بهامش المختصر).

هِمَّتَه فيضعفُ أثرَ الدعاءِ، ومن له تجرِبَةٌ يعرفُ هذا، فإذا أَسَرَّ الدعاءَ وأخفاه أَمِنَ هذه المفسدةَ.

وتاسعها: أن أعظمَ النِّعَمِ: الإقبالُ على الله، والتَّعَبُّدُ له، والانقطاعُ إليه، والتَّبَتُّلُ إليه، ولكلِّ نعمةٍ حاسدٌ على قَدْرِها دقَّتْ أو جَلَّتْ، ولا نعمةَ أعظمُ من هذه النعمة، فأَنفُسُ الحاسدينَ المنقطعينَ متعلِّقَةٌ بها، وليس للمحسودِ أسلمُ من إخفاء نعمتِهِ عن الحاسد، وأن لا يقصدَ إظهارَها له.

وقد قال يعقوب ليوسف: ﴿لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝٥﴾ [يوسف: ٥] وكم من صاحب قلب وجمعية وحال مع الله قد تحدَّثَ بها وأخبر بها، فسلبه إيَّاها الأغيارُ، فأصبح يقلِّبُ كَفَّيه، ولهذا يوصي العارفونَ والشيوخُ بحفظ السِّرِّ مع الله، وأن لا يُطْلِعوا عليه أحدًا، ويتكتَّمون به غايةَ التَّكَتُّم، كما أنشد بعضُهم في ذلك:

من سَارَرُوه فأبدى[1] السِّرَّ مجتهدًا ... لم يأمَنُوه على الأسرارِ ما عاشا

(ق/٢٠٧أ) وأبعدوه فلم يظفرْ بِقُرْبِهمُ ... وأبـدلـوه مكـانَ الأُنْـسِ إيحَـاشـا

لا يأمنونَ مُذِيعًا بَعْضَ سِرِّهِمُ ... حاشا وِدادِهِمُ من ذلكمْ حاشا

والقومُ أعظمُ شيءٍ كِتمانًا لأحوالهم مع الله، وما وهب اللهُ لهم من محبَّته، والأنس به، وجمعيَّة القلبِ عليه، ولاسيَّما للمبتدىء والسالك، فإذا تمكَّن أحدُهم وقوِيَ وثبتَتْ أصولُ تلك الشجرة الطيِّبة، التي أصلُها ثابتٌ وفرعُها في السماء في قلبه، بحيث لا يُخشى

---

(١) (ظ): «فأفشى».

عليه من العواصف، فإنه إذا أبدى حالَه وشأنَه مع الله لِيُقْتَدَى به ويُؤْتَمَّ به لم يُبَالِ. وهذا بابٌ عظيمُ النفع إنما يعرفُهُ أهلُه.

وإذا كان الدُّعاء المأمورُ بإخفائه يتضمَّنُ دعاءَ الطلب والثناء والمحبة والإقبال على الله، فهو من أعظم الكنوز التي هي أحقُّ بالإخفاء والسِّتْر عن أعين الحاسدين، وهذه فائدةٌ شريفة نافعة.

وعاشرها: أن الدعاء هو ذكرٌ للمدعوِّ سبحانه، متضمِّنٌ للطَّلَب منه والثناء عليه بأسمائه وأوصافه، فهو ذِكْر وزيادة، كما أن الذكر يسمَّى دعاءً لتضمُّنه الطَّلَبَ، كما قال النبي ﷺ: «**أَفْضَلُ الدُّعَاءِ الحَمدُ للهِ**»[1] فسمَّى «الحمدُ لله» دعاءً، وهو ثناء محضٌ؛ لأن الحمد يتضمَّنُ الحبَّ والثناء، والحبُّ أعلى أنواع الطلب للمحبوب، فالحامدُ طالب لمحبوبه، فهو أحقُّ أن يسمَّى داعيًا من السائل الطالب من ربِّه حاجةً ما، فتأمَّلْ هذا الموضعَ ولا تحتاج إلى ما قيل: إن الذاكرَ متعرِّضٌ للنوال، وإن لم يكن مصرِّحًا بالسؤال، فهو داعٍ بما تضمَّنَهُ ثناؤُه من التَّعَرُّض، كما قال أُمَيَّةُ بن أبي الصَّلْت[2]:

أَأَذْكُرُ حاجَتِي أمْ قدْ كَفَانِي ... حَيَاؤُكَ إنَّ شِيْمَتَكَ الحَيَاءُ

إذا أَثْنَى عَلَيْكَ المَرْءُ يَوْمًا[3] ... كَفَاهُ مِنْ تَعَرُّضِهِ الثَّنَاءُ

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٣٣٨٣)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» رقم (٨٣٧)، وابن ماجه رقم (٣٨٠٠)، وابن حبان «الإحسان»: (٣/ ١٢٦)، والحاكم: (١/ ٤٩٨) وغيرهم من حديث جابر بن عبدالله ـ رضي الله عنهما ـ.

قال الترمذي: «حسن غريب» كما في «التحفة»: (٢/ ١٩٠)، وصححه ابن حبان والحاكم، وأقره الذهبي.

(٢) البيتان في «حماسة أبي تمام»: (٢/ ٣٩٥).

(٣) في «الحماسة»: (٢/ ٣٩٦): «خيرًا».

وعلى هذه الطريقة التي ذكرناها فنفسُ الحمد والثناء متضمِّنٌ لأعظم الطَّلَب، وهو طلب المحب، فهو دعاءٌ حقيقة، بل أحقُّ أن يسمَّى دعاءً من غيره من أنواع الطَّلَب الذي هو دونه، والمقصود أنَّ كلَّ واحد من الدُّعاء والذكر يتضمَّنُ الآخرَ ويدخلُ فيه، وقد قال تعالى: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ ﴾ [الأعراف: ٢٠٥] فأمر تعالى نَبيَّهُ أن يذكَرَهُ في نفسه.

قال مجاهد وابن جريج: أمر أن يذكروه في الصدور بالتضرع والاستكانة دون رفع الصوت والصياح(١). وقد تقدم(٢) حديث أبي موسى: كنا مع النبي ﷺ في سفر، فارتفعت أصواتنا بالتكبير، فقال: «**يا أيُّها النَّاسُ ارْبَعُوا على أنفُسِكُمْ، فإنَّكُمْ لا تَدْعُونَ أَصَمَّ ولا غَائِبًا، إنما تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا، أقْرَبَ إلى أحدِكُمْ من عُنُق راحلتِهِ**». وتأمل كيف قال في آية الذكر: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً ﴾، وفي آية الدعاء: ﴿ ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾، فذكر التَّضَرُّعَ فيهما معًا وهو التَّذَلُّل والتَّمَسْكُن والانكسار، وهو روح الذِّكر والدُّعاء.

وخصَّ الدُّعاءَ بالخِفْية لِمَا ذكرنا من الحكم وغيرها(٣)، وخصَّ

---

(١) أسنده عنهما ابن جرير: (٦/ ١٦٥).

(٢) (٣/ ٨٤٤).

(٣) في هامش (ع) حاشية طويلة نصُّها: «قال الشيخ تقي الدين في «المقترح»: أخبرنا بسنده روي عن النبي ﷺ: «أفضل الذكر الخفيّ» قال جماعة من أهل الحديث: هذا إشارة إلى ذكر الله تعالى سِرًّا. قال أرباب التصوّف: ذلك خفيّ بالنسبة إلى السامع لا بالنسبة إلى الذاكر، فشرطه أن يتمكن الذكر من القلب حتى يتمكن إلى حالة يستغرق عن الذكر، فيكون خفيًا بالنسبة إليه. وفيه اشكال، ويحتمل احتمالاً آخر وهو: الفكر والاستدلال بعجائب المصنوعات على مبدعها، والله أعلم بالمراد». =

الذكر بالخِيفة لحاجة (ظ/١٥٣أ) الذاكر[1] إلى الخوف، فإن الذكرَ يستلزمُ المحبَّة ويثمرُها ولابُدَّ، فمن أكثرَ من ذكر الله تعالى أثمرَ له ذلك محبته، والمحبَّةُ ما لم تَقْترن بالخوف فإنها لا تنفعُ صاحِبها بل قد تضرُّه؛ لأنها توجبُ الإدلالَ والانبساط، وربما آلت بكثير من الجهَّال المغرورين إلى أنهم استغنوا بها عن الواجبات، وقالوا: المقصود من العبادات إنما هو عبادةُ القلب وإقبالُه على الله ومحبَّته له، وتألُّهُه له[2]، فإذا حصلَ المقصودُ فالاشتغالُ بالوسيلة باطلٌ.

ولقد حدثني رجلٌ: إنه أنكر على رجلٍ من هؤلاء في خَلْوَةٍ[3] له ترك فيها حضورَ الجُمُعَةِ، فقال له الشيخُ: أليس الفقهاءُ يقولون: إذا

= ثم كتب بعدها: «قال رحمه الله: مقصودنا الآن: أن ذكر الله باللسان دون الجَنان أصوات وأجراس، والكثرة فيه وسواس، بل اللسان خادم، أجرى الله عادته أن يرق القلب ويصلح عند مداومة العارف الذكر به فأمرنا به، ولكن لا ينبغي أن يكون القلب غافلاً غير عارف، والمعرفة لا تحصل إلا بالذكر، ولهذا قرنه بذكر الآيات، فقال تعالى: ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وهذا يدل ظاهرًا على أن كل ذكر يحصل من غير فكر في الآيات سلوك المضيعة والمتاهات» انتهى.

أقول: لعل الشيخ تقي الدين صاحب شرح المقترح هو: مظفّر بن عبدالله بن علي تقي الدين المصري المعروف بالمقترح لحفظه إياه ت (٦١٢). انظر: «طبقات الشافعية»: (٨/ ٣٧٢)، و«المقترح في المصطلح» كتاب في الجدل كثر اشتغال الفقهاء به للبروي، وشرحه الشيخ تقي الدين. انظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٢٥)، و«كشف الظنون»: (ص/ ١٧٩٣).

والحديث الذي ذكره أخرجه أحمد وابن حبان وغيرهما من حديث سعد بن أبي وقاص ـ رضي الله عنه ـ.

(١) (ع): «الراكب».

(٢) و«تألهه له» ليست في (ق).

(٣) (ظ و د): «أنكر على هؤلاء خلوة».

خافَ على شيءٍ من مالِهِ فإن الجُمُعَةَ تسقُطُ عنه؟ فقال له: بلى، فقال له: فقلبُ المُريدِ أعزُّ عليه من ضَيَاعِ عشرة دراهِمَ ـ أو كما قال ـ وهو إذا خرج ضاع قلبُه، فحِفْظُه لقلبِه عَذرٌ مُسْقِطٌ للجمعة في حقِّه، فقال له: هذا غُرورٌ، بل الواجبُ عليه الخروجُ إلى أمر الله وحفظ قلبه مع الله، فالشيخُ المُرَبِّي العارف يأمر المُريدَ بأن يخرجَ إلى الأمر ويُراعي حفظَ قلبه، أو كما قال.

فتأمَّل هذا الغرور العظيم كيف آل بهؤلاء إلى الانسلاخ عن الإسلام جملةً، فإنَّ من سلك هذا المسلكَ انسلخَ عن الإسلام العام، كانسلاخ الحَيَّة من قِشْرها، وهو يظنُّ أنه من خاصَّة الخاصَّة.

وسبب هذا عَدَمُ اقتران الخوف من الله تعالى بحبه وإرادته[1]، ولهذا قال بعضُ السَّلَف: «مَنْ عَبَدَ اللهَ تعالى بالحُبِّ وحدَه فهو زنديقٌ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حَرُوري، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مُرجِىء، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمنٌ»[2].

وقد جمع الله تعالى هذه المقامات الثلاث بقوله: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ [الإسراء: ٥٧] فابتغاءُ الوسيلة هو محبَّتُه الدَّاعيةُ إلى التَّقرُّب إليه، ثم ذكر بعدَها الرجاء والخوف، فهذه طريقةُ عباده وأوليائه، وربما آل الأمرُ بمن عَبَدَهُ بالحب المجرد إلى (ق/٢٠٨أ) استحلال المحرَّمات، ويقول: المُحِبُّ لا يَضُرُّه ذنبٌ.

---

(١) من قوله: «وهو يظن . . .» إلى هنا سقط من (ق).

(٢) نسبه ابن تيمية إلى بعض السلف ـ أيضًا ـ كما في «مجموع الفتاوى»: (١٠/ ٨١، ٢٠٧ وغيرها) وكذا ابن أبي العز في «شرح الطحاوية»: (ص/٤٥٨)، وابن رجب في «التخويف من النار»: (ص/ ١٧).

وصنَّف بعضُهم في ذلك مصنفًا، وذكر فيه أثرًا مكذوبًا: «إذا أحَبَّ اللهُ العبدَ لم تَضُرَّهُ الذُّنوبُ»[1]، وهذا كذِبٌ قطعًا مُنَافٍ للإسلام، فالذنوبُ تضُرُّ بالذَّات لكل أحدٍ كضَرَرِ السُّمِّ للبَدَن.

ولو قدر أن هذا الكلامَ صحَّ عن بعض الشيوخ ـ وأما عن رسول الله ﷺ فمعاذَ الله من ذلك ـ فله مَحْمَلٌ، وهو أنه إذا أحبَّه لم يدعْه حبُّه إياه إلى[2] أن يُصِرَّ على ذنب؛ لأن الإصرارَ على الذنبِ مُنَافٍ لكونه محبًّا[3] لله، وإذا لم يُصِرَّ على الذنب بل بادر إلى التَّوبة النَّصوح منه، فإنه يمحو أثَرَهُ ولا يَضُرُّهُ الذنبُ، وكلما أذنب وتاب إلى الله زالَ عنه أثرُ الذنب وضررُه، فهذا المعنى صحيحٌ، والمقصودُ أن تجريدَ الحُبِّ والذكر عن الخوف يوقعُ في هذه المعاطب.

فإذا اقترن بالخوف جَمَعه على الطريق، وردَّهُ إليها كلما شَرَدَ، كأن[4] الخوفَ سوطٌ يضربُ به مَطِيَّتَهُ لئلا تخرجَ عن الدَّرْب، والرجاءُ حادٍ يحدوها يُطِيْبُ لها السيرَ، والحبُّ قائدُها وزِمامُها الذي يسوقها، فإذا لم يكن للمَطِيَّةِ سوطٌ ولا عصا يردُّها إذا حادتْ[5] عن الطريق وتُرِكَت تركبُ التعاسيفَ، خرجتْ[6] عن الطريق وضلَّتْ عنها، فما حُفِظَتْ حدودُ الله ومحارمُه، ووصل الواصلونَ إليه بمثل خوفه ورجائه

---

(١) لم أجده، وذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في «الفتاوى»: (١١/ ٢٥٦) ولم يعزه حديثًا ولا أثرًا، لكن نسبه لقائل مجهول، وذكر تخريج العبارة الذي ذكره ابن القيم هنا.

(٢) من (ق).

(٣) (ق و ع): «محبوبًا».

(٤) (ع): «فإن».

(٥) (ع): «جارت».

(٦) (ق): «حردت» أي: مالت وخرجت.

ومحبته، فمتى خلا القلبُ عن هذه الثلاثة فسد فسادًا لا يُرجى صلاحُه أبدًا، ومتى ضعُفَ فيه شيءٌ من هذه ضعُفَ إيمانُه بحسبه.

فتأملْ أسرارَ القرآن وحكمَتَهُ في اقترانِ الخِيفة بالذِّكر والخُفْية بالدُّعاء، مع دِلالته على اقتران الخِيفة بالدُّعاء والخُفْية بالذكر أيضًا، فإنه قال: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]، فلم يحتجْ بعدها أن يقول: خُفية، وقال في الدعاء: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الأعراف: ٥٦]، فلم يحتج أن يقول في الأول: ادعوا ربكم تضرُّعًا وخيفة، فانتظمتْ كلُّ واحدة من الآيتين للخِيفة والخُفْية والتَّضَرُّع أحسنَ انتظام، ودلَّتْ على ذلك أكملَ دلالةٍ.

وذَكَر الطمعَ الذي هو الرَّجاءُ في آية الدُّعاء؛ لأن الدعاءَ مبنيٌّ عليه، فإن الداعيَ ما لم يطمعْ في سؤاله ومطلوبه لم تتحركْ نفسُه لطلبه، (ظ/١٥٣ب) إذ طلبُ ما لا يُطْمَعُ فيه ممتنع، وذَكَر الخوفَ في آية الذكر؛ لشدَّة حاجةِ الخائفِ إليه كما تقدَّمَ، فذكر في (ق/٢٠٨ب) كلِّ آية ما هو اللائقُ[1] بها والأَوْلَى بها من الخوف والطمع، فتبارك من أنزلَ كلامَهُ شفاءً لما في الصدور وهدىً ورحمة للمؤمنين.

فصل

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝﴾ [الأعراف: ٥٥] قيل: المراد أنه لا يحبُّ المعتدينَ[2] في الدَّعاء، كالذي يسأل ما لا يليق به من منازل الأنبياء وغير ذلك، وقد روى أبو داود في «سننه»[3] من

---

(١) (ع): «الأليق».

(٢) «قيل: المراد أنه لا يحب المعتدين» سقطت من (ق).

(٣) رقم (٩٦).

حديث حماد بن سَلَمة، عن سعيد الجُرَيْري، عن أبي نَعَامَة، أن عبدَالله بن مُغَفَّلٍ سمع ابنَه يقول: اللَّهُمَّ إني أسأَلُك القصرَ الأبيضَ عن يمينِ الجنة إذا دخلتُها، فقال: يا بُني سلِ اللهَ الجنةَ وتعوَّذ به من النار، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إنَّهُ سَيَكُونُ فِي هذِهِ الأُمَّةِ قَوْمٌ يَعْتَدُونَ فِي الطُّهُورِ والدُّعَاءِ**»[1].

وعلى هذا فالاعتداءُ في الدُّعاء تارةً بأن يسألَ ما لا يجوزُ له سؤاله من الإعانة على المُحَرَّمات، وتارةً بأن يسألَ ما لا يفعلُه الله، مثلَ أن يسألَهُ تخليدَه إلى يوم القيامة، أو يسألَه أن يرفعَ عنه لوازم البشريَّة من الحاجة إلى الطعام والشَّراب، أو يسألَه أن يُطْلِعَهُ على غيبه، أو يسألَهُ أن يجعلَهُ من المعصومينَ، أو يسأله أن يَهَبَ له ولدًا من غير زوجةٍ ولا أَمَةٍ، ونحو ذلك مما سؤالُه اعتداءٌ، فكلُّ سؤالٍ يُناقضُ حكمةَ الله أو يتضمَّنُ مناقضةَ شرعِهِ وأمرِهِ، أو يتضمَّنُ خلافَ ما أخبرَ به، فهو اعتداءٌ لا يحبُّه الله ولا يحبُّ سائِلَهُ، وفُسِّرَ الاعتداءُ برفع الصوت أيضًا في الدعاء، قال ابن جُرَيج: من الاعتداء رفعُ الصوت والنداء بالدُّعاء والصياح[2].

وبعدُ؛ فالآية أعمُّ من ذلك كلِّه، وإن كان الاعتداءُ في الدُّعاء مرادًا بها، فهو من جملة المُراد، والله لا يحب المعتدين في كلِّ شيء، دعاءً كان أو غيرَه، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ

---

(١) وأخرجه أحمد: (٢٧/ ٣٥١ رقم ١٦٧٩٦) وابن ماجه رقم (٣٨٦٤)، وابن حبان «الإحسان»: (١٥/ ١٦٦)، والحاكم: (١/ ١٦٢)، وغيرهم.
وصححه ابن حبان والحاكم، وقال ابن كثير في «التفسير»: (٣/ ١٤٤٠): «إسناد حسن لا بأس به».

(٢) أسنده عنه ابن جرير: (٦/ ١٦٥).

لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ [البقرة: ١٩٠]، وعلى هذا فيكون قد أمرَ بدعائه وعبادته وأخبرَ أنه لا يحِبُّ أهلَ العُدوان، وهم الذين يدعونَ معه غيرَه، فهؤلاء أعظمُ المعتدينَ عُدوانًا، فإن أعظمَ العُدوان الشِّرْك، وهو وضعُ العبادة في غير موضعها، فهذا العُدوان لابُدَّ أن يكونَ داخلاً في قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الأعراف: ٥٥].

ومن العُدوان أن يدعوَهُ غيرَ مُتَضَرِّع، بل دعاءَ مُدِلٍّ، كالمستغني بما عندَهُ، المُدِلِّ على ربِّه به، وهذا من أعظم (ق/٢٠٩أ) الاعتداء المُنافي لدعاء الضَّارع الذليل الفقير المِسكين مِنْ كلِّ جهة في مجموع حالاته، فما لم يسألْ مسألةَ مسكينٍ متضرِّعٍ خائفٍ فهو معتدٍ.

ومن الاعتداء أن تعبدَهُ بما لم يشرعْهُ، وتُثني عليه بما لم يُثْنِ به على نفسه ولا أَذِنَ فيه، فإن هذا اعتداءٌ في دعاء الثَّناء والعبادة، وهو نظيرُ الاعتداء في دعاء المسألة والطَّلَب، وعلى هذا فتكون الآية دالَّةً على شيئين:

أحدهما: محبوبٌ للرَّبِّ تعالى، مُرْضٍ له، وهو الدُّعاء تَضَرُّعًا وخُفية.

والثاني: مكروهٌ له مبغوض مسخوطٌ وهو الاعتداء، فأمر بما يُحِبُّهُ وندبَ إليه، وحذَّر مما يُبْغِضُه وزَجَر عنه بما هو من[1] أبلغ طرق الزجر والتحذير، وهو أنه لا يحبُّ فَاعلَه، ومن لم يحبَّهُ الله فأيّ خير يناله، وفي قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾﴾ عقب قوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥]، دليل على أنَّ من لم يدعُهُ تضرُّعًا وخُفْيَةً فهو من المُعتدينَ الذين لا يُحِبُّهم، فقسمتِ الآيةُ الناسَ إلى

(١) من (ع).

قسمين: داعٍ لله تَضَرُّعًا وخُفْية، ومُعْتدٍ[1] بترك ذلك.

فصل

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، قال أكثرُ المفسرين: لا تُفسدوا فيها بالمعاصي والدُّعاء إلى غير طاعة الله بعد إصلاح الله إيَّاها ببعث الرُّسُل وبيان الشريعة والدُّعاء إلى طاعة الله، فإن عبادةَ غير الله، والدَّعوة إلى غيره، والشِّرك به هو أعظمُ[2] فساد في الأرض، بل فساد الأرض في الحقيقة إنما هو بالشِّرك به ومخالفة أمره، قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: ٤١] وقال عطيَّة في الآية: «ولا تعصُوا في الأرض، فيُمْسِكَ اللهُ المطرَ، ويُهْلِكَ الحرثَ بمعاصيكم»[3]، وقال غيرُ واحد من السَّلَف (ظ/ ١٥٤أ): «إذا قحط المطرُ فإن الدَّوابَّ تلعنُ عُصاةَ بني آدم وتقول: اللَّهُمَّ العنْهم فبسببهم أجدبتِ الأرضُ، وقحطَ المطرُ»[4].

وبالجملة فالشِّرْك والدعوة إلى غير الله وإقامة معبود غيره ومطاع متبع غير رسوله = هو أعظمُ الفساد في الأرض ولا صلاحَ لها ولا لأهلها إلاّ بأن يكون الله وحدَه هو المعبودَ، والدَّعوة له لا لغيره، والطاعةُ والاتِّباع لرسوله ليس إلا، وغيره إنما تجبُ طاعته إذا أمر بطاعة الرسول، فإذا أمر بمعصيته وخلاف شرعِه فلا سَمْعَ له ولا طاعةَ، فالله تعالى أصلحَ الأرضَ برسوله ودينه وبالأمر بتوحيده،

---

(١) (ظ): «متعد».

(٢) من قوله: «طاعة الله . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) ذكره البغوي في «تفسيره»: (٢/ ١٦٦).

(٤) أخرجه الطبري: (٢/ ٥٩) عن مجاهد بنحوه، وذكره البغوي في «تفسيره»: (١/ ١٣٤).

ونهى عبادَه عن إفسادِها بالشِّرك به وبمخالفة رسوله.

ومن تدَّبَر أحوال العالم وجدَ كلَّ صلاحٍ في الأرض (ق/ ٢٠٩ب) فسببُهُ توحيد الله وعبادتُهُ وطاعة رسوله، وكل شرٍّ في العالم وفتنة وبلاء وقحط وتسليط عدُوٍّ وغير ذلك، فسببُهُ[١] مخالفةُ رسوله والدَّعوة إلى غير الله ورسوله.

ومن تدبَّرَ حقَّ التَّدَبُّرِ، وتأمَّلَ أحوالَ العالم منذ قامَ إلى الآنَ، وإلى أن يَرِثَ اللهُ الأرضَ ومن عليها = وجَدَ هذا الأمرَ كذلك في خاصَّة نفسه، وفي حقِّ غيره عمومًا وخصوصًا، ولا قوَّة إلا بالله.

فصل

وقوله تعالى: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الأعراف: ٥٦]، إنما كرر الأمر[٢] بالدعاء لما ذكره معه من الخوف والطمع، فأمر أولاً بدعائه تضرعًا وخفية، ثم أمر بأن يكونَ الدُّعاءُ أيضًا خوفًا وطمعًا، وفصَل بين الجملتين بجملتين:

أحدهما: خبرية ومتضمِّنة للنَّهْيِ، وهي قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝﴾ [الأعراف: ٥٥].

والثانية: طلبية، وهي قوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾، والجملتانِ مقرِّرتانِ مُقويتان[٣] للجملة الأولى مُؤَكِّدتانِ لمضمونِها.

ثم لما تمَّ تقريرها وبيان ما يضادّها ويناقضها أمر بدعائه خوفًا

---

(١) سقطت من (ع).

(٢) (ظ و د): «ذكر».

(٣) (ظ و د): «مقرونتان» بدلاً من «مقررتان مقويتان».

وطمعًا، ثم قرَّرَ ذلك، وأكد مضمونه بجملة خبرية، وهي قوله: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٥٦﴾ [الأعراف: ٥٦]، فتعلَّق هذه الجملة[1] بقوله: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ كتعلق قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝٥٥﴾ بقوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾.

ولما كان قوله تعالى: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ مشتملاً على جميع مقامات الإيمان والإحسان، وهي: الحب والخوف والرجاء عقَّبها بقوله: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٥٦﴾ [الأعراف: ٥٦]، أي: إنما ينال من دعاه خوفًا وطمعًا، فهو المحسِنُ والرحمة قريبٌ منه؛ لأن مدارَ الإحسان على هذه الأصول الثلاثة.

ولما كان دعاءُ التَّضَرُّع والخُفية يقابلُه الاعتداء بعدم التَّضَرُّع[2] والخُفية، عقَّب ذلك بقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝٥٥﴾.

وانتصابُ قوله: ﴿تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ و ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾، قيل: هو على الحال، أي: ادعوه مُتَضَرِّعِينَ مُخْتَفِين خائفينَ طامعينَ، وهذا هو الذي يُرَجِّحه السُّهَيْلِيُّ وغيره[3]. وقيل: هو نصبٌ على المفعول به، وهذا قولُ كثير من النُّحاة، وقيل: هو نصبٌ على المصدر، وفيه على هذا تقديران؛ أحدهُما: أنه منصوبٌ بفعل مقدَّر من لفظ المصدر، والمعنى: تَضَرَّعوا إليه تَضَرُّعًا واخفوا خُفْيَةً، والثاني: أنه منصوبٌ بالفعل المذكور نفسه؛ لأنه في معنى (ق/ ٢١٠أ) المصدر، فإن الدَّاعي مُتَضَرِّعٌ طامعٌ في حصول مطلوبه خائفٌ من فواتِهِ، فكأنه قال: تَضَرَّعوا تضرُّعًا.

---

(١) من قوله: «بجملة خبرية . . .» إلى هنا ساقط من (ظ ود).

(٢) «يقابله الاعتداء بعدم التضرع» سقطت من (ع).

(٣) انظر: «مشكل إعراب القرآن»: (ص/ ٢٧٩)، و«الكشاف»: (٢/ ٦٥).

والصحيحُ في هذا: أنه منصوبٌ على الحال، والمعنى إليه، فإن المعنى: ادعوا ربَّكُمْ متضرِّعين إليه خائفينَ طامعينَ[1]. ويكونُ وقوعُ المصدر موقعَ الاسم على حد قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقولهم: رجل عَدْل، ورجل صَوْمٌ، قال الشاعر[2]:

* فإنَّما هي إقبالٌ وإدبارُ *

وهو أحسن من أن يقال: ادعوه مُتَضَرِّعينَ خائفينَ وأَبْلَغُ، والذي حسَّنه أن المأمور به هنا شيئان: الدعاء الموصوف المقيَّد بصفة معيَّنة، وهي صفةُ التَّضَرُّع والخوف والطمع، فالمقصودُ تقييد المأمور به بتلك الصفة، وتقييد الموصوف الذي هو صاحِبُها بها، فأتى بالحالِ على لفظ المصدر لصلاحِيَّتِهِ لأن يكونَ صفةً للفاعل وصفةً للفعل المأمور به.

فتأمَّلْ هذه النكتةَ، فإنك إذا قلت: اذكر ربَّك تَضَرُّعًا، فإنك تريد: اذكره مُتَضَرِّعًا إليه، واذكره ذكر تضرُّع، فأنت مريدٌ للأمرين معًا، ولذلك إذا قلت: ادْعُهُ طَمَعًا، أي: ادعُهُ دعاءَ طمع[3]، وادعُهُ طامعًا في فضله، وكذلك إذا قلت: ادعُهُ رغْبَةً ورهْبَةً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ [الأنبياء: ٩٠] كان المرادُ: ادعُهُ راغبًا وراهبًا، وادعُه دعاءَ رغبة ورهبة.

فتأمَّلْ هذا الباب تجدْه كذلك، فأتى فيه بالمصدر الدَّالِّ على وصف المأمور به بتلك الصفة، وعلى تقييد الفاعل بها تقييدَ صاحب

---

(١) (ظ و د): «مطيعين».

(٢) عجز بيت للخنساء من قصيدة ترثي أخاها صخرًا «الديوان»: (ص/٣٨٣). وصدره:

* ترتَعُ ما رَتَعت حتى إذا ادَّكَرَتْ *

(٣) من قوله: «إليه واذكره . . .» ساقط من (ظ ود).

الحال بالحال، ومما يدُلُّك على هذا أنك تجدُ مثل هذا صالحًا وقوعُه جوابًا لـ (كيف)، فإذا قيل: كيفَ أدعوه؟ قيل: تَضَرُّعًا وخُفْيةً، وتجد اقتضاءَ (كيف) لهذا أشدَّ من اقتضاء: (لِمَ)[1]، ولو كان مفعولاً له لكان جوابًا لـ: (لِمَ)، ولا تحسنُ هنا، ألا ترى أن المعنى ليس عليه، فإنه لا يصِحُّ أن يقال: لمَ أدعوه؟ فيقول: تضرُّعًا وخُفية، وهذا واضحٌ، ولا هو انتصابٌ على المصدر المبيِّن للنَّوع الذي لا يتقيَّدُ به الفاعلُ لما ذكرنا من صلاحيَّته، جوابًا لـ (كيف).

وبالجملة؛ فالمصدريَّة في هذا الباب لا تُنافي الحالَ، بل الإتيانُ بالحال هٰهنا بلفظ المصدر يُفيد ما يُفيده المصدرُ مع زيادة فائدة الحال، فهو أتمُّ معنىً ولا تَنافِيَ بينهما، والله أعلم.

فصل

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ (ق/ ٢١٠ب) مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، فيه تنبيهٌ ظاهرٌ على أن فعلَ هذا المأمور به هو الإحسانُ المطلوبُ منكم، ومطلوبُكم أنتم من الله هو رحمته[2]، ورحمتُه قريبٌ من المحسنين، الذين فعلوا ما أُمِروا به من دعائه خوفًا وطمعًا، فقربُ[3] مطلوبكم منكم وهو الرَّحمةُ، بحسب أدائكم لمطلوبه منكم وهو الإحسانُ، الذي هو في الحقيقة إحسانٌ إلى أنفسكم، فإن الله تعالى هو الغني الحميد، وإن أحسنتم أحسنتم (ظ/ ١٥٤ب) لأنفسكم.

وقوله: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، له دلالةٌ بمنطوقه،

---

(١) وقع في (ع) في جميع المواضع: «كم» وفي الموضع الثاني وحده وقع «كم» في (ق وع وظ) وهو خطأ.

(٢) هذه الجملة سقطت من (ق).

(٣) (ق وظ ود): «يقرب».

ودلالةٌ بإيمائه وتعليله، ودلالة بمفهومه؛ فدلالتُه بمنطوقه[1] على قرب الرحمة من أهل الإحسان، ودلالته بتعليله وإيمائه على أن هذا القربَ مستحقٌّ بالإحسان، فهو السببُ في قربِ الرحمة منهم، ودلالته بمفهومه على بعد الرحمة من غير المحسنين، فهذه ثلاثُ دلالات لهذه الجملة.

وإنما اختصَّ أهلُ الإحسان بقرب الرحمة منهم؛ لأنها إحسانٌ من الله أرحم الراحمين، وإحسانه تعالى إنما يكون لأهل الإحسان؛ لأن الجزاءَ من جنس العمل، فكما أحسنوا بأعمالهم أَحْسَنَ إليهم برحمته.

وأما من لم يكنْ من أهل الإحسان فإنه لما بَعُدَ عن الإحسان بعدَتْ عنه الرحمةُ بُعدًا ببعدٍ، وقُربًا بقرب، فمن تقرَّب بالإحسان تقرَّب اللهُ إليه برحمته، ومن تباعَدَ عن الإحسان، تباعَدَ اللهُ عنه برحمته، واللهُ سبحانه يحبُّ المحسنينَ، ويُبْغِضُ من ليس من المُحسنينَ، ومن أحبَّه الله فرحمته أقربُ شيءٍ منه، ومن أبغضَهُ فرحمته أبعدُ شيءٍ منه.

والإحسانُ هٰهنا هو فعل المأمور به، سواء كان إحسانًا إلى الناس أو إلى نفسه، فأعظمُ الإحسان الإيمانُ والتوحيدُ[2] والإنابة إلى الله والإقبال عليه والتَّوَكُّل عليه، وأن يعبدَ اللهَ كأنه يراهُ إجلالاً ومهابةً وحياءً ومحبةً وخشيةً، فهذا هو مقامُ الإحسان، كما قال النبيُّ ﷺ وقد سأله جبريل عن الإحسان فقال: «**أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ**»[3]، وإذا كان هذا هو الإحسانَ فرحمةُ الله قريبٌ من صاحبه، فإن الله إنما يرحمُ أهل توحيده المؤمنين به.

---

(١) من قوله: «ودلالة بإيمائه . . .» إلى هنا سقط من (ع).

(٢) «الإيمان» سقطت من (ق)، و«التوحيد» مقدمة في (ع).

(٣) أخرجه البخاري رقم (٥٠)، ومسلم رقم (٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ ومسلم رقم (٨) من حديث عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ.

وإنما كتب رحْمَتَهُ للذين يَتَّقونَ ويؤتونَ الزَّكاةَ، والذين هم بآياته مؤمنونَ[1]، والذين يَتَّبِعون رسولَهُ، فهؤلاء هم أهلُ الرحمةِ، كما أنهم هم المُحسنونَ.

وكما أحسنوا جُوزوا بالإحسان، و﴿ هَلْ (ق/٢١١أ) جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴿٦٠﴾ ﴾ [الرحمن: ٦٠] يعني: هل جزاءُ من أحسن عبادَةَ ربِّه إلاّ أن يُحْسِنَ ربُّه إليه؟.

قال ابن عباس: هل جزاء من قال لا إله إلا الله وعمل بما جاء به محمدٌ ﷺ إلا الجنَّةُ[2].

وقد ذكر ابنُ أبي شيبة وغيرُه من حديث الزُّبير بن عَدِي، عن أنس بن مالك قال: قرأ رسولُ الله ﷺ: ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾ [الرحمن: ٦٠] ثم قال: «**هَلْ تَدْرُونَ مَا قَالَ رَبُّكُمْ**»؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**يَقُولُ هَلْ جَزَاءُ مَنْ أَنْعَمْتُ عَلَيْهِ بِالتَّوْحِيدِ إلاّ الجَنَّةُ**»[3].

فصل[4]

وأما الإخبار عن الرَّحمة وهي مؤنثة بالتاء بقوله: (قريبٌ) وهو

---

(١) (ظ وع): «بآياتنا يؤمنون».

(٢) ذكره البغوي في «تفسيره»: (٤/ ٢٧٦).

(٣) أخرجه الحكيم الترمذي في «نوادر الأصول»: (٢/ ٢٦٦)، والبغوي في «تفسيره»: (٢/ ٢٧٦)، والديلمي في «مسند الفردوس»: (٤/ ٣٣٧) وابن النجار في «تاريخه» كما في «الدر المنثور»: (٦/ ٢٠٧). وفي سنده بشر بن الحسين الأصبهاني الراوي عن الزبير بن عدي متهم بالكذب، بل اتهمه أبو حاتم بالكذب على الزبير. انظر «الميزان»: (٢/ ٢٦) وغيره.

(٤) انظر للمسألة: «الإنصاف في مسائل الخلاف»: (٢/ ٧٥٨ ـ ٧٨٢) لابن الأنباري، وساق السيوطي في «الأشباه والنظائر»: (٣/ ١٧٣ ـ ١٨٧) ملخَّص مناظرة بين ابن مالك ومجد الدين الروذراوي في هذه الآية. وساق بعدها (٣/ ١٨٧ ـ ١٩٥) رسالة لابن هشام في هذه الآية.

مذكَّر، ففيه اثنا عَشَرَ مسلكًا نذكرها، ونبيِّنُ ما فيها من صحيح وسقيم ومقارب:

المسلك الأول: أن فَعِيلاً على ضَرْبين:

أحدهما: يأتي بمعنى فاعل، كقَدِير وسَمِيع وعليم.

والثاني: يأتي بمعنى مفعول، كقَتِيل وجَرِيح، وكفٌّ خَضِيب، وطَرْف كَحِيل، وشعر دَهِين، كله بمعنى مفعول.

فإذا أتى بمعنى فاعل فقياسه أن يجري مجراه في إلحاق التاء به مع المؤنث دون المذكر كجميل وجميلة، وشَرِيف وشَرِيفة، وصَبِيح وصَبِيحة، ووضيء ووضيئة[1]، ومَلِيح ومَلِيحة، وطويل وطويلة، ونحوه.

وإذا أتى بمعنى مفعول فلا يخلو إما أن[2] يصحب الموصوف، كرجل قَتِيل وامرأة قَتِيل، أو يفرد عنه، فإن صحبَ الموصوف استوى فيه المذكَّرُ والمؤنَّثُ، كـ «رجُلٍ قَتِيلٍ وامرَأَةٍ قَتِيلٍ» وإن لم يصحبِ الموصوفَ، فإنه يؤنَّثُ إذا جرى على المؤنَّث نحو «قَتِيلَةُ بني فُلانٍ»، ومنه قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...﴾ إلى قوله: ﴿وَالنَّطِيحَةُ﴾ [المائدة: ٣]، هذا حكم فعيل. وفعولٌ قريب منه لفظًا ومعنى، فإنهما مشتبهان في الوزن والدّلالة على المبالغة وورودهما (ظ/ ١٥٥أ) بمعنى فاعل ومفعول.

ولما كان (فعِيلٌ) أخفَّ استُغْنِيَ به عن (فاعل) في المضاعَف، كـ «جَلِيل وعَزِيز وذَلِيل»، كراهِيَةً منهم لثقل التضعيف إذا قالوا:

---

(١) (ظ): «وصَبي وصَبيّة».

(٢) (ظ) زيادة: «يكون».

«جالِل وعازِز وذالِل»، فأتوا بفَعِيل مفصولاً فيه بين المِثْلَين بالياء الساكنة، ولم يأتوا في هذا بفعول؛ لأن فعيلاً أخف منه، ولِخفَّتِهِ أيضًا اطَّرد بناؤُه من «فَعُلَ» كشريف وظريف، وجميل ونَبِيل، وليس لـ «فعول» بناءٌ يطَّرِدُ منه، ولخفَّته أيضًا كان في أسماء الله تعالى أكْثَرُ من «فَعُول» فإن الرحيم والقَدير والحَسيب (ق/٢١١ب) والجَليل والرَّقيب ونظائره أكثر من ألفاظ الرَّؤوف والغَفور والشَّكور والصَّبور والوَدود والعَفُوُّ، ولا يُعرفُ إلا هذه الألفاظ الستة.

وإذا ثبتَ التشابُهُ بين «فَعِيل وفَعُول» فيما ذكرنا، وكانوا قد خَصُّوا «فعولاً» الذي بمعنى فاعل بتجريده من التاء الفارقة بين المذكر والمؤنث، وشرَّكوا بينهما في لفظ المذكر، فقالوا: «رجل صبورٌ وشَكور»، و«امرأة صَبُورٌ وشكور» ونظائرهما، وأما «عدوٌّ وعدوَّةٌ» فشاذٌّ.

فإن قصد بالتاء المبالغة لحقت المذكر والمؤنث كـ: «رَجُلٍ مَلُولَةٍ وفَروقَةٍ» وامرأة كذلك، وإن كان فعول في معنى مفعول لحقته التاء في المؤنث كـ: «حَلُوبة ورَكُوبة».

فإذا تقرَّر ذلك فـ «قريب» في الآية هو فعيل بمعنى فاعل، وليس المرادُ أنه بمعنى قارب، بل بمعنى اسم الفاعل العام، فكان حقَّه أن يكون بالتاء، ولكنهم أجْرَوْه مجرى: فَعِيل بمعنى مفعول، فلم يُلحقوه التاء، كما جرى فعيل بمعنى مفعول مجرى فعيل بمعنى فاعل في إلحاقه التاء، كما قالوا: «خَصْلَةٌ حَمِيدَةٌ وفَعْلَة ذَمِيمَةٌ»، بمعنى: محمُودة ومَذْمُومة، فحملاً على «جَمِيلة وشَرِيفة» في لحاق التاء فحملوا «قريبًا» على: «امرأة قَتِيلٍ وكفٍّ خَضِيب وعين كَحِيل» في عدم لحاق التاء، حمْلاً لكل من البابينِ على الآخر.

ونظيره قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨﴾ [يس: ٧٨]

فحمل رَمِيمًا وهي بمعنى فاعل على «امرأة قتيلٍ» وبابه، فهذا المسلكُ هو من أقوى مسالك النُّحاة، وعليه يعتمدونَ، وقد اعترضَ عليه بثلاثة اعتراضات:

أحدها: أن ذلك يستلزمُ التَّسْوِيَةَ بين اللَّازم والمتعدِّي، فإن «فَعيلاً» بمعنى مفعول بابه الفعل المتعدي، و«فَعِيلاً» بمعنى فاعل بابه الفعل اللازم؛ لأنه غالبُ ما يأتي من «فَعُل» المضموم العين، فلو جرى على أحدهما حكم الآخر، لكان ذلك تسوية بين اللازم والمتعدِّي وهو ممتنعٌ.

الاعتراض الثاني: أنّ هذا إنِ ادُّعِيَ على وجه العموم فباطل، وإن ادُّعِيَ على سبيل الخُصوص فما الضابطُ وما الفرقُ بين ما يسوغُ فيه هذا الاستعمالُ وما لا يسوغُ؟.

الاعتراض الثالث: أن العربَ قد نَطَقَتْ في «فَعِيل» بالتاء وهو بمعنى مفعول، وجرَّدَتْهُ من التاء وهو بمعنى فاعل، قال جرير[1] يرثي خالدة[2]:

نِعْمَ القَرِينُ وكنتِ عِلْقَ مَضِنَّةٍ ... وأرى بِنَعْفِ بُلَيَّةَ الأحجارُ

فجرَّدَ (ق/٢١٢أ) «القرين» من التاء وهو بمعنى فاعل، وقال[3]:

فسَقَاكِ حيثُ حَلَلْتِ غيْرَ فَقِيْدةٍ ... هَزِجُ الرَّوَاحِ ودِيمَةٌ لا تُقْلِعُ

فقرن «فقيدة» بالتاء، وهو فعيل، بمعنى مفعول أي: غير مفقودة.

---

(١) «ديوانه»: (ص/١٥٤).

(٢) (ع): «خالته» و(ق): «والده» والمثبت من (ظ) وهو الصواب، وهي زوجته وأم ابنه حَزْرة.
والنعف: أعلى الوادي، وبُلَيَّة: اسم موضع.

(٣) أي: جرير، «ديوانه»: (ص/٢٦٨).

وقال الفرزدق[1]:

فَـدَاوَيْتُـهُ عَـامَيْـنِ وهـي قَـرِيبَـةٌ   أَرَاها وتَدْنو لي مِرارًا وأَرْشُفُ

ويقولون: «امرأةٌ فَتِينٌ وسَرِيحٌ وهَرِيتٌ»[2]، فجرَّدوه من التاء وهو بمعنى فاعل، وقالوا: «امْرَأَةٌ فَروكٌ، وهَلُوكٌ، ورَشُوفٌ، وأَنُوفٌ، وَرَصوفٌ»[3]، فجردوه وهو بمعنى فاعل كصبور، وقالوا: «امْرأَةٌ عَرُوبٌ»[4]، فجردوه أيضًا، ثم قالوا: «امرأَةٌ مَلُولَةٌ وفَرُوقَةٌ»، فقرنوه بالتاء وهو بمعنى فاعل أيضًا، ودعوى أن التاء هٰهنا للمبالغة لا دليل عليها، فقد رأيتَ اشتراكَ فَعُول وفَعِيلٍ في الاقتران بالتاء والتجرُّد منها، فدعوى أصالةِ المجرَّد منهما، وشُذوذ المقرون مقابلة بمثلها، ومع مقابِلِها قياسُ اللغة في اقتران المؤنَّث وتجريد المذكَّر.

وأما ما استشهدتم به من قوله تعالى: ﴿مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨﴾، فهو على وَفْق قياس العربية، (ظ/١٥٥ب) فإن العظامَ جمع عَظْم، وهو مذكَّر، ولكن جمعه جمع تكسير، وجمع التكسير يجوز أن يُرَاعَى فيه تأنيثُ الجماعة، وباعتباره قال: (وهي)، ولم يقلْ: (وهو)، ويُرَاعى فيه معنى الواحد، وباعتباره قال: «رَمِيم»، كما يقال: «عظمٌ رَمِيم»، مع أن رَمِيمًا يطلقُ على[5] المذكر مفردًا

---

(١) «ديوانه»: (ص/ ٤٣٢).

(٢) فَتِين من الفتنة، والسريح: المطلقة التي لا زوج لها، والهريت: المرأة المفضاة. انظر «القاموس».

(٣) الفروك: المبغضة لزوجها، والهلوك: الفاجرة أو الحسنة التبعُّل، من الأضداد، والرشوف: طيبة الفم، والأنوف: طيبة رائحة الأنف، ورصوف: ضيِّقة المكان.

(٤) العروب: المتحببة إلى زوجها.

(٥) (ق و ظ) زيادة: «جمع».

وجمعًا، قال جرير[1]:

آلُ المُهَلَّبِ جَذَّ اللهُ دابِرَهُمْ   أَمْسَوا رَمِيمًا فلا أَصْلٌ ولا طَرَفُ

فهذا الاعتراضُ على هذا المسلكِ.

فصل

المسلك الثاني: أن «قريبًا» في الآية من باب تأويل المؤنث بمذكر موافق له في المعنى كقول الشاعر[2]:

أرى رجلاً منهم أَسِيفًا كأنَّما   يَضُمُّ إلى كَشْحَيْهِ كَفًّا مُخَضَّبا

فكفٌّ مؤنَّثٌ، ولكن تأوَّلَه بمعنى عُضْو وطَرَف، فذكر صفتَه، فكذلك تُتأوَّلُ الرحمة وهي مؤنثة بالإحسان، فيذكر خبرها. قالوا: وتأويلُ الرحمة بالإحسان أولى من تأويل الكفِّ بعضوٍ لوجهين:

أحدهما: أن الرحمةَ معنىً قائمٌ بالرَّاحم، والإحسان هو بِرُّ المرحوم، ومعنى القُرْب في البر من المحسنين أظهرُ منه في الرحمة.

الثاني: أن ملاحظة الإحسان في الرَّحمة الموصوفة بالقُرْب من المحسنين، هو مقابل الإحسان[3] الذي صدر منهم، وباعتبار المقابلة ازداد المعنى قُوَّةً، واللفظُ جزالةً، حتى كأنه قال: (ق/٢١٢ب) إن إحسان الله قريبٌ من أهل الإحسان، كما قال تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ۝٦٠﴾ [الرحمن: ٦٠] فذكر «قريبًا» ليفهم منه أنه صفةٌ

---

(١) «ديوانه»: (ص/٣٠٨)، وفيه: «أمسو رمادًا».

(٢) هو: الأعشى «ديوانه»: (ص/ ٦٠).

(٣) من قوله: «في الرحمة الموصوفة ...» إلى هنا سقط من (ظ)، وفي (ع): «بالرحمة ... هو مقابلة للإحسان».

لمذكَّر، وهو الإحسانُ، فيفهم المقابلة المطلوبة. قالوا: ومن تأويل المؤنث بمذكَّر ما أنشده الفَرَّاء[1]:

وَقَــائِــعُ فــي مُضَــرٍ تِسْعَــةٌ   وفـي وائِـلٍ كـانَـتِ العـاشِـرَهْ

فتأوَّلَ الوقائعَ وهي مؤنَّثةٌ بأيام الحرب المذكَّرة، فأنَّث العَدَدَ الجاري عليها، فقال: تسعة، ولولا هذا التأويل لقال: تِسْعٌ؛ لأن الوقائع مؤنثة، قالوا: وإذا جاز تأويل المذكر بمؤنث في قول من قال: «جاءَتْهُ كِتابي»، أي: صَحِيفتي، وفي قول الشاعر[2]:

يا أيُّها الرَّاكِبُ المُزْجِي مَطِيَّتَهُ   سَائِلْ بني أسَدٍ ما هذهِ الصَّوْتُ

أي: ما هذه[3] الصيْحَة؟ مع أنه حَمْل أصلٍ على فرع، فَلأَنْ يجوزَ تأويل مؤنث بمذكر، لكونه حَمْل فرع على أصل أولى وأحرى، وهذا وجهٌ جيد، وقد اعترض عليه باعتراضين فاسدين غير لازمين:

أحدهما: أنه لو جاز تأويل المؤنث بمذكر يوافقه وعكسه، لجاز أن يقال: «كَلَّمَتْنِي زَيْدٌ، وَأَكْرَمَتْنِي عَمْرٌو، وكَلَّمَنِي هِنْدٌ، وأكْرَمَنِي زَيْنَبُ» تأويلاً لزيْدٍ وعمْرٍو بالنفس والجثة، وتأويلاً لهندٍ وزينبَ بالشخص والشَّبَح، وهذا باطلٌ[4].

وهذا الاعتراضُ غيرُ لازم، فإنهم لم يدَّعوا اطّرادَ ذلك، وإنما ادَّعوا أنه مما يَسُوغ أن يستعملَ، وفَرْق بين ما يَسُوغُ في بعض الأحيان

---

(١) أنشده ابن الأنباري في «الإنصاف»: (٢/ ٧٦٩) بلا نسبةٍ.
(٢) هو: رُوَيشد بن كثير الطائي، كما في «حماسة أبي تمام»: (١/ ١٠٢).
(٣) «ما هذه» من (ع) فقط.
(٤) من قوله: «زينب، تأويلاً . . .» سقط من (ق) وبياض في (ظ).

وبين ما يَطَّرِدُ كرفع الفاعل ونصب المفعول، وهم لم يدَّعوا أنه من القسم الثاني.

ثم إن هذا الاعتراضَ مردودٌ بكلِّ ما يسوغُ استعمالُه بمُسَوِّغ وهو غير مُطَّرِد، وهو أكثرُ من أن يذكر هٰهنا، ولا ينكرُه نحْوِيٌّ أَصلاً، وهل هذا إلا اعتراضٌ[1] على قواعد العربية بالتشكيكات والمناقضات؟! وأهلُ العربية لا يلتفتون إلى شيء من ذلك، فلو أنهم قالوا: يجوزُ تأويلُ كلِّ مؤنَّث بمذكَّر يوافقه وبالعكس لصحَّ النقض، وإنما قالوا: يسُوغ أحيانًا تأويلُ أحدهما بالآخر لفائدة يتضمَّنُها[2] التأويل، كالفائدة التي ذكرناها من تأويل الرَّحمة بالإحسان.

الاعتراض الثاني: أن حَمْل الرحمة على الإحسان؛ إما أن يكونَ حملاً على حقيقته أو مجازه، وهما ممتنعان، فإن الرحمة والإحسان مُتَغَايرَانِ، لا يلزمُ من أحدهما وجود الآخر؛ لأن الرحمة قد توجدُ وافرةً في حقِّ من لا يتمكَّنُ من الإحسان كالوالدة (ق/٢١٣أ) العاجزة ونحوها[3]، وقد يوجدُ الإحسانُ ممَّن لا رحمةَ في طباعه كالمَلِك القاسي، فإنه قد يُحسِنُ إلى بعض أعدائِهِ وغيرهم لمصلحة مُلْكِهِ مع أنه لا رحمةَ عندَهُ، وإذا تَبَيَّنَ انفكاكُ أحدهما عن الآخر لم يَجُزْ إطلاقُه عليه لا حقيقةً ولا مجازًا.

أما الحقيقةُ فظاهرٌ، وأما المجازُ فإن شرطهُ خطورُ[4] المعنى المجازي بالبال ليَصِحَّ انتقالُ الذهن إليه، فإذا كان منفكًّا عن الحقيقة

---

(١) (ق و ظ): «الاعتراض»!.

(٢) (ق و ع): «يتضمنه».

(٣) (ظ): «كالوالد العاجز ونحوه» و(ق): «كالوالدة العاجز».

(٤) (ع): «حضور».

لم يخطرْ بالبال[1]، وهذا الاعتراضُ أفسدُ من الذي قبلَه، وهو من باب التَّعَنُّت والمناكدة.

(ظ/١٥٦أ) وأين هذا من قول أكثر المتكلمين ـ ولعل هذا المعترض منهم ـ: إنه لا معنى للرحمة غالبًا إلا الإحسانُ المحضُ، وأما الرِّقَّةُ والحِنَّة[2] التي في الشاهد فلا يوصفُ الله تعالى بها، وإنما رحمتُه مجرَّدُ إحسانه، ومع أنَّا لا نرتضي هذا القولَ، بل نثبتُ لله تعالى الرحمةَ حقيقةً، كما أثبتها لنفسه منزَّهَةً مبرَّأَةً عن خواصِّ صفاتِ المخلوقين، كما نقولُه في سائر صفاته؛ من إرادتِهِ وسمعِهِ وبصرِهِ وعلمِهِ وحياتِهِ وسائرِ صفات كماله، فلم نذكره إلا لِنُبَيِّنَ فسادَ اعتراض هذا المعترض على قول أئمته ومن قال بقوله من المُتكَلِّمينَ.

ثم نقول: الرحمةُ لا تنفكُّ عن إرادة الإحسان، فهي مستلزمةٌ للإحسان أو إرادته استلزامَ الخاصِّ للعام، فكما يستحيلُ وجودُ الخاص بدون العام، فكذلك الرحمة بدون الإحسانِ أو إرادتِه يستحيلُ وجودُها.

وأما قضيّةُ الأم العاجزة فإنها وإن لم[3] تقدِر على الإحسان بالفعل فهي محسِنَةٌ بالإرادة، فرحمتها لا تنفكُّ عن إرادتها التامَّة للإحسان، التي يقترنُ بها مقدورها إمَّا بدُعاء وإمَّا بإيثار بما تقدر عليه، ونحو ذلك، فتخلُّف بعض الإحسان التي لا تقدرُ عليه عن رحمتها لا يخرجُ رحمتَها عن استلزامها للإحسان المقدور، وهذا واضحٌ.

وأما المَلِكُ القاسي إذا أحسَنَ فإن إحسانه لا يكون رحمةً، فهذا

---

(١) (ظ): «بالذهن».

(٢) الحِنَّة: هي رقة القلب. «اللسان»: (١٣/ ١٢٩).

(٣) (ظ): «وإن لم تكن...».

لأن الإحسانَ أعمُّ من الرحمة، والأعمُّ لا يستلزمُ الأخصَّ، وهم لم يدَّعوا ذلك فلا يلزمهم، وأيضًا فإن الإحسان قد يقالُ: إنه يستلزمُ الرحمةَ، وما فعله المَلِكُ المذكور فليس بإحسان في الحقيقة، وإن كانت صورتُهُ صورةَ الإحسان، وبالجملة؛ فالعنتُ والمناكدةُ على هذا الاعتراض أَبْيَنُ من أن (ق/٢١٣ب) يُتَكَلَّفَ معه رَدُّهُ وإبْطَالُه.

فصل

المسلك الثالث: أن (قريبًا) في الآية من باب حذف المُضَاف وإقامة المُضَاف إليه مقامَه، مع الالتفات إلى المحذوف، فكأنه قال: «إنَّ مكانَ رحمة الله[1] قريبٌ من المُحسنينَ»، ثم حذفَ المكان وأعطى الرحمةَ إعرابَهُ وتذكيرَهُ. ومن ذلك قولُ الشاعر ـ حسَّان[2] ـ:

يَسْقُونَ مَنْ وَرَدَ البَرِيصَ عليهمُ بَرَدَى يُصَفَّقُ بالرَّحِيقِ السَّلْسَلِ

فقال: يُصَفَّقُ بالياء، وبَرَدَى: مؤنَّث؛ لأنه أراد ماءَ بردى، ومنه قول النبي ﷺ ـ وقد أخذ بيديه ذهبًا وحريرًا فقال ـ: «**هـٰذانِ حَرَامٌ على ذُكُورِ أُمَّتِي**»[3]، فقال: «حَرَامٌ» بالإفراد والمخبَرُ عنه مثنًى، كأنه قال: «استعمالُ هـٰذينِ حَرَامٌ»، وهذا المسلكُ ضعيفٌ جدًّا؛ لأن حذفَ المُضاف وإقامة المضاف إليه مقامَه لا يُسوغُ ادِّعاؤُه مطلقًا، وإلا لالتبسَ الخطابُ وفَسَد التَّفاهم وتعطَّلَتِ الأدلَّةُ، إذ ما من لفظِ

(١) (ظ): «الرحمة».
(٢) «ديوانه»: (١/ ٧٤).
(٣) أخرجه أحمد: (٢/ ١٦٤ رقم ٧٥٠)، وأبو داود رقم (٤٠٥٧)، والنسائي: (٨/ ١٦٠)، وابن ماجه رقم (٣٥٩٥) من حديث علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ وهو صحيح بشواهده الكثيرة.

أمرٍ أو نهي أو خبرٍ يتضمَّن مأمورًا به[1] ومنهيًّا عنه ومخبَرًا، إلا ويمكنُ على هذا أن يُقَدَّرَ له لفظ[2] مضاف يُخرجه عن تعلُّق الأمر والنهي والخبرية.

فيقول الملحدُ في قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] أي: معرفة حج البيت، و ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] أي: معرفة الصيام، وإذا فُتِحَ هذا الباب فَسَدَ التَّخَاطُبُ وتعطَّلَتِ الأدلَّةُ، وإنما يضمَرُ المضافُ حيث يتعيَّنُ ولا يصِحُّ الكلامُ إلا بتقديره للضرورة، كما إذا قيل: «أَكَلْتُ الشَّاةَ» فإن المفهوم من ذلك: «أَكَلْتُ لَحْمَها»، فحَذْف المضاف لا يُلْبس، وكذلك إذا قلت: «أَكَلَ فُلاَنٌ كَبِدَ فُلاَنٍ»: إذا أكل مالَهُ، فإن المفهوم: أكل ثَمَرَةَ كَبِدِه، فحَذْف المضاف هنا لا يُلْبس[3]، ونظائره كثيرة.

وليس منه: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] وإن كان أكثرُ الأصوليين يمثِّلون به، فإن القرية اسمٌ للسكان في مسكن مجتمع، فإنما تطلقُ القريةُ باعتبار الأمرين، كالكأسِ: لما فيه الشَّراب. والذَّنُوب: للدَّلْوِ الملآنِ ماءً، والنهرِ[4]. والخِوان: للمائدةِ إذا كان عليها طعامٌ ونظائره.

ثم إنهم لكثرة استعمالهم هذه اللَّفظةَ ودورانِها في كلامهم أطلقوها على السُّكَّان تارةً، وعلى المسكن تارة، بحسب سياق الكلام وبساطه[5]، وإنما يفعلونَ هذا حيث لا لَبْسَ فيه[6]، فلا إضمارَ (ظ/١٥٦ب) في

---

(١) من (ع).
(٢) (ق و ع): «لفظه».
(٣) من قوله: «وكذلك إذا ...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٤) «النهر» ليست في (ق).
(٥) معناها هو معنى السياق، واستعملها ابن القيم في «البدائع»: (٣/ ١١٣٠) أيضًا.
(٦) من (ع).

ذلك ولا حَذْف، فتأمَّلْ هذا الموضعَ الذي خَفِيَ على القومِ مع وضوحه.

وإذا عُرِف هذا فقوله: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٥٦﴾ ليس في اللَّفظ ما يدُلُّ على إرادة (ق/ ٢١٤أ) موضع ولا مكانٍ أصلاً، فلا يجوزُ دعوى إضماره، بل دعوى إضماره خطأٌ قطعًا؛ لأنه يتضمَّنُ الإخبارَ بأن المتكلِّم أراد المحذوفَ ولم ينصبْ على إرادته دليلاً لا صريحًا ولا لزومًا، فدعوى المُدَّعي أنه أراده[1] دعوى باطلةٌ.

وأما قوله: «بَرَدَى يُصَفَّقُ» فليس أيضًا من باب حذف المُضاف، بل أراد «بِبَرَدَى» النهر وهو مُذَكَّرٌ، فوصفه بصفة المذكَّر فقال: يُصَفَّقُ[2]، فلم يُذَكَّر بناء على حذف مضاف، وإنما ذُكِّر بناءً على أن بَرَدَى المُرادُ به النهرُ.

فإن قلتَ: فلابُدَّ من حذف مضاف؛ لأنهم إنما يَسقُونَ ماءَ بَرَدَى لا نفسَ النهر.

قلتُ: هذا وإن كان مرادَ الشاعر فلم يلزمْ منه صحَّةُ ما ادَّعاه من أنه ذكر «يُصَفَّقُ» باعتبار الماء المحذوف، فإن تذكيره إنما يكونُ باعتبار إرادة النهر وهو مذكَّرٌ، فلا يدلُّ على ما ادَّعَوْه.

وأما قوله ﷺ: «هَٰذانِ حَرَامٌ»؛ ففي إفراد الخبر سِرٌّ بديعٌ جدًّا، وهو التنبيهُ والإشارةُ على أن كلَّ واحدٍ منهما بمفرده موصوفٌ بأنه حرامٌ، فلو ثَنَّى الخبر لم يكن فيه تنبيهٌ على هذا المعنى، فلهذا أَفْرَدَ الخبر، فكأنه قال: «كلُّ واحدٍ من هٰذين حرامٌ»، فدلَّ إفرادُ الخبر على إرادة الإخبار عن كل واحدٍ واحدٍ بمفرده، فتأمَّلْه فإنه من بديع

---

(١) من قوله: «إرادته . . .» إلى هنا سقط من (ع).

(٢) من قوله: «فليس أيضًا . . .» إلى هنا سقط من (ق).

اللُّغة، وقد تقدَّم بيانهُ في هذا التعليق في مسألة (كِلا وكِلْتا)[1]، وإن قولهم: «كلاهما قائمٌ» بالإفراد لا يدُلُّ على أن (كلا) مفردٌ كما ذهب إليه البصريون، بل هو مثنّى حقيقة، وإنما أفردوا الخبرَ للدلالة على أن الإخبار عن كلٍّ واحد منهما بالقيام، وقد قرَّرنا ذلك هناك بما فيه كفاية.

فصل

المسلك الرابع: أنه من باب حذف الموصوف وإقامة الصِّفَةِ مقامَهُ، كأنه قال: «إن رحمةَ الله شيءٌ قريبٌ من المحسنين»، أو «لطفٌ قريبٌ»، أو «بِرٌّ قريبٌ»، ونحو ذلك، وحَذْف الموصوف كثير، فمنه قول الشاعر[2]:

قَامَت تُبَكِّيْهِ على قَبْرِهِ ... مَنْ لِيَ مِنْ بَعْدِكَ يا عامِرُ
تَرَكْتَنِي في الدَّار ذا غُرْبَةٍ ... قَدْ ذلَّ من ليسَ له ناصِرُ

المعنى: تَرَكْتَنِي شَخْصًا أو إنسانًا ذا غُرْبَةٍ، ولولا ذلك لقالت: تَرَكْتَنِي ذَاتَ غُرْبَةٍ. ومنه قول الآخر[3]:

فلو أَنْكِ في يَوْمِ الرَّخَاءِ سَأَلْتِني ... فِرَاقَكِ لم أبخَلْ وأنتِ صَدِيقُ

أراد: وأنت شخصٌ أو إنسان صديقٌ، وعلى هذا المسلك حَمَل سيبويه قولَهم للمرأة: حَائِضٌ وطَامِث وطَالِقٌ، فقال: «كأنهم قالوا:

---

(١) انظر: (١/ ٣٧٦).
(٢) أنشده ابن الأنباري في «الإنصاف»: (٢/ ٥٠٧)، وابن منظور في «اللسان»: (٤/ ٦٠٨) بلا نسبة.
(٣) أنشده الفراء كما ذكر ابن منظور في «اللسان»: (١٣/ ٣٠) بلا نسبةٍ، وهو من شواهد الزمخشري في «المفصل»: (ص/ ٣٩٥)، وابن هشام في «المغني» رقم (٣٨)، وابن عقيل رقم (١٠٥).

شيء حائِضٌ وشيء (ق/ ٢١٤ب) طامِثٌ»[1]، وهذا المسلك ـ أيضًا ـ ضعيف لثلاثة أوجه:

أحدها: أن حذفَ الموصوف وإقامةَ الصِّفة مقامَهُ إنما يحسُنُ بشرطين: أن تكونَ الصِّفَةُ خاصَّةً يُعْلَمُ ثبوتُها لذلك الموصوف بعينه لا لغيره. الثاني: أن تكونَ الصِّفَةُ قد غلب استعمالُها مفردةً على الموصوف[2]، كالبَرِّ والفاجر والعالم والجاهل والمتَّقي والرسول والنبي، ونحو ذلك مما غلبَ استعمالُ الصِّفَة فيه مجرَّدَةً عن الموصوف، فلا يكاد يجيءُ ذكر الموصوف معها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: ١٣ ـ ١٤] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٤٥﴾﴾ [الحجر: ٤٥] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وقوله: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٥٤﴾﴾ [البقرة: ٢٥٤] وهو كثير جدًّا في القرآن وكلام العرب، وبدون ذلك لا يحسُنُ الاقتصارُ على الصِّفَة، فلا يحسُنُ أن تقول: «جاءَني طَويلٌ وَرَأَيْتُ جَميلاً أو قَبيحًا» وأنت تريد: «جَاءَنِي رجُلٌ طَوِيلٌ، وَرأَيْتُ رَجُلاً جَمِيلاً أو قَبِيحًا» ولا تقول: «سَكَنْتُ في قَرِيبٍ» تريد: «في مكانٍ قريبٍ» مع دلالة السكنى على المكان.

الثاني: أن الشيءَ أعمُّ المعلومات، فإنه يشملُ الواجبَ والممكنَ، فليس في تقديره ولا في اللفظ به زيادة فائدةٍ يكون الكلامُ بها فصيحًا بليغًا، فضلاً عن أن يكونَ بها في أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة، فأيُّ فَصَاحةٍ وبَلاَغةٍ في قول القائل في «حائِضٌ وطامِثٌ وطالِقٌ»:

---

(١) «الكتاب»: (٣/ ٣٨٣).

(٢) من قوله: «بعينه لا . . .» إلى هنا سقط من (ظ).

«شيءٌ حائِضٌ وشيءٌ طامث وشيءٌ طالقٌ»، وهو لو صرَّح (ظ/١٥٧أ) بهذا لاستهجَنَهُ السامعُ، فكيف يقدر في الكلام مع أنه لا يتضمَّنُ فائدةً أصلاً؟! إذ كونُه شيئًا أمرٌ معلومٌ عامٌّ لا يدُلُّ على مَدْح ولا ذمٍّ، ولا كمال ولا نقصان.

وينبغي أن يُتَفَطَّنَ هـٰهنا لأمرٍ لابُدَّ منه، وهو أنه لا يجوزُ أن يُحْمَلَ كلام الله عز وجل ويُفَسر بمجرد الاحتمال النَّحْوي الإعرابي الذي يحتملُه تركيبُ الكلام[1]، ويكونُ به الكلام له معنًى ما، فإنَّ هذا مقامٌ[2] غَلِطَ فيه أكثرُ المعربين للقرآن، فإنهم يفسِّرون الآية ويعربونها بما يحتملُه تركيب تلك الجملة، ويُفْهَم من ذلك التركيبِ أي معنًى اتَّفَقَ، وهذا غلطٌ عظيمٌ يقطع السامعُ بأن مرادَ القرآن غَيْرُهُ، وإن احتملَ ذلكَ التركيبُ هذا المعنى في سياقٍ آخر وكلام آخر، فإنه لا يلزمُ أن يحتملَهُ القرآن.

مثل قول (ق/٢١٥أ) بعضهم في قراءة من قرأ: «وَالأَرْحَامِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» [النساء: ١] بالجرِّ[3]: إنه قَسَمٌ[4].

ومثل قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧]: إن المسجدَ مجرور بالعطف على الضمير المجرور في (به)[5].

---

(١) وانظر «مجموع الفتاوى»: (١٥/ ٩٤)، و«قواعد التفسير»: (١/ ٢٣٥) للسبت.

(٢) (ق): «مقام عظيم».

(٣) وهي قراءة حمزة.

(٤) ذكره القُشَيري عن بعضهم وقال: «وهذا تكلُّف»، وأجاب القرطبي بأنه لا تكلف فيه. انظر «الجامع لأحكام القرآن»: (٥/ ٥).

(٥) انظر «الجامع لأحكام القرآن»: (٣/ ٣١ ـ ٣٢)، و«البحر المحيط»: (٢/ ١٥٥ ـ ١٥٦) لأبي حيان.

ومثلُ قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٦٢]: إن (المقيمين) مجرور بواو القسم[(١)].

ونظائر ذلك أضعافُ أضعافِ ما ذكرناه، وأَوْهَى بكثير، بل للقرآنِ عرفٌ خاصٌّ ومَعَانٍ معهودةٌ لا يناسبُهُ تفسيره بغيرها، ولا يجوزُ تفسيره بغير عُرْفه والمعهودِ من معانيه، فإنَّ نسبةَ معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ، بل أعظم، فكما أن ألفاظَهُ ملوكُ الألفاظ وأجلُّها وأفصحُها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي تعجَزُ عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجلُّ المعاني[(٢)] وأعظمُها وأفخمُها، فلا يجوزُ تفسيرُه بغيرها من المعاني التي لا تَلِيقُ به، بل غيرُها أعظمُ منها وأجلُّ وأفخمُ، فلا يجوزُ حملهُ على المعاني القاصرة، بمجرَّدِ الاحتمال النَّحْوي الإعرابي، فتدبَّرْ هذه **القاعدةَ**، ولْتكُنْ منك على بال، فإنك تنتفعُ بها في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزَيْفها، وتقطعُ أنها ليست مُرَادَ المتكلم تعالى بكلامه، وسنزيدُ هذا إن شاء الله بيانًا وبسطًا في الكلام على أصول التفسير، فهذا أصلٌ من أصوله بل من[(٣)] أهمِّ أصولِهِ.

الوجه الثالث: أن «طالِقًا وحائضًا وطامِثًا» إنما حُذِفَتْ تاؤُه لعدم الحاجة إليها، فإن التاء إنما دخلت للفرق بين المذكَّر والمؤنث في محل اللَّبْس، فإذا كانت الصِّفَةُ خاصَّةً بالمؤنَّث فلا لَبْس، فلا حاجة إلى التاء، هذا هو الصَّوَابُ في ذلك، وهو المذهبُ الكوفيُّ.

فإن قلت: هذا خلافُ مذهب سيبويه.

---

(١) لم أر من ذكر هذا القول.

(٢) من قوله: «وأفصحها ...» إلى هنا سقط من (ظ).

(٣) من (ع).

قلت: فكان ماذا؟ وهل يرتضي محصِّل بردِّ موجب الدليل الصحيح لكونه خلافَ قول عالم معيَّن، هذه طريقةُ الخفافيش، فأما أهلُ البصائر فإنهم لا يردُّون الدليلَ وموجبه بقول مُعَيَّنٍ أبدًا، وقليلٌ ما هم.

ولا ريْبَ أن أبا بشر[1] ـ رحمه الله ـ ضَرَبَ في هذا العلمِ بالقِدْح المُعَلَّى، وأَحْرَزَ من قَصَبَات سَبْقِهِ، واستولى من أمدِهِ[2] على ما لم يَسْتَوْلِ عليه غيرُهُ، فهو المُصَلِّي في هذا المضمار، ولكن لا يوجبُ ذلك أن يُعْتَقَدَ أنه أحاطَ بجميع كلامِ العرب، وأنه لا حقَّ إلا ما قالَهُ، وكم (ق/٢١٥ب) لسيبويه من نَصٍّ قد خالفه جمهورُ أصحابه فيه، والمُبَرِّزونَ منهم، ولو ذهبنا نذكرُ ذلك لطال الكلام به.

ولا تنسَ قولَه في باب الصِّفة المُشَبَّهَةِ[3]: «مَرَرْتُ برَجُلٍ حَسَنِ وَجْهُهُ» بإضافة حسن إلى الوجه، والوجه إلى الضمير، ومخالفة جميع البصريين والكوفيين في ذلك، فسيبويه رحمه اللهُ ممن يُؤْخَذُ من قوله ويترك، وأما أن نعتقدَ صحَّة قوله في كلِّ شيءٍ فكلَّا، وسنفردُ إن شاء الله كتابًا للحكومة بين البصريين والكوفيين فيما اختلفوا فيه، وبيان الراجح من ذلك، وباللهِ التوفيقُ والتَّأْييد.

فإن قلت: يكفي في رد ما اخترتموه في «حَائِض وطامِث وطَالِق» من المذهب الكوفي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ﴾ [الحج: ٢] فهذا وصف يختصُّ به الإناث، وقد جاء بالتاء.

---

(١) يعني: سيبويه.

(٢) (ع): «أصله»، والأمد: الغاية.

(٣) «الكتاب»: (١/ ١٩٤ ـ ١٩٥).

قلت: ليس في هذا ـ ولله الحمد ـ ردٌّ لهذا المذهب ولا إبطال له، فإن دخولَ (ظ/١٥٧ب) التاء هـٰهنا يتضمَّنُ فائدةً لا تحصلُ بدونها فتعيَّنَ الإتيانُ بها، وهي: أن المراد بالمرضعة فاعِلَةُ الرَّضَاع، فالمرادُ الفعل لا مجرد الوصف، ولو أُرِيْدَ الوصفُ المجرَّد بكونها من أهل الإرضاع لقيل: «مُرْضِعٌ» كحَائِض وطَامِث.

ألا ترى إلى قوله ﷺ: «**لا يَقْبَلُ اللهُ صَلاةَ حَائِضٍ إلاّ بِخِمَارٍ**»[1] فإن المرادَ به الموصوفة بكونها من أهل الحَيْض لا من يجري دمُها، فالحائضُ والمُرْضِعُ وَصْف عامّ، يقالُ[2] على من لها ذلك وصفًا، وإن لم يكنْ قائِمًا بها، ويقال على مَنْ قام بها الفعلُ، فأُدْخِلت التاءُ هـٰهنا إيذانًا بأن المُرَادَ: مَنْ تفعل الرَّضَاع، فإنها تذهلُ عمَّا تُرْضِعُهُ لشدَّة هول زلزلة الساعة، وأكَّدَ هذا المعنى بقوله: ﴿عَمَّآ أَرْضَعَتْ﴾ فعُلِم أن المُرادَ: المُرضِعَةُ التي تُرْضِعُ بالفعل لا بالقوَّة والتَّهَيُّؤ، وترجيح هذا المذهب له موضع غير هذا.

فصل

المسلك الخامس: أن هذا من باب اكتساب المضاف حكم المضاف إليه، إذا كان صالحًا للحذف والاستغناء عنه بالثاني، كقول الشاعر[3]:

لمَّا أتى خَبَرُ الزُّبَيْرِ تواضَعَتْ ... سُورُ المَدِينَةِ والجِبالُ الخُشَّعُ

---

(١) أخرجه أحمد: (٦/ ١٥٠)، وأبو داود رقم (٦٤١)، والترمذي رقم (٣٧٧)، وابن ماجه رقم (٦٥٥)، وابن حبان «الإحسان»: (٤/ ٦١٢)، والحاكم: (١/ ٢٥١).
والحديث حسَّنه الترمذي، وصححه ابن خزيمة وابن حبان، والحاكم على شرط مسلم. وأعله الدارقطني بالوقف. انظر: «نصب الراية»: (١/ ٢٩٥).

(٢) (ق و ظ): «فقال».

(٣) البيت لجرير «ديوانه»: (ص/ ٢٧٠).

وقال الآخر[1]:

مَشَيْنَ كما اهْتَزَّتْ رِمَاحٌ تَسَفَّهَتْ أَعَالِيَهَا مَرُّ الرِّيَاحِ النَّوَاسِمِ

وقال الآخر:

بَغْيُ النُّفُوسِ مُعِيدَةٌ نَعْمَاءَهَا نِقَمًا، وإنْ عَمِهَتْ، وطالَ غُرُورُها

فأنَّثَ الأوَّلُ: «السُّورَ» المضاف إلى المدينة، والثاني: «المَرَّ» المُضَافَ إلى الرِّياح، (ق/٢١٦أ) والثالثُ: «البَغْيَ» المُضاف إلى النفوس، لتأنيث المُضاف إليه مع أن التذكير أصلٌ والتأنيث فرع، فحُمِل الأصل على الفرع، فَلأَنْ يجوزَ تذكيرُ المؤنث لإضافته إلى غير مؤنث أولى؛ لأنه حَمْل للفرعِ[2] على الأصل.

ومن الأول أيضًا قول الشاعر[3]:

وتَشْرَقُ بالأَمْرِ الذي قد أَذَعْتَهُ كما شَرِقَتْ صَدْرُ القَنَاةِ منَ الدَّمِ

فأنث «الصَّدْرَ» لإضافته إلى القناة.

وأنشدني بعضُ أصحابنا لأبي محمد بن حزم، في هذا المعنى بإسناد لا يحضرُني:

تجنَّب صديقًا مثل ما، واحذرِ الذي تراه كعَمْرو بين عُرْبِ وأعجمِ

فإن صديقَ السَّوْءِ يُرْدِي وشاهدي كما شَرِقَتْ صدْرُ القناةِ من الدَّمِ

---

(١) البيت لذي الرمة «ديوانه»: (٢/ ٧٥٤)، والرواية فيه:

* رويدًا كما اهتزت . . . . . *

(٢) (ع و ظ): «حَمَل الفرعَ».

(٣) البيت للأعشى «ديوانه»: (ص/ ١٨٣).

ومنه قول النابغة الذبياني[1]:

حتى اسْتَغَاثَتْ بأهلِ المِلْحِ ضَاحِيَةً   يَرْكُضْنَ قد قَلِقَتْ عقد الأطانيبِ

ومنه قول لبيد[2]:

فمضى وقَدَّمَها وكانَتْ عادَةً   منهُ إذا هي عَرَّدَتْ إقدامُهَا

وهذا المسلكُ وإن كان قد ارتضاه غيرُ واحد من الفضلاء فليس بقَويٍّ؛ لأنه إنما يُعْرَفُ مجيئهُ في الشعر، ولا يُعرفُ في الكلام الفصيح منه إلا النَّادر، كقولهم: «ذَهَبَتْ بعضُ أَصابِعِهِ» والذي قوَّاه هٰهنا شدَّةُ اتِّصال المُضاف بالمضاف إليه، وكونُه جزؤُه حقيقة، فكأنه قال: «ذَهَبَتْ إصْبَعٌ أو إصْبَعَانِ مِنْ أَصَابِعِهِ»، وحَمْل القرآن على المكثور الذي خلافُهُ أفصحُ منه ليس بسهل.

فصل

المسلك السادس: إن هذا من باب الاستغناء بأحد المذكورين عن الآخر؛ لكونه تَبعًا له ومعنًى من معانيه، فإذا ذُكر أغنى عن ذكره؛ لأنه يُفهم منه.

ومنه في أحد الوجوه قوله تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَـٰقُهُمْ لَهَا خَـٰضِعِينَ ﴿٤﴾﴾ [الشعراء: ٤] فاستغنى عن خبر الأعناق بالخبر عن أصحابها، ومنه في أحدِ الوجوه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢]، المعنى: واللهُ أحقُّ أن يُرضوه

---

(١) «ديوانه»: (ص/ ٥٠) لكن الرواية فيه:
حتى استغاثت بأهل الملح ماطَعِمَت   في منزلٍ طَعْم نومٍ غيرَ تأويبِ

(٢) من معلقته انظر «شرح المعلقات»: (ص/ ٥٥٠) لابن الأنباري.

ورسولهُ كذلك، فاستغنى بإعادة الضمير إلى الله، إذ إرضاؤُه هو إرضاءُ رسولِهِ، فلم يحتجْ أن يقول: يرضوهما، فعلى هذا يكون الأصل في الآية: «إنَّ اللهَ قَرِيبٌ من المُحْسِنينَ، وإن رحمةَ اللهِ قريبةٌ من المُحْسِنين»، فاستغنى بخبرِ المحذوف عن خبر الموجود، وسَوَّغَ ذلك ظهورُ المعنى، وهذا المسلكُ مسلكٌ حَسَنٌ إذا كُسِي تعبيرًا أحسنَ من هذا، وهو مسلكٌ لطيفُ المَنْزِعِ دقيقٌ على الأفهام، وهو من أسرار القرآن.

والذي ينبغي أن يُعَبَّرَ عنه به: أن الرحمة صِفَةٌ من صِفَات الرب تبارك وتعالى، والصِّفَةُ قائمةٌ بالموصوف (ظ/١٥٨أ) لا تفارِقُهُ؛ لأن الصفة لا تفارقُ موصوفَها، فإذا كانت قريبةً من المُحسنين (ق/٢١٦ب) فالموصوفُ تبارك وتعالى أولى بالقرب منه، بل قربُ رحمته منه تَبَعٌ لقُرْبه هو تبارك وتعالى من المُحسنينَ.

وقد تقدَّم في أوَّل الآية أن الله تبارك وتعالى قريبٌ من أهل الإحسان بإثابته، ومن أهل سؤاله بإجابته، وذكرنا شواهدَ ذلك، وأن الإحسانَ يقتضي قربَ الرَّبِّ من عبده، كما أن العبدَ قرُبَ من ربِّه بالإحسان، وأن من تَقَرَّبَ منه شِبرًا تقرَّب اللهُ منه ذراعًا، ومن تَقَرَّبَ منه ذراعًا تَقَرَّبَ منه باعًا، فالربُّ تبارك وتعالى قريبٌ من المحسنين، ورحمتُه قريبةٌ منهم، وقربُهُ يستلزمُ قربَ رحمته، ففي حذف التاء هٰهنا تنبيهٌ على هذه الفائدة العظيمة الجليلة، وأن الله تعالى قريبٌ من المحسنين، وذلك يستلزمُ القُربين: قربَه وقربَ رحمته، ولو قال: «إن رحمةَ الله قريبةٌ من المحسنين»، لم يدُلَّ على قربه تعالى منهم؛ لأن قربَهُ تعالى أخصُّ من قرب رحمته، والأعمُّ لا يستلزمُ الأخصَّ، بخلاف قربه، فإنه لما كان أخصَّ استلزمَ الأعمَّ، وهو قرب رحمته،

فلا تستهِنْ بهذا المسلك، فإنَّ له شأنًا، وهو متضمِّنٌ لسِرٍّ بديعٍ من أسرار الكتاب، وما أظنُّ صاحبَ هذا المسلكِ قَصَدَ هذا المعنى ولا أَلَمَّ به، وإنما أراد أن الإخبار عن قُرْبِه تعالى من المحسنين كافٍ عن الإخبار عن[1] قُرْب رحمته منهم.

فهو **مسلك سابع** في الآية، وهو المختار، وهو من أَلْيَقِ ما قيلَ فيها، وإن شئتَ قلت: قُرْبُهُ تبارك وتعالى من المحسنين، وقُرْب رحمته منهم متلازمانِ، لا ينفكُّ أحدُهما عن الآخر، فإذا كانت رحمتُه قريبةً منهم فهو أيضًا قريبٌ منهم، وإذا كان المعنيانِ متلازمينِ صحَّ إرادةُ كلٍّ واحد منهما[2]، فكان في بيان قُرْبه سبحانه من المُحسنينَ من التَّحريض على الإحسان، واستدعائه من النفوس، وترغيبها فيه [غايةُ][3] حظٍّ لها وأشرفُه وأجلُّه على الإطلاق، وهو أفضلُ عطاءٍ أُعْطِيَهُ العبدُ، وهو قربه تبارك وتعالى من عبده الذي هو غايةُ الأماني، ونهاية الآمال، وقرَّة العيون، وحياة القلوب، وسعادة العبد كلها، فكان في العدولِ عن «قريبة» إلى «قريب» من استدعاء الإحسان وترغيب النفوس فيه ما لا يتخلَّفُ بعده إلا من غَلَبَتْ عليه شقاوَتُهُ، ولا قُوَّة إلا بالله تعالى.

فصل

المسلك الثامن: أن الرحمة مصدرٌ، (ق/٢١٧أ) والمصادر كما لا تثنَّى ولا تجمع، فحقها أن لا تؤنث، وهذا المسلك ضعيف جدًّا،

---

(١) (ع و ظ): «من».

(٢) من قوله: «فهو أيضًا . . .» إلى هنا ساقط من (ع).

(٣) في النسخ: «بعامة» وغير بيّنة في (ع) والمثبت من «المنيرية».

فإنَّ اللهَ سبحانه حيث ذكر الرحمة أجرى عليها التأنيث كقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦] وقوله فيما حكى عنه رسوله ﷺ: «إنّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ، أَوْ سَبَقَتْ غَضَبِي»[١]، ولو كان حذفُ «التاء» من الرحمة لكونها مصدرًا، والمصادرُ لا حظَّ للتأنيث فيها، لم يَعُدْ عليها الضمير إلا مذكَّرًا، وكذلك ما كان من المصادر بالتاء، كالقدرة والإرادة والحكمة والهمة ونظائرها، وفي بطلان ذلك دليلٌ على بطلان هذا المسلك.

فصل

المسلك التاسع: أن «القريب» يراد به شيئان:

أحدهما: النَّسَب والقرابة، فهذا بالتاء، تقول: «فُلانَةٌ قَريبةٌ لي».

والثاني: قرب المكان وهذا بلا «تاء»، تقول: «جَلَسَتْ[٢] فُلاَنَةٌ قَرِيبًا مِنّي»، ولا تقول: «قَرِيبةً مني» وهذا مسلك الفَرَّاء وجماعة، وهو أيضًا ضعيفٌ، فإن هذا إنما هو إذا كان لفظُ القريب ظرفًا فإنه يذكَّر كما قال، تقول: «جَلَسَتِ المَرْأَةُ مني قَرِيبًا» فأما إذا كان اسمًا محضًا فلا.

فصل[٣]

المسلك العاشر: أن تأنيثَ الرحمة لما كان غيرَ حقيقيٍّ سَاغَ فيه حذفُ «التاء»، كما تقول: «طَلَعَ الشَّمْسُ وَطَلَعتْ»، وهذا المسلكُ

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٦٩٤)، ومسلم رقم (٢٧٥١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) من (ظ).

(٣) سقط من (ق و ظ).

أيضًا فاسدُ، فإن هذا إنما يكون إذا أُسْنِد الفعل (ظ/١٥٨ب) إلى ظاهر المؤنث.

فأما إذا أُسْنِد إلى[1] ضميره فلابُدَّ من التاء كقولك: «الشَّمْسُ طَلَعَتْ»، وتقول: «الشَّمْسُ طَالِعةٌ» ولا تقول: «طالع»؛ لأن في الصفة ضميرها، فهي بمعنى الفعل في ذلك سواء.

فصل[2]

المسلك الحادي عشر: أن «قريبًا» مصدرٌ لا وصفٌ، وهو بمنزلة النقيض، فجُرِّد من «التاء»؛ لأنك إذا أخبرتَ عن المؤنث بالمصدر لم تَلْحَقْهُ «التاءُ»، ولهذا تقول: «امْرَأَةٌ عَدْلٌ» ولا تقول: «عَدْلَةٌ» و«امرأةٌ صَوْمٌ، وصَلاَةٌ، وصِدْقٌ، وبِرٌّ» ونظائره، وهذا المسلكُ من أفسد ما قيل عن «القريب»، فإن «القريب»[3] لا يُعْرَفُ استعمالُه مصدرًا أبدًا، وإنما هو وصف، والمصدرُ هو القُرْب لا القريب.

[فصل]

المسلك الثاني عشر: أن «فَعِيلاً وفَعُولاً» مطلقًا يستوي فيهما المذكَّرُ والمؤنث، حقيقيًّا كان أو غير حقيقي، كما قال امرؤُ القيسِ[4]:

بَـــرَهْــــرَهَـــــةٌ رُؤْدَةٌ رَخْصَـــــةٌ كَخُــرْعُــوبَــةِ البَـانَــةِ المُنْفَطِــرْ

---

(١) (ع): «إليه».

(٢) سقط من (ق و ظ).

(٣) «فإن القريب» من (ع).

(٤) «ديوانه»: (ص/١٥٧).

البَرَهْرَهة: الرقيقة الجلد، والرؤدة والرَّخصة: الناعمة اللينة، وخرعوبة البانة: القضيب الغض الطري.

فَتُــوْرُ القيــام قطيــعُ الكــلام تَفْتَــرُّ عــن ذي غُــروبٍ خَصِــرْ

وقال أيضًا[1]:

له الوَيْلُ إن أمسى ولا أمُّ هاشمٍ قريبٌ ولا البَسْبَاسَةُ ابنةُ يَشْكُرا

(ق/ ٢١٧ب) وقال جرير[2]:

أَتَنْفَعُــكَ الحَيَــاةُ وأُمُّ عمــرٍو قَــرِيــبٌ لا تَــزُورُ ولا تُــزَارُ

وقال جرير أيضًا[3]:

كأنْ لم نُحَارِبْ يا بُثَيْنُ لو انَّهَا تَكَشَّفُ غُمَّاهَا، وأَنْتِ صَدِيقُ

وقال أيضًا[4]:

دَعَوْنَ الهَوَى ثم ارْتَهَنَّ قُلوبَنَا بِـأَسهـمِ أَعْـدَاءٍ وَهُـنَّ صـديـقُ

قالوا: وشواهدُ ذلك كثيرةٌ، وفي هذا المسلك غُنْيَةٌ عن تلك التَّعَسُّفات والتَّأويلات.

وهذا المسلكُ ضعيفٌ أيضًا، وممَّن ردَّه أبو عبدالله بن مالك فقال[5]: هذا القولُ ضعيف؛ لأن قائِلَهُ إما أن يُريدَ أن «فَعِيلاً» في هذا الموضع وغيره يستحِقُّ ما يستحِقُّه «فَعُولٌ» من الجَرْي على المذكَّر والمؤنَّث بلفظٍ واحد، وإما أن يريدَ أن «فَعِيلاً» في هذا

---

(١) «ديوانه»: (ص/ ٦٨).

(٢) «ديوانه»: (ص/ ١٨٢).

(٣) كذا في الأصول، والصواب أن البيت لجميل بن معمر، انظر «ديوانه»: (ص/ ١٤٤).

(٤) «ديوان جرير»: (ص/ ٣١٥)، والرواية فيه:

دعونَ الهوى ثمَّ ارتمينَ قلوبَنا ... ...

(٥) في رسالته في تذكير (قريب) من هذه الآية، منشورة في (مجلة الإكليل، السنة السابعة ١٤٠٩) تحقيق الحموز.

الموضع خاصَّةً محمول على «فَعُول».

فالأوَّلُ مردودٌ؛ لإجماع أهل العربية على التزام التاء في «ظريفة وشريفة» وأشباههما وَزْنًا ودلالة، ولذلك احتاج علماؤُهم أن يقولوا في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ۝٢٨﴾ [مريم: ٢٨]، وقوله: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ۝٢٠﴾ [مريم: ٢٠]: أن أصل «بَغُوِي» على فَعول، فلذلك لم تلحقه التاءُ، ثم أُعِلَّ بإبدال الواو ياء، والضمة كسرة، فصار لفظُه كلفظ «فَعِيل»، ولو كان فَعِيلاً أصلاً للحقته التاءُ، فقيل: «لم أكُ بغيَّةً».

والثاني أيضًا مردودٌ؛ لأن لـ «فَعِيل» على «فَعُول» من المزايا ما لا يليقُ به أن يكون تَبَعًا له، بل العكس أولى أن يكونَ «فعولٌ» تبعًا لـ «فَعِيل»؛ ولأنه يتضمَّن حَمْل «فَعِيل» على «فَعُول» وهما مختلفان لفظًا ومعنى، أما اللفظ فظاهر، وأما المعنى فلأنَّ «قريبًا» لا مُبَالغةَ فيه؛ لأنه يوصفُ به كلُّ ذي قُرْب وإن قلَّ، و«فَعُول» لابدَّ فيه من المبالغة.

وأيضًا فإن الدَّالَّ على المبالغة لابُدَّ أن يكونَ له بِنيَةٌ لا مبالغَةَ فيها، ثم يُقْصدُ به المبالغةَ، فتُغيَّر بِنيته كـ «ضَارِب وضَرُوب، وعَالِم وعَلِيم»، و«قريبٌ» ليس كذلك، فلا مبالغةَ فيه.

وأما بيت امرىء القيس فلا حجَّة فيه لوجوه:

أحدها: أنه نادرٌ فلا حكمَ له، فلا كَثُرَتْ صُوَرُهُ، ولا جاءَ على الأصل، كـ «اسْتَحْوَذَ، واسْتَنْوق البعيرُ، وأَغْيَمَتِ السَّمَاءُ، واعْوَرَّ واحْوَلَّ» وما كان كذلك فلا حكمَ له.

الثاني: أن يكونَ أراد قطيعةَ القيام، ثم حذف التاء للإضافة، فإنها تجوزُ بحذفها عند الفراء وغيره، وعليه حمل قوله تعالى:

﴿وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [الأنبياء: ٧٣] أي: إقامتها؛ لأن المعروف في ذلك إنما هو لفظُ الإقامة، ولا يقال: «إقام» دون إضافة، كما لا يقال: (ق/٢١٨أ) «إرادُ» في إرَادَة، ولا: «إقَالُ» في إقالة؛ لأنهم جعلوا هذه التاء عِوَضًا عن ألف «إفعال» أو عينه؛ لأن أصل: «إقَامَة: إقْوَام» فنقلت حركة العين إلى الفاء فانقلبت ألفًا، فالتقتْ ألِفان، فحُذِفت إحداهما، فجاءوا بالتاء عوضًا، فلزمتْ إلاّ مع الإضافة، فإن حذفها جائزٌ عند قوم قياسًا، وعند آخرين سماعًا، ومثلها في اللَّزوم تاء: «عِدَة وزِنَة» وأصلهما «وَعَدَ ووَزَنَ»، فحُذِفت الواو، وجُعِلَتِ التاء عِوَضًا منها فلزمتْ. وقد تُحْذَفُ للإضافة (ظ/١٥٩أ) كقول الشاعر[1]:

إنَّ الخَلِيطَ أَجَدُّوا البَيْنَ وانْجَرَدُوا وأَخْلَفُوكَ عِدَا الأَمْرِ الذي وَعَدوا

أي: أخلفوك عِدَة الأمر، فحذف التاء، وعلى هذه اللغة قرأ بعض القراء[2]: «وَلَوْ أَرَادُوا الخُروجَ لأَعَدُّوا لَهُ عُدَّهُ» [التوبة: ٤٦] بالهاء أي: عُدَّتَهُ فحذف التاء[3].

الثالث: أن يكونَ «فَعيل» في قوله: «قَطِيع القيام» بمعنى مفعول؛ لأن صاحبَ «المحكم»[4] حكى أنه يقالَ: قَطْعَهُ وأَقْطَعَهُ: إذا بَكَّتَهُ، وقُطِعَ هو فهو قَطِيع القول، فقَطِيع على هذا بمعنى مَقْطُوع، أي: مُبَكَّتٌ، فحَذْف التاء على هذا التَّوجيه ليس مخالفًا للقِياس، وإن

(١) هو: العباس بن الفضل، ذكره الجوهري في «الصحاح»: (٢/ ٥٥١)، منسوبًا لزهير وهو من شواهد ابن عقيل: (٤/ ٢٨٥) في شرحه.
(٢) قال ابن جني: سُمع محمد بن عبدالملك يقرأ بها، انظر: «المحتسب»: (١/ ٢٩٣)، و«روح المعاني»: (١٠/ ١١١).
(٣) من قوله: «وعلى هذه . . .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٤) (١/ ٩٠).

جعل قَطِيعًا مبنيًّا على: قَطُع، كسريع من سَرُع، فحقُّه على ذلك أن يلحقَهُ التاءُ عند جَرْيه على المؤنَّث، إلا أنه شُبِّهَ بفعيل الذي بمعنى مفعول، فأُجْرِيَ مجراه.

فهذا تمامُ اثني عشر مسلكًا في هذه الآية، أصحُّها المسلكُ المركَّبُ من السادس والسابع، وباقيها[١] ضعيفٌ وواهٍ ومحتمل.

والمبتدىءُ والمقلِّدُ لا يدركُ هذه الدقائقَ، والفاضل المنصف لا يخفى عليه قَوِيُّها من ضعيفها، وَلْيكنْ هذا آخِرَ الكلام على الآية، والله أعلم.

فائدة[٢]

خبرُ المبتدإ إما مفرد وإما جملة، فإن كان جملةً؛ فإما أن تكونَ هي نفس المبتدإ أو غيره، فإن كانت نفس المبتدإ لم تحْتَجْ إلى رابط يربطُها به، إذ لا رابطَ أقوى من اتحادهما نحو قولي[٣]: «الحمد لله».

وإن كانت غيرَ المبتدإ[٤]؛ فلابدَّ فيها من رابط يربطُها بالمبتدإ لئلا يُتَوَهَّمَ استقلالُها وانقطاعُها عن المبتدإ؛ لأن الجملة كلامٌ قائمٌ تامٌّ بنفسه، وذلك الرابط لا يتعيَّنُ أن يكونَ ضميرًا، بل يجوزُ أن يكونَ ضميرًا، وهو الأكثرُ، واسم إشارة كقوله تعالى: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: ٢٦] وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ

---

(١) (ق): «وباقيها فيها»، و(ظ): «وباقيها فيه».

(٢) (ق): «فصل»، وليست في (ع) والمثبت من (ظ)، وهذه الفائدة بنحوها في «نتائج الفكر»: (ص/ ٤١٨ ـ ٤٢٠) للسهيلي.

(٣) (ق و ظ): «قولك».

(٤) «وإن كانت غير المبتدأ» سقطت من (ق).

﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴿١٠﴾﴾ [المائدة: ١٠]. . ونظائره كثيرة.

أو اسمًا ظاهرًا قائمًا مقامَ المُضْمَر، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ ﴿١٧٠﴾﴾ [الأعراف: ١٧٠].

وقد يُستغنى عن الضمير إذا عُلم الرابطُ[١] وعدم الاستقلال بالسياق، وباب هذا التفصيل بعد الجملة، ففيه يقعُ الاستغناءُ عن الضمير[٢] كثيرًا كقولك: «المَالُ لِهؤُلاءِ: لِزَيْدٍ درْهَمٌ، ولِعَمْرٍو دِرْهَمَانِ، ولِخَالدٍ (ق/٢١٨ب) ثَلاَثَةٌ»، ومثله: «النَّاسُ واحِدٌ في الجَنَّةِ، ووَاحِدٌ في النَّارِ»، ولا حاجة بنا إلى تقدير ضمير رابط محذوف تقديره: «لِزَيْدٍ منه دِرْهَمٌ، وواحِدٌ منهم في الجَنَّةِ»، فإنَّ تفصيل المبتدإ بالجملة بعدَه رابطٌ أغنى عن الضمير فتأمَّلْهُ. ومثلُه: «السَّمْنُ مَنَوَان بِدِرْهَمٍ»، وهذا[٣] بخلاف قولك: «زَيْدٌ عَمْروٌ مُسَافِرٌ» فإنه لا رابطَ بينهما بوجه، فلذلك يحتاجُ أن يقولَ: «في حاجته» ونحو ذلك ليفيدَ الإخبار. هذا حكمُ الجملة.

وأمَّا المفرد؛ فقد اشتهر على ألسنة النُّحاة: أنه إنْ كان مشتقًّا فلابُدَّ من ضمير يربطُه بالمبتدإ، وإن كان جامدًا لم يَحَتَجْ إلى ضمير، وبعضُهم يَتكَلَّفُ تأويلَه بالمشتقِّ.

وهذا موضعٌ لابُدَّ من تحريره، فنقول: الخبر المفرد لما كان نفسَ المبتدإ كان اتِّحَادُهما أعظمَ رابطٍ يمكنُ، فلا وجهَ لاشتراط الرَّابط بعد هذا أصلاً، فإن المخاطَب يعرفُ أن الخبرَ مسندٌ إلى المبتدإ ـ وأنه هو نفسُه، ومن هنا يُعْلَمُ غلطُ المنطقيِّين في قولهم: «إنه لابُدَّ من الرَّابط،

---

(١) (ع): «الربط».

(٢) من قوله: «إذا علم . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) من قوله: «منهم في الجنة . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

إما مضمَرًا وإما مظهَرًا» وهذا كلامُ مَنْ هو بعيد من تصوُّر المعاني وارتباطها بالألفاظ، ولا تَسْتنكِرْ[1] هذه العبارةَ في حقِّ المنطقيينَ فإنهم من أفسدِ الناس تَصوُّرًا، ولا يُصَدِّقُ بهذا إلا مَنْ عَرَف قوانينَ القوم، وعَرَفَ ما فيها من التَّخبيط والفساد.

وأما إن كان الخبرُ اسمًا مشتقًّا مفردًا فلابُدَّ فيه من الضمير، ولكن ليس الجالب لذلك الضمير ربطه بالمبتدإ بل الجالبُ له أن المشتقَّ كالفعل في المعنى، فلابُدَّ له من فاعل ظاهر أو مضمر.

فإن قيل: وما الذي يدُلُّ على أن في الفعل ضميرًا حتى يكونَ في ثانيه ضمير؟. فإذا قلت: «زَيْدٌ قَائم» فإن هذا اللَّفظ (ظ/١٥٩ب) لا ضميرَ فيه يُسمع، فدعوى تحمُّله للضمير دعوى محضة.

قيل: الذي يدلُّ على أن فيه الضمير: تأكيدُهم له وعطفُهم عليه وإبدالُهم منه، كقولك في التأكيد: «إنَّ زَيْدًا سَيَقُومُ نَفْسُهُ» برفع «نفس»، وفي العطف كقوله تعالى: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝ وَٱمْرَأَتُهُۥ﴾ [المسد: ٣ ـ ٤] فـ «امرأتُه» رُفِعَ عطفًا على الضمير في «سَيَصْلى»، وفي البدل قولك: «إنَّ زَيْدًا يُعْجِبُني عِلْمُهُ»، على أن يكونَ «علمُه» بَدَلَ اشتمال لا فاعل، فإذا كان المشتَقُّ مفرَدًا كان الضميرُ الذي فيه اسمًا، فعلاً كان أو اسمًا، نحو: «زَيْدٌ ذَهَبَ[2] وزَيْدٌ ذَاهِبٌ».

وأما في التثنية والجمع؛ فلا يكونُ ضميرًا إلا في الأفعال، نحو: «يَذْهَبَانِ ويَذْهَبُونَ» وأما في الأسماء؛ فإنه لا يكونُ فيها إذا ظهر، إلا علامةً لا ضميرًا، نحو: «ذاهبانِ (ق/٢١٩أ) وذَاهِبُونَ» فهما في الاسم

---

(١) (ق): «تستكثر».

(٢) (ق): «يذهب».

حرفان، وفي الفعل اسمان، برهانُ ذلك انقلابُهما في الاسم «ياء» في التثنية والجمع، كما ينقلبان فيما لا يتحمل ضميرًا كالـ «زَيْدَيْنِ والزَّيْدِينَ» ولو كانا ضميرًا كـ «هما» في الفعل لبقِيا على لفظ واحد، كما تقول في الفعل: «هؤُلاءِ رِجَالٌ يَذْهَبُونَ»، و«مَرَرْتُ بِرِجَالٍ يَذْهَبُونَ»، و«رَأَيْتُ رِجَالاً يَذْهَبُونَ»، وكذلك في التثنية سواء، فلا يتغيَّرُ لفظ «الواو»؛ لأنها فاعلٌ، وليست علامةَ إعراب الفعل، فثبتَ بهذا صحَّةُ دعوى النُّحاة على العرب: أن الضميرَ المستتر في الاسم المشتقِّ لا يظهرُ في تثنيةٍ ولا جمع، وأن الضميرَ المستترَ في الفعل يظهرُ في التَّثنية والجمع.

ولولا الدليلُ الذي ذكرناه لما عُرِفَ هذا أبدًا؛ لأن العرب لم تُشَافِهْنا بهذا مشافهةً، ولا أفصحتْ عن هذا القَدْر في هذا ونحوه، إلا باستقراء كلامها والتَّتَبُّع لأنحائها ومقاصدها المُوصل إلى غرائب هذه اللُّغة وأسرارها وحِكَمِها.

فإن قيل: فقد عَرَفنا صِحَّةَ ذلك، فما هي الحكمةُ التي من أجلها فرَّقوا بين المَوْطِنَيْنِ فجعلوها ضمائرَ في الأفعال، وحروفًا في الأسماء؟.

قيل: في ذلك حكمةٌ بديعةٌ، وهي: أن الأسماءَ لما كان أصلها الإعراب كانت أحوجَ إلى علامة إعراب منها إلى علامة إضمار. والأفعال أصلُها البناءُ، ولم يكنْ لها بُدٌّ من الفاعل ضَرورة، فكانت أحوجَ إلى علامة إضمار الفاعلين منها إلى علامة إعراب، مع أن هذهِ العلامةَ في الأسماء علامةُ تثنية وجَمْع، وحَرْف إعراب أيضًا، والأفعالُ لا تُثَنَّى ولا تُجمع إذ هي مشتَقَّةٌ من المصدر، وهو لا يُثَنَّى ولا يُجمعُ؛ لأنه يدُلُّ على القليل والكثير بلفظ واحد، هذه عِلَّةُ النُّحاة.

وفيه علَّةٌ أخرى أصَحُّ من هذه وألطفُ وأدَقُّ، قد تَقَدَّمَتْ في أول هذا التعليق[(١)].

وإذ ثبت أن الأفعال لا تُثَنَّى ولا تُجمع، وعلامة التَّثْنِيَةِ والجمع حروفُ إعراب، فلا يكونُ «الواو والألف» إلا علامةَ إضمار، ولا يكونُ في الأسماء ـ وإن احتملتِ الضمائرَ ـ إلا علامةُ تثنية وجمع و[(٢)] حروف إعراب على قول سيبويه[(٣)]، أي: محل الإعراب، أو هي الإعراب نفسها على قول قُطْرُب وغيره، بمنزلة الحَرَكات في المفرد، أو دليل إعراب على قول[(٤)] الأخفش وأبي العباس المُبَرِّد[(٥)].

فصل[(٦)]

هذا حكم الخبر إذا كان مفردًا أو جملة، فأما إذا (ق/٢١٩ب) كان واقعًا موقعَ الخبر، وليس هو نفسُهُ خبرًا، كالظَّرْف والمجرور، فإنه واقعٌ موقِعَ مُشْتَقٍّ متَحَمِّلٍ للضَّمير، وهو إما مفردٌ وإما جملة.

وأكثر النُّحاة يقدِّرُونه بمفرد مشتَقٍّ، نظرًا إلى أن الأصل في الخبر أن يكون مفردًا، فتقديرُه كذلك موافقٌ للأصل، وأيضًا فإنما قُدِّرَ لضَرورة صِحَّة الكلام، فإن الظرفَ والمجرورَ ليس هو نفس المبتدأ، وما قُدِّرَ للضَّرُورة لا يُتَعَدَّى به ما تقتضيه الضَّرورةُ، وهي تزولُ بالمفرد، فتقديرُ الجملة مستغنى عنه مع أنه خلافُ الأصلِ.

---

(١) (١/ ٤٧ ـ ٥١). وانظر المسألة العاشرة في «نتائج الفكر».
(٢) «النتائج»: «أو».
(٣) «الكتاب»: (١/ ١٣).
(٤) سقطت من (ع).
(٥) انظر: «المقتضب»: (٢/ ١٥٣).
(٦) انظر أصل المسألة في «نتائج الفكر»: (ص/ ٤٢١ ـ ٤٢٥).

وأيضًا: فإنه قُدِّر للتَّعلُّق، وهذا التَّعلُّق يكفي فيه المفردُ، وأيضًا فإنه يقعُ في موضع لا يصحُّ فيه تقدير الجملة، كقولك: «أمَّا عِنْدَكَ فَزَيْدٌ، وأمَّا في الدَّار فعَمْرٌو» فإن «أمَّا» لا يليها إلا اسمٌ مفرد، فإذا تعيَّنَ المفردُ هـٰهنا، يرجحُ في (ظ/١٦٠أ) الباقي، ليجريَ البابُ على سَنَن واحد، ولا ينتقضُ هذا بوقوعه في صِلَةِ الموصول، كقولك: «جَاءَنِي الَّذي في الدَّارِ»، إذ يتعيَّنُ تقديرُ الجملة؛ لأن كلامنا في التقدير في باب الخبر، لا في التقدير في سائر الأبواب، كالصِّلَة والصِّفَة والحال، ولا يلزمُ من تعين الجملة في التَّقدير في الصِّلَة تعيُّنُها ولا ترجيحها في باب المبتدإ.

وسأل أبو الفتح ابن جِنِّي أبا عليٍّ[1] عن هذه المسألة، فلم يراجعْه بجواب شافٍ أكثرَ من أن قال له: تقدير الاسم هـٰهنا أولى؛ لأن خبرَ المبتدأ في أغلبِ أحواله اسم.

وكَشْفُ الغطاء عن هذه المسألة أن يقالَ: الجار هنا لا يُتَصَوَّر تعلُّقه بفعل محض؛ إذ الفعل المحضُ ما دَلَّ على حَدَث وزمان، ودلالته على الزمان بِبِنْيته، فإذا لم يكن له وجود في اللَّفظ، لم يكن له بِنيَةٌ تَدُلُّ على الزَّمان، مع أن الجارَّ لا تعلُّقَ له بالزَّمانِ، ولا يَدُلُّ عليه، إنما هو في أصل وضعِهِ لتقييد الحَدَث وجرِّه إلى الاسم على وجهٍ مَّا من الإضافة، فلا تعلُّقَ له إلا بالحَدَث، والحدث الذي هو المصدرُ لا يمكن تقديرُه هـٰهنا لأنه خبرُ المبتدإ، والمبتدأُ ليس هو الحَدَثَ، فَبَطَلَ أن يكونَ التقدير: «زَيْدٌ اسْتِقْرارٌ[2] في الدَّارِ»، وبطَلَ ـ أيضًا بما تقدَّم ـ أن يكونَ التقدير: «زَيْدٌ اسْتَقَرَّ في الدَّارِ»، ألا ترى

---

(١) أي: الفارسي شيخه.

(٢) (ق): «استقر»!.

أنه يقبُحُ أن يقال: «زَيْدٌ في الدَّارِ أَمْسِ، أو: أوَّلَ مِنْ أَمْسِ».

وإذا بطل القسمان ـ أعني إضمار المصدر والفعل ـ لم يبق إلا القسم الثالث وهو: إضمار اسم الفاعل فتصِحّ[1] الفائدتانِ:

إحداهما: (ق/٢٢٠أ) أن يكون خبرًا عن المبتدإ، ويُضمرُ فيه ما يعودُ عليه، إذ لا يمكنُ ذلك في المصدر.

والثانية: أن يصِحَّ تَعَلُّق الجارِّ به، إذ مطلوبه الحَدَث، واسم الفاعل متضمِّنٌ للحَدَث لا للزمان.

إذا[2] عُرِف هذا فلا يَصِحُّ ارتفاع الاسم بعد الظرف والمجرور بالاستقرار على أنه فاعل، وإن كان في موضع خبرٍ أو نعت[3]، وإنما يرتفعُ بالابتداء كما يرتفعُ في قولك: «قَائِمٌ زَيْدٌ» بالابتداء لا بـ «قائم» خلافًا للأخفش، فإذا قلت: «في الدَّارِ زَيْدٌ»، فارتفاع «زَيْد» بالابتداء لا بالاستقرار[4].

فإن قلت: أليس إذا قلت: «زَيْدٌ قَائِمٌ أَبُوهُ» و«رَأَيْتُ رَجُلاً قَائِمًا أَبُوه» و«مَرَرْتُ بِرَجُلٍ قَائِمٍ أَبُوهُ» فيرتفع الاسمَ بـ «قائم» إذا كان معتمدًا على مبتدإ أو مَنعوت أو ذي حال، وكذلك إذا كان قبله استفهام أو نفي، نحو: «أَقَائِمٌ زَيْدٌ» و«مَا قَائِمٌ زَيْدٌ».

قيل: اسم الفاعل مشتقٌّ، وفيه لفظ الفعل ومعناه، فإذا اقترن به ألف الاستفهام أو قرينة من القرائن التي ذكرتَ، التي يَقْوَى بها معنى

---

(١) (ظ): «فتتضح».
(٢) هنا في «النتائج»: (ص/ ٤٢٢) بداية فصلٍ جديد.
(٣) (ع): «ارتفعت».
(٤) انظر «شرح المفصَّل»: (٦/ ٧٩) لابن يعيش.

الفعل، عَمِلَ عَمَلَ الفعل، بخلاف: «قَائِمٌ زَيْدٌ» فإنه لا قرينةَ معه تقتضي أن يعملَ عَملَ الفعل، فحُمِل على أصلِهِ من الابتداء والخبر.

فإن قيل: فهلاَّ قلت: إن الظرفَ والمجرورَ إذا اعتُمِدَ كما يُعْتَمَدُ اسم الفاعل، أنه يرفع الاسم كما هو مَعْزِيٌّ إلى سيبويه، **فإذا قلتَ**: «زَيْدٌ في الدَّارِ أَبُوه» كان «أبوه» مرفوعًا بالظرف، كما إذا قلت: «زَيْدٌ قَائِمٌ أَبُوهُ».

قلتُ: قد توهَّم قوم أن هذا مذهبُ سيبويه، وأنَّكَ إذا قلت: «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ معه صَقْرٌ» أنَّ «صقرًا» مرفوعٌ بالظرف لاعتماده على الموصوف، وكنا نظنُّ ذلك زمانًا حتى تَبَيَّنَ أن هذا ليس بمذهبه، وأنه غَلَطٌ عليه، وقد بيَّن أبو سعيد السِّيرافي مرادَ سيبويه من كلامه، وشَرَح وجْهَ الغلط عليه بما فيه كفاية فراجعْه في كتابه[1].

والفرقُ بين الظرف وبين اسم الفاعل ما تقدَّم: أن اسم الفاعل مشتقٌّ وفيه لفظ الفعل ومعناه، فإذا اعْتُمِد أو اقترنَتْ به قرينةٌ، قَوِيَ جانب الفعليَّة فيه فعَمِلَ عَمَلَ الفعل، وأما الظرفُ فلا لفظَ للفعل فيه، إنما هو معنًى يتعلَّقُ به الفعلُ ويدُلُّ عليه، ولم يكنْ في قوَّة القرينة التي يعتمدُ عليها أن تجعلَه كالفعل، كما لم يكنْ في قُوَّته إذا كان ملفوظًا به دونَ قرينة أن يكونَ كالفعل، فإذا اجتمعَ (ظ/ ١٦٠ب) الاعتمادُ المُقَوِّي لمعنى الفعل مع اللَّفظ المشتقِّ من الفعل عَمِلَ الاسمُ حينئذٍ عَمَلَ الفعلِ.

ووجه آخر (ق/ ٢٢٠ب) من الفرقِ بين المسألتين: أنك إذا قلت: «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ قَائِمٍ أَبُوهُ» فالقيامُ ـ لا مَحَالَةَ ـ مسنَدٌ إلى الأب في

---

(١) شرح السيرافي على كتاب سيبويه طبع جزء منه ولم يطبع كاملاً.

المعنى، وهو في اللَّفظ جار[١] على «رجل»، والكلامُ له لفظ ومعنى، فـ «قائمٌ» في اللفظ جارٍ على ما قبلَهُ وفي المعنى مسنَدٌ إلى ما بعدَهُ، وأما الظرف والمجرور فليس كذلك، إنما هو معنى يتعلَّقُ به الجار، وذلك المعنى مسنَدٌ إلى الاسم المرفوع وخبَرٌ عنه، فصحَّ أنه مبتدأ والمجرور خبر عنه، والجملةُ في موضع نعتٍ أو خبر.

فإن قيل: فيلزمكم إذا قدَّمتم الظرفَ في موضع الخبر، وقدَّرتم فيه ضميرًا يعودُ على المبتدإ، أن تُجيزوا: «في الدَّارِ نَفْسُهُ زَيْدٌ»، و«فيها أَجْمَعُونَ إِخوتُكَ»، وهذا لا يُجَوِّزُهُ أحدٌ، وفي هذا حُجَّةٌ للأخفش، ولمن قال بقوله في أن رفع الاسم بالظرف.

قيل: إنما قَبُحَ توكيد المضمَر إذا كان الظرفُ خبرًا مقدَّمًا؛ لأن الظرفَ في الحقيقة ليس هو الحاملَ للضمير، إنما هو متعلِّقٌ بالاسم الحامل للضمير، وذلك الاسم غيرُ موجود في اللَّفظ حتى يقالَ: إنه مقدَّمٌ في اللفظ مؤخَّرٌ في المعنى، وإذا لم يكن ملفوظًا به فهو في المعنى والرُّتبة بعد المبتدإ، والمجرورُ المقدَّمُ قبل المبتدإ دالٌّ عليه، والدالُّ[٢] على الشيء غيرُ الشيء، فلذلك قَبُحَ: «فيها أَجْمَعُونَ الزَّيْدُونَ»؛ لأن التوكيد لا يتقدَّم على المؤكد، ولذلك صحَّ تقديمُ خبرِ «إن» على اسمها إذا كان ظرفًا؛ لأن الظرف ليس هو الخبرَ في الحقيقة، إنما هو متعلِّقٌ بالخبر، والخبر منوِيٌّ في موضعه مقدَّرٌ في مكانه، ولذلك لم ينكسرْ أصلُ الخليل في منعه تقديمَ خبر المبتدإ مع كثرة هذا النحو في الكلام، أعني: «في الدَّارِ زَيْدٌ» ولذلك عَدَل

(١) (ق): «جار ومجرور»! ثم سقط من هنا إلى قوله: «ما بعده».
(٢) «عليه، والدال» سقطت من (ق).

سيبويه في قولهم: «فيها قَائِمًا رَجُلٌ»، و: «لِمَيَّةَ مُوحِشًا طَلَلُ»[1] إلى أن جَعَل الحالَ من النكرة، ولم يجعلْها حالاً من الضمير الذي في الخبر؛ لأن الخبر مؤخَّر في النية، وهو العاملَ في الحال وهو منوِيٌّ[2]، والحال لا يتقدَّمُ على العامل المَنْوِيِّ، فهذا كلُّه مما يبيِّنُ أن الظرفَ والمجرور ليس هو الخبرَ في الحقيقة، ولا الحاملَ للضمير، ولا العاملَ في شيءٍ من الأشياء؛ لا في حال ولا في ظرف ولا في فاعل.

ومن جهة المفعول أن «الدَّار» إذا انفردت بلفظها، لم يَصِحَّ أن تكونَ خَبَرًا عن «زَيْد»، ولا عاملة ولا حاملة للضمير، وكذلك «في» و«من» وسائر حروف الجر لو انفردت لم يكن فيها شيءٌ من ذلك، فقد وضَحَ أن الخبرَ غيرُها، وأنها واقعةٌ موقِعَه، والله أعلم.

فإن قيل: فما تقول فيما حكاه الزَّجَّاجي[3] عن بعض النُّحاة أنك إذا قلت: «قَائِمٌ زَيْدٌ» أن «قائمًا» مبتدأ و«زيد» فاعل به سدَّ مسَدَّ الخبر؟.

قيل: هذا وإن كان قد جوَّزَهُ بعضُ (ق/٢٢١أ) النُّحاة فهو فاسدٌ في القياس؛ لأن اسمَ الفاعل اسمٌ محضٌ، واشتقاقُه من الفعل لا يوجِبُ له عملَ الفعل كـ «مَسْجِد ومَرْقَد ومِرْوَحَة ومِغْرَفة»، ولكن إنما يعملُ

---

(١) صدر بيت منسوب لكُثَيِّر عزَّة «ديوانه»: (٢/ ٢١٠)، وهو من شواهد سيبويه في «الكتاب»: (٢/ ١٢٣).

وعجزه: * يلوح كأنه خلل *

(٢) (ق) و«النتائج»: «معنوي» وكذا ما بعدها.

(٣) في «الجمل»: (ص/٤٩ ـ ٥٠)، وهو: عبدالرحمن بن إسحاق أبو القاسم الزجاجي النحوي صاحب «الجمل» وغيره ت (٣٣٩). والزجاجي: نسبةً إلى شيخه الذي تخرج به أبو إسحاق إبراهيم بن السَّرِي الزجاج ت (٣٢١). انظر: «بغية الوعاة»: (٢/ ٧٧)، (١/ ٤١١ ـ ٤١٣).

إذا تقدَّم ما يطلبُ الفعل، أو كان في موضعٍ لا تدخلُ عليه العواملُ اللَّفظيةُ نحو: النعت والخبر والحال، فيقْوَى حينئذٍ معنى الفعل فيه، ويعضدُ هذا من السماع أنهم لم يحكوا: «قَائِمٌ الزَّيْدَانِ»، و«ذَاهِبٌ إِخْوَتُكَ» عن العرب، إلاّ على الشرط الذي ذكرنا، ولو وَجَد الأخفشُ ومن قال بقوله سماعًا لاحتجُّوا به على الخليل وسيبويه، فإذا لم يكنْ مسموعًا وكان بالقياس مدفوعًا؛ فأَحْرِ به أن يكونَ باطلاً ممنوعًا!!.

فإن قلت: فما تصنعُ في قول الشاعر[1]:

خَبِيرٌ بَنُو لِهْبٍ فلا تَكُ مُلْغِيًا ... مَقَالَةَ لِهْبِيٍّ إذا الطَّيْرُ مَرَّتِ

فهذا صريح في أن «خبير» مبتدأ، و«بنو لهب» فاعل به. وفي قول الآخر[2]:

فَخَيْرٌ نحنُ عندَ النَّاسِ مِنْكُمْ ... إذا الدَّاعِي المُثَوِّبُ قَالَ: يَالاَ

قلت: أما البيتُ الأوَّلُ فعلى شذوذه ونُدْرته لا يُعْرَفُ قائلُه، ولم يُعْرَفْ أن متقدِّمي النُّحاة وأئمَّتَهم استشهدوا به، وما كان كذلك فإنه لا يُحتجُّ به باتفاق، على أنه لو صَحَّ أن قائله حُجَّةٌ عند العرب، لاحتملَ أن يكون المبتدأُ محذوفًا مضافًا إلى بني لِهْب، وأصلُه: «كُلُّ بَني لِهْبٍ خَبِيرٌ» و«كلُّ» يخبَرُ عنها بالمفرد كما تقدم في أول التعليق[3]، ثم

---

(١) هذا الشاهد منسوب لرجلٍ من طيء ولم يُعيَّن كما ذكر المؤلف، وقد أنشده ابن هشام في عدد من كتبه، وابن عقيل في شرحه: رقم (٤٢).

(٢) هو: زهير بن مسعود الضبي.
انظر: «نوادر أبي زيد»: (ص/ ٢١)، و«الخصائص»: (١/ ٢٧٦ و٢/ ٣٧٥) وأنشده ابن عقيل في شرحه: (١/ ١٩٤).

(٣) (١/ ٣٧٦).

حذف المضاف وأقام المضافَ إليه مقامَه فاستحقَّ إعرابَه.

ويدلُّ على إرادة العموم عجزُ البيت وهو قوله:

... فـــلا تَـــكُ مُلغيًـــا مقـــالـــةَ لِهْبِـــيٍّ ...

أفلا ترى كيف يُعطي هذا الكلامُ أن كلَّ واحدٍ من بني لِهْبٍ خَبِيرٌ فلا تَلْغِ مَقَالَةَ لِهْبِيٍّ[1].

وكذلك البيتُ الثاني فلا متعلّق فيه أصلاً؛ لأن أفعلَ التفضيل إذا وقع خَبَرًا عن غيرِه، وكان مقترنًا بمن كان مفردًا على كلِّ حال، نحو: «الزَّيْدُونَ خَيْرٌ مِنَ العَمْرِينَ»[2].

فصل[3]

إذا ثبت هذا؛ فيجوزُ في اسم الفاعل إذا اعْتُمِد على ما قبلَه، أو كان معه قرينةٌ مقتضيةٌ للفعل وبعده اسم مرفوع وجهانِ:

أحدها: أن يكون خَبَرًا مقدَّمًا، والاسمُ بعدَهُ مبتدأٌ، وأن يكونَ مبتدأً والمرفوعُ بعدَه فاعلٌ به[4]. نحو: «أَقَائِمٌ زيدٌ»، و«ما قَائِمٌ عَمْرٌو» ونحوه، إلا أن يمنعَ مانعٌ من ذلك، وذلك في ثلاث مسائلَ:

أحدها: قولُك: «زَيْدٌ قَائِمٌ أَخَوَاهُ» فإنَّ هذا يتعيَّنُ فيه أن يكونَ

---

(١) وأجاب ابن هشام في «شرح القطر»: (ص/٢٧٣) بأنّا نحمله على التقديم والتأخير، فـ«بنو لهب» مبتدأ، و«خبير» خبره؛ لأن فعيلاً قد يستعمل للجماعة، كقوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم/ ٤].

(٢) وانظر ما أجاب به في «مغني اللبيب»: (١/ ٢١٩).

(٣) ليست في (ق)، وانظر «نتائج الفكر»: (ص/ ٤٢٥ ـ ٤٢٦) مع زيادات هنا مهمة.

(٤) من (ق).

«أَخَوَاهُ» فاعلاً بـ«قَائِم»، ولا يجوزُ أن يكون «أخواه» مبتدأً و«قائم» الخبر؛ لعدم المطابقة.

الثانية: قولُك: «زَيْدٌ قَائِمَانِ أَخَوَاهُ»، فإنَّ هذا يتعيَّنُ فيه على الأفصح أن يكونَ مبتدأً وخبرًا، ولو كان من باب الفعل والفاعل لقلت: «قَائِمٌ أَخَوَاهُ» كما تقول: «قَامَ أَخَوَاهُ».

الثالثة: قولك: «زَيْدٌ قَائِمٌ أَنْتَ إليه»، و«زَيْدٌ قَائِمٌ هُوَ» إذا كان الفاعلُ ضميرًا منفصلاً، فإنَّ هذا لا يكون إلا مبتدأً وخبرًا؛ لأن الضميرَ المنفصلَ لا يكونُ فاعلاً مع اتِّصاله بعامله، إنما يكونُ فاعلاً إذا لم يمكن اتِّصاله نحو: «ما قَائِمٌ[1] إلا أَنْتَ» ونحو: «الضَّارِبُهُ هو».

فإذا عرفتَ هذا؛ فقوله ﷺ في حديث المبعث: «أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ»[2]؟ «مُخْرِجِيَّ» يتعينُ أن يكونَ خبرًا مقدَّمًا، و«هم» مبتدأ[3]؛ لأنَّ الرواية اتَّفَقَتْ على تشديد «مُخْرِجِيَّ»[4] وكان أصلَه: «مُخْرِجُونَ لِي» فحذف اللام وأُضيف «مُخْرِجُونَ» إلى الياء، فسقطت نون الجمع؛ لأنها تسقطُ للإضافة فصار: «مُخْرِجُوْي»[5]، فاجتمعت الواو والياء، والسابق منهما ساكنٌ، فقُلِبَت الواو ياءً فصار[6] مِثْلان، فأُدْغِم أحدهما في الآخر فجاء: «مُخْرِجِيَّ».

ومثله: «ضَارِبِيَّ ومُكْرِمِيَّ»، ولو أن الصِّفَة هٰهنا رافعةٌ للضمير

---

(١) (ع و ق): «قام».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣)، ومسلم رقم (١٦٠) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٣) وانظر «فتح الباري»: (١/ ٣٦).

(٤) من قوله: «هم، مخرجيّ . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٥) (ع): «مخرجون لي» و(ق): «مخرجوني» وكلاهما تحريف.

(٦) (ق): «فصارا».

لكانت مفردةً، وكان يُقَالُ: «أو مُخْرِجِيْ هُمْ»؟ بالتخفيف، كما تقول: «أَضَارِبِي إِخْوتُكَ»؟ ولو جعلتَه مبتدأً وخبرًا لقلت: «أَضَارِبيَّ» بالتشديد، والله أعلم.

فإن قلت: «ما هُمْ بِمُخْرِجِيَّ» تعيَّن التشديد ليس إلا؛ لأن الفاعل لا يتقدَّمُ، فلو خفَّفْتَ لكانت المسألةُ من بابِ الفعل والفاعل. والفاعلُ لا يتقدَّمُ عاملَه، وإن أخَّرْتَ الضميرَ جاز لك الوجهانِ كما تقدم.

فصل[1]

قولهم: «ظروفُ الزمان لا تكون أخبارًا عن الجثث»[2] ليس على إطلاقه، بل فيه تفصيل يُعْرَف من العلة في منع ذلك، والعلَّةُ: أن الزمان لما كان عبارةً عن أوقات الحوادث، وكانوا محتاجينَ إلى تقييد حوادثهم وتأريخها بأزمنة تقارنُها معلومة عند المتكلِّم والمخاطب، كما يقدرونها بالأماكن التي تقعُ فيها، جعل[3] اللهُ سبحانه وتعالى حَرَكات الشَّمس والقمر، وما يحدثُ بسببهما من الليل والنَّهار والشهور والأعوام، معيارًا يَعْلَم به العِبَادُ مقاديرَ حوادثِ أفعالها وتأريخها ومعيارها، لشدَّة حاجتهم إلى ذلك في الآجال؛ كالعِدَد والإجارات والسَّلَم والديون المؤجَّلة، ومعرفة مواقيت الحجِّ والصِّيام وغيرها، فصارت حركةُ الشمس والقمر تأريخًا وتقييدًا ومعيارًا للأفعال والحياة والموت والمولِد، وغير ذلك.

فالزمانُ إذًا عبارةٌ عن مقارنة حادثٍ لحادث، مقارنة الحادث

---

(١) ليست في (ظ)، و(ق): «فائدة». وانظر: «نتائج الفكر»: (ص/ ٤٢٦ ـ ٤٢٨).
(٢) انظر «الجمل»: (ص/ ٥٠)، و«اللمع»: (١/ ٢٨)، و«الإنصاف»: (١/ ٦١).
(٣) (ظ و ع): «جعله».

(ق/ ٢٢٢أ) من الحركة العُلْوية[١] للحادث من حركات العباد ومعيارًا له[٢]، ولهذا سمَّاه النُّحاة ظرفًا؛ لأنه مكيالٌ ومِعْيَارٌ يعلم به مقدار الحركة[٣] والفعل وتقدُّمه وتأخره، وقربه وبعده، وطوله وقصره، وانقطاعه ودوامه.

فإذا أخبرتَ أن فعلَكَ قارَنَ ذلك الحادثَ المعلومَ من حركة الشمس والقمر، يُوَقَّتُ له ويُقَيَّدُ به فسمِّي وقتًا، وهو في الأصل مصدرُ: وقَّتُّ الشَّيءَ أُوَقِّتُه[٤]: إذا حدَّدته وقَدَّرْته، حتى لو أمكن أن يقيَّدَ ويؤرَّخ بما يقارنُ الفعل من (ظ/ ١٦١ب) الحوادث غير الزمان استَغْنى عن الزمان، نحو: «قُمْتُ عِنْدَ خُرُوج الأَمِير»، و«عِنْدَ قُدُوْمِ الحَاجِّ»، و«عنْدَ مَوْتِ فُلانٍ»، لكن ذلك لاَ يشتركُ علمه ومعرفته كالاشتراك في معرفة يوم الجمعة وشهر رمضانَ ونحوه، ولا يطَّرد مع أنه أيضًا توقيتٌ وتاريخ بالزمان في الحقيقة، فإن قولك: «عِنْدَ خُرُوج الأَمِيرِ وقُدُومِ الحَاجِّ» إنما تريدُ به هذه الأوقاتَ والأزمنةَ، ولكن المعلوم عند جميع المخاطبين[٥] إنما هي أجزاءُ الزمان كالشهر والسنة واليوم وأبعاض ذلك.

وإذا عُرِف هذا فلا معنى لقولك: «زَيْدٌ اليَوْمَ وعَمْروٌ غَدًا»؛ لأن

---

(١) (ق): «المعلومة»!.

(٢) وانظر في تعريفه: «بيان تلبيس الجهمية»: (١/ ٥٦٢)، و«مدارج السالكين»: (٣/ ١٣٣).

(٣) من قوله: «العلوية للحادث . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٤) يقال: وقَّتَ الشيءَ يُوَقِّته، ووَقَتَه يَقِتُه، من باب وعَدَ يَعِد، انظر: «اللسان»: (٢/ ١٠٧).

(٥) (ع): «المتخاطبين».

الجُثَثَ ليست بأحداث فتحتاجَ إلى تقييدها بما يقارنُها وإلى تأريخها بما يحدث معها، فما ليس بَحَدَث فلا معنى لتقييده بالحَدَث الذي هو الزمان.

وعلى هذا فإذا أردتَ حدوثَ الجثة ووجودها، فهو أيضًا حادثٌ، فيجوزُ أن يخبرَ عنه بالزمان إذا كان الزمانُ يَسَعُ مُدَّتَها، تقول: «نحن في المائة الثامنة»، و«كان الأَوْزاعي في المائة الثانية»، و«الإمام أحمد في المائة الثالثة»، ونحو هذا.

وعلى هذا فإذا قلت: «اللَّيْلَةَ الهِلَالُ» صَحَّ، ولا حاجة بك إلى تكلُّف إضمار «الليلة طلوع الهلال»، فإن المرادَ حدوثُ هلال ذلك الشهر، فَجَرى مَجْرى الأحداث، وكذلك تقول: «الوَرْدُ في أَيَّارَ» وتقول: «الرُّطَبُ في شَهْرِ كَذَا وكَذَا» ومنه قول الشاعر[1]:

أَكُـلَّ عَـامٍ نَعَـمٌ تَحْـوُونَـهُ يُلْقِحُـهُ قَـوْمٌ وتَنْتِجُـونَـهُ

ومثله قولك: «البَدْرُ لَيْلَةُ أرْبَعَ عَشْرَةَ» ولا حاجةَ إلى تكلُّف: «طلوع البدر»، بل لا يصِحُّ هذا التقدير؛ لأن السائل إذا سألك: «أَيُّ وَقْتِ البَدْرُ» فإنه لم يسأَلْك عن الطُّلوع، إذ هو لا يجهلُه، وإنما يسألُك عن ذات البدر ونفسه، فقولك: «هو لَيْلَةُ أَرْبَعَ عَشْرَةَ» تريد به، أن ليلة أربع عشرة هي ليلة كونه بدرًا لا ليلةَ طلوعه، فتأَمَّلْه.

وعلى هذا فلا يسوغُ هذا الاستعمالُ حتى يكونَ الزَّمانُ يسَعُ ما قيَّدْتَهُ به من الحَدَث (ق/٢٢٢ب) والجثة التي في معناه، فلو كان الزَّمانُ أضيقَ من ذلك لم يَجُزِ التقييدُ به؛ لأن الوقت لا يكون أقلَّ من

---

(١) نسبه البغدادي في «الخزانة»: (١/ ٤٠٧) لقيس بن حُصين الحارثي، وهو من شواهد سيبويه: (١/ ٦٥)، وأنشده ابن الأنباري في «الإنصاف»: (١/ ٦٢).

المؤقَّت، فلا تقول: «نَحْنُ في يَوْمِ السَّبْتِ» وإن صحَّ أن تقول: «نحن في المِائَةِ الثَّامِنَةِ» ولا تقول: «الحجَّاجُ في يوم الخَمِيسِ» وتقول: «الحجَّاجُ في زَمَنِ بَنِي أُمَيَّةَ» والله أعلم.

فصلٌ[1]

قوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾ [البقرة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦]، وقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ ۝١٩٣﴾ [الأعراف: ١٩٣] مما أشكل إعرابُه على فحول العربية، واختلفت أقوالهم في ذلك.

فقال صاحب «الكشاف»[2]: «سواء اسم بمعنى الاستواء، وُصِف به كما يوصفُ بالمصادر، ومنه قوله تعالى: ﴿تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ۝١٠﴾ [فصلت: ١٠] بمعنى: مُسْتَوِيَةٌ، وارتفاعُه على أنه خبرٌ لـ «إنَّ» و«أَنْذَرْتَهُمْ أم لم تُنْذِرْهُم» في موضع رفع[3] على الفاعلية، كأنَّه قيل: «إنَّ الذين كفروا مُسْتَوٍ عليهم إنذارُك وعَدَمُهُ»، كما تقول: «إنَّ زَيْدًا مُخْتَصِمٌ أَخُوهُ وابنُ عَمِّهِ»، أو[4] يكون: «أَنْذَرْتَهم أم لم تُنْذِرْهم» في موضع الابتداء، و«سواءٌ» خبرًا مقدَّمًا، بمعنى: «سواء عليهم إنذارك وعدمه»، والجملةُ خبر لـ «إنَّ».

---

(١) ليست في (ظ)، و(ق): «فائدة» بدلاً من «قوله عز وجل»، وانظر: «نتائج الفكر»: (ص/ ٤٢٨ ـ وما بعدها).

(٢) (١/ ٢٥ ـ ٢٦).

(٣) في «الكشاف»: «المرتفع به».

(٤) في الأصول: « و » والمثبت من «الكشاف».

قال: «فإن قلتَ: الفعلُ أبدًا خبرٌ لا مخبَرٌ عنه، فكيف صحَّ الإخبارُ عنه في هذا الكلام؟.

قلتُ: هو من جنس الكلامِ المهجورِ فيه جانبُ اللفظ إلى جانب المعنى، وقد وجدنا العرب يميلونَ في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلاً بيِّنًا، من ذلك قولهم: «لا تَأْكُلِ السَّمَكَ وتَشْرَبَ اللَّبَنَ» معناه: لا يكنْ منكَ أكلُ السمكِ وشربُ اللبن، وإن كان ظاهرُ اللفظِ على ما لا يَصِحُّ من عَطْفِ الاسم على الفعل، و«الهمزة وأَمْ» مجردتان بمعنى[1] الاستواء، وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأسًا.

قال سيبويه: جرى هذا على حرف الاستفهام، كما جرى على حرف النِّداء في قولك: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لنا أَيَّتُها العِصَابَةُ»، يعني: أن هذا جرى على صُورة الاستفهام ولا استفهام، كما أن ذاك جرى على صورة النِّداء ولا نداء، ومعنى الاستواء: استواؤُهما في علم المُستفهم عنهما؛ لأنه قد عَلِمَ أن أحد (ظ/١٦٢أ) الأمرين كائنٌ؛ إما الإنذارُ وإما عدمُهُ، ولكن لا بعينه، وكلاهما معلومٌ بعلم غير معيَّن.

قلت: هذا قولُه وقولُ طائفة من النحاة، وقد اعْتُرِض على ما ذكره بأنه يلزمُ القائل به أن يجيز: «سَوَاءٌ أَقُمْتَ أم قَعَدْتَ» دون أن تقول: «عَلَيَّ أو عَلَيْكَ»، وأنه يجيزُ: «سِيَّانِ أَذَهَبَ زَيْدٌ أَمْ جَلَسَ» و«متفقان أَقَامَ زَيْدٌ أم (ق/٢٢٣أ) قَعَدَ»، وما كان نَحْوَ هذا مما لا يجوزُ في الكلام ولا روي عن أحد؛ لأن التقدير الذي قدَّروه منطبقٌ على هذا.

وقالت طائفةٌ أخرى[2]: «سَوَاءٌ» هـٰهنا مبتدأ، والجملة الاستفهامية

---

(١) «الكشاف»: «لمعنى».

(٢) انظر: «الحجة»: (١/ ٢٠٠) لأبي علي الفارسي.

في موضع الخبر، وإنما قالوا هذا، وإن كان «سواء» نكِرةً؛ لأن الجُمَل لا تكونُ في موضع المبتدأ أبدًا، ولا في موضعِ الفاعلِ، وأُورِد عليهم: أن الجملةَ إذَا وقعتْ خبرًا فلابُدَّ فيها من ضَمير يعودُ على المبتدأ، فأين الضمير العائد على «سواء» هـٰهنا؟ فأجابوا عن هذا: بأنَّ «سَوَاءٌ» وإن كان مبتدأً في اللّفظِ فهو في المعنى خبرٌ؛ لأن المعنى: «سَوَاءٌ عَلَيْهم الإِنْذَارُ وتركُهُ»، قالوا: ولا يلزمُ أن يعودَ من المبتدأ ضميرٌ على الخبر، فلما كان «سواءٌ» خبرًا في المعنى دون اللفظ رُوْعي المعنى.

ونظير هذا قولهم: «ضَرْبِي زَيْدًا قَائِمًا»، فإنه لم يعُدْ على «ضربي» ضميرٌ من الحال التي سدَّت مَسَدَّ الخبر؛ لأن معناه: «أَضْرِبُ زَيْدًا أو ضَرَبْتُ زَيْدًا» والفعلُ لا يعودُ عليه ضميرٌ، فكذلك ما هو في معناه وقوّته.

ونظيره أيضًا: «أَقَائِمٌ أَخُوكَ»؛ لأن: «أخوك» وإن سدَّ مسَدَّ الخبر، فإنه فاعلٌ في المعنى، و«قائِمٌ» معناه معنى الفعل الرافع للفاعل[1]، فرُوْعيت هذه المعاني في هذه المواضع وهُجِر فيه جانب اللفظ إلى جانب المعنى، وبقي حكمُ الابتداء مقتضِيًا للرَّفع لفظًا، والمبتدأ متضمِّنٌ لمعنى يخالف معنى الابتداء، فحُكِم لذلك المعنى فلم يعُدْ على اللفظ ضمير، وحُكِم للفظ المبتدأ بحكم الابتداء فارتفع.

فهذا قول هذه الطائفة الأخرى، واعترض عليه ـ بعد الاعتراف بحُسْنه وقوّته ـ: بأن العربَ لم تَنْطِقْ بمثل هذا في «سواء» حتى قَرَنَتْهُ بالضمير المجرور بـ«على» نحو: «سَوَاءٌ عليْهم وسَوَاءٌ عليكم وسواء

---

(١) (ع و ق): «للفعل».

عَلَيَّ»، فإن طَرَدوا ما أصَّلوه في «سَوَاء»، سواء[1] قُرِن بـ «على» أم لم يُقْرَن فليس كذلك، وإن خصُّوه بالمقرون بـ «على» فلم يُبيِّنُوا سِرَّ اختصاصه بذلك.

وقالت طائفةٌ ثالثةٌ ـ منهم السُّهَيْليُّ[2] وهذا لفظُه ـ: «لما كانتِ العربُ لا تقول: «سِيَّانِ أَقُمْتَ أمْ قَعَدْتَ» ولا: «مِثْلانِ» ولا «شِبْهَان»، ولا يقولون ذلك إلا في «سواء» مع المجرور بـ «عَلَى» وجبَ البحثُ عن السِّرِّ في ذلك وعن مقصد القوم في هذا الكلام، وعن المُساواة بَيْنَ أيِّ شيءٍ هي؟ وفي أيِّ الصِّفات هي من الاسمين الموصوفينِ بالتَّساوي؟ فوجدنا معنى الكلام ومقصودَهُ إنما هو تَسَاوٍ في عدم المبالاة بقيامٍ أو قعود أو إنذار أو ترك إنذار، ولو أرادوا المساواةَ في صِفَة موجودة في الذات لقالوا: «سَوَاءٌ الإِقَامَةُ والشُّخُوصُ» كما يقولون: «سَوَاءٌ زَيْدٌ وعَمْرٌو»، و«سِيَّانِ» و«مِثْلانِ» يعني (ق/٢٢٣ب) استواءَهما في صفة لذاتهما، فإذا أردتَ أن تسوِّيَ بين أمرين في عدم المبالاة وترك الالتفات لهما، وأنهما قد هانا عليك، وخفَّا عليك[3]، قلت: «سَوَاءٌ عَلَيَّ أَفَعَلَ أمْ لمْ يَفْعَلْ»، كما تقول: «لا أُبالِي أَفَعَلَ أمْ لمْ يَفْعَلْ»؛ لأن المبالاة فعل من أفعال القلب، وأفعال القلب تُلْغَى إذا وقعتْ بعدها الجملُ المستفْهَم عنها أو المؤكَّدة باللام، تقول: «لا أَدْرِي أَقَامَ زَيْدٌ أمْ قَعَد»، و«قَدْ عَلِمْتُ لَيَقُومَنَّ زَيْدٌ»، ولكن لا تُلْغى هذه الأفعال القلبية حتى يُذْكَر فاعلها في اللفظ أو في المعنى، فتكون حينئذٍ في موضع المفعول بالعلم.

---

(١) من (ظ).

(٢) في «نتائج الفكر» كما تقدم.

(٣) «وخفا عليك» سقطت من (ق).

ثم قال:

فصل[1]

فإذا ثَبَتَ هذا فـ «سواء» مبتدأ في اللفظ، و«عَلَيَّ وعَلَيْكُمْ أو عَلَيْهِمْ» مجرورٌ في اللفظ، وهو فاعل في المعنى المضمون من[2] مقصود الكلام، إذْ قولك: «سَوَاءٌ عَلَيَّ» في معنى: «لا أُبَالِي»، وفي «أُبَالي» فاعل، وذلك الضمير الفاعلُ هو المجرورُ بـ «على» في المعنى؛ لأن الأمرينِ إنما استويا عليك في عدم المبالاة، فإذا لم تبالِ بهما لم تَلْتَفِتْ بقلبك إليهما، (ظ/١٦٢ب) وإذا لم تلتفتْ فكأنك قلت: «لا أَدْرِي أَقُمْتَ أمْ قَعَدْتَ».

فلما صارتِ الجملةُ الاستفهاميةُ في معنى المفعول لفعل[3] من أفعال القَلْب، لم يلزمْ أن يكونَ فيها ضميرٌ يعود على ما قبلَها؛ إذ ليس قبلَها في الحقيقة إلا معنى فعل يعملُ فيها، وكيف يعودُ من المفعول ضميرٌ على عامله؟! ولولا قولك: «عَلَيَّ وعَلَيْكُمْ» ما قَوِي ذلك المعنى، ولا عمل في الجملة، ولكن لما تعلَّقَ الجارُّ به صار في حكم المنطوق به، وصار المجرورُ هو الفاعلَ في المعنى، كالفاعل في: «عَلِمْتُ، ودَرَيْتُ، وبَالَيْتُ».

ألا ترى كيف صار المجرورُ في قولهم: «له صَوْتٌ صَوْتَ غُرَابٍ» بمنزلة الفاعل في يصوت، حتى كأنك نطقت بـ : «يُصَوِّتُ» فنصبت «صوتَ غراب» لذلك .

---

(١) «نتائج الفكر»: (ص/ ٤٣٠). و(ق): «فائدة».

(٢) «النتائج»: «المتضمن في».

(٣) «النتائج»: «بفعل».

وإذ قلت: «عليهِ نَوْحٌ نوحَ الحَمَامِ» رفعت: «نوحَ الحَمَام»؛ لأن الضمير المخفوض بـ«على» ليس هو الفاعل الذي ينوحُ، كما كان في قولك: «له صَوْتٌ صَوْتَ غُرَابٍ»، وكذلك المجرور في «سَوَاءٌ عَلَيْهِم» هو الفاعل الذي في قولك: «لا يُبَالُونَ ولا يَلْتَفِتُونَ»؛ إذ المساواةُ إنما هي في عدم المبالاة والالتفات، والمتكلِّمُ لا يريدُ غيرَ هذا بوجه، فصار الفاعلُ مذكورًا والمبالاةُ مفعولةً مقصودةً[1]، فوقعت الجملةُ الاستفهاميةُ مفعولاً لها».

قال: «ونظيرُ هذه المسألة ـ حَذْوَ القُذَّةِ بالقُذَّةِ ـ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ لَيَسۡجُنُنَّهُۥ﴾ [يوسف: ٣٥] فـ«بدا»: فعل ماض، فلابُدَّ له من فاعل، والجملةُ المؤكَّدةُ باللام لا تكونُ في موضع فاعل أبدًا، وإنما تكونُ في موضع المفعول بـ«علمت» [أو «علموا» فهي هٰهنا في موضع المفعول،][2] وإن لم يكن (ق/٢٢٤أ) في اللفظ: «علموا» ففي اللَّفظ ما هو في معناه؛ لأن قوله: «بَدَا»: ظَهَرَ للقلب لا للعين.

وإذا ظهر الشيءُ للقلب فقد عُلِمَ، والمجرور من قوله: «لهم» هو الفاعلُ، فلما حصل معنى العلم وفاعله مقدَّمًا على الجملة المؤكَّدة باللام، صارت الجملة مفعولاً لذلك العلم، كما تقول: «عَلِمْتُ لَيَقُومَنَّ زَيْدٌ»، ولام الابتداء وألف الاستفهام يكون قبلهما أفعال القلب ملغاةً، فكذلك: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ﴾، وقعت[3] الجملة الاستفهامية في المعنى بعد فعل من أفعال القلب وبعد فاعله، كما تقدَّم بيانُ ذلك

---

(١) «النتائج»: «معقولة متصوَّرة».

(٢) ما بينهما من «النتائج».

(٣) (ظ): «رفعت».

حين قدرناه بقولك: «لا يُبَالُونَ» فالواو في: «يُبَالُونَ» هو الفاعل، والضمير في «عليهم» هو الفاعل في المعنى.

ألا ترى كيف اخْتُصَّ بـ «على» من بين حروف الجر؛ لأن المعنى إذا كان يرجعُ إلى عدم المبالاة فقد هان عليك الأمرانِ، وصارا أخفَّ شيء على من لا يُبَاليهما ويلتفتُ إليهما، فتأملْه تجدْ المعانيَ صحيحةً، والفوائدَ كثيرةً مزدحمةً تحتَ هذا اللَّفظ الوجيز.

فلذلك نَبَتْ عنه كثيرٌ من الأفهام حتى تناقضتْ عليهم الأصولُ التي أَصَّلوها، واضطربوا في الجواب عن الاعتراضات التي أُلْزِمُوها[1]، مع ما غابَ عنهم من فوائدِ هذه الآيات وإعجازها وسَمَانة[2] هذه الكلمات على إيجازها.

ثم قال:

«فصل[3]

فإن قيل: ما بالُ الاستفهامِ في هذه الجملة والكلام خبرٌ محضٌ؟.

قلنا: الاستفهامُ مع «أمْ» يُعطي معنى التَّسوية، فإذا قلت: «أَقَامَ زَيْدٌ أَمْ قَعَدَ»؟ فقد سوَّيت بينهما في علمك. فهذا جوابٌ فيه مَقْنَعٌ.

وأما التحقيق في الجواب فأَن تقول: ألفُ الاستفهام لم يُخْلَعْ منها ما وُضعت له، ولا عزلت عنه، وإنما معناه: «عَلِمْتُ أَقَامُ زَيْدٌ أم قَعَدَ»، أي: علمتُ ما كنتُ أقول فيه هذا القول، وأستفهم عنه بهذا

(١) (ع و ظ): «التزموها».
(٢) (ع): «وسمات».
(٣) بياض في (ق)، وانظر: «النتائج»: (ص/ ٤٣٢).

اللفظ، فحكيت الكلام كما كان، ليعلم المخاطب أنّ ما كان مستفهَمًا عنه معلومٌ، كما تقول: «قَامَ زَيْدٌ» فترفعه لأنه فاعل، ثم تقول: «ما قَامَ زَيْدٌ» فيبقى الكلامُ كما كان[1]، وتبقى الجملة محكيَّةً على لفظها لتدُلَّ على أنَّ[2] ما كان خبرًا متوهَّمًا عند المخاطب فهو الذي نفي بحرف النفي، ولهذا نظائرُ يطولُ ذكرُها.

فكذلك قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ [البقرة: ٦]، لما لم يُبالوا بالإنذار ولا نفعهم، ولا دخل في قلوبهم منه شيءٌ صار في حكم المستفهَمْ عنه، أكان أم لم يكن، فلا تسمَّى الألفُ ألفَ التَّسوية كما فعل بعضُهم، ولكن ألف الاستفهام، بالمعنى الذي وضعتْ له ولم تَزُل عنه».

ثم قال[3]: «فإن قيل: فلمَ جاء بلفظ الماضي (ق/ ٢٢٤ب) أعني ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ وكذلك ﴿أَدَعَوْتُمُوهُمْ (ظ/ ١٦٣أ) أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ ﴿١٩٣﴾﴾ [الأعراف: ١٩٣]، و«أَقَامَ زَيْدٌ أَمْ قَعَدَ»؟ ولم يجيءْ بلفظ الحال ولا المستقبل؟.

فالجوابُ من وجهين:

أحدهما: أن في الكلام معنى الشرط، والشرطُ يقعُ [بعده][4] المستقبل بلفظ الماضي، تقول: «إنْ قَامَ زَيْدٌ غَدًا قُمْتُ»، وهٰهنا يتقدَّر ذلك المعنى، كأنك قلت: «إنْ قَامَ زيدٌ أو قعدَ لم أبالِهِ»

---

(١) من قوله: «ليعلم المخاطب . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).
(٢) في الأصول: «أنه» والتصويب من «النتائج».
(٣) في «النتائج» هنا: «فصلٌ».
(٤) الأصول: «بعد».

و«لا ينتفعُ القوم إنْ أنذرتَهم أم لم تُنْذِرْهم» فلذلك جاءَ بلفظ الماضي.

وقد قال الفارسيُّ قولاً غير هذا[1]؛ ولكنه قريبٌ منه في اللَّفظ، قال: إن ألف الاستفهام تضارعُ «إن» التي للجزاء؛ لأن الاستفهامَ غيرُ واجب، كما أن الشرط ليس بحاصل إذا عُدِمَ المشروطُ، وهذه العبارة فاسدةٌ من وجوه يطولُ ذكرها، ولو رأى المعنى الذي قدمناه لكان أشبهَ.

على أنه عندي مدخول أيضًا؛ لأن معنى الشرط يطلب الاستقبال خاصَّة دونَ الحال والماضي، وقوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ﴾، و ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ لا تختصُّ بالاستقبال، بل المساواة في عدم المبالاة موجودةٌ في كلِّ حال، بل هي أظهرُ في فعل الحال، ولا يقعُ بعد حرف الشرط فعل حالٍ بوجه.

والتحقيقُ في الجواب أن نقولَ: قد أَصَّلنا في «نتائج الفكر»[2] أصلاً، وهو أن الفعل لم يُشْتَقَّ من المصدر مضافًا إلا ليدُلَّ على كون الاسم مخبَرًا عنه ـ أعني الفاعل الذي كان المصدرُ مضافًا إليه ـ ولم[3] تختلفْ أبنيتُه بعدما اشتقَّ من المصدر إلا لاختلاف أحوال الحَدَث من مُضِيٍّ أو استقبال، فإن كان قصدُ المتكلِّم أن لا يُقَيِّدُ الحَدَثَ بزمان دونَ زمان، ولا بحالِ استقبال دونَ حالِ مُضِي فليجعلْه[4] مطلقًا بلفظ الماضي الذي لا زوائدَ فيه، ليكونَ أخفَّ على اللسان وأقربَ إلى لفظ الحَدَث المشتقِّ منه، ألا ترى أنهم يقولون: «لا أَفْعَلُهُ ما لاَحَ بَرْقٌ وما طَارَ طَائِرٌ»، بلفظ الماضي خاصَّة لما أرادوا مدَّةً مطلقةً غيرَ

---

(١) انظر «الحجة»: (١/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣) للفارسي.

(٢) انظر المسألة رقم (١٠) في «النتائج»: (ص/ ٦٦).

(٣) في الأصول: «لم» بدون الواو، والمثبت عن «النتائج».

(٤) في الأصول: «بل يجعله» والمثبت من «النتائج».

مقيَّدة، وأنه لا يفعل هذا الشيء في مدة لوْح البرق وطيران الطائر ونحو ذلك، فلم يجاوزوا لفظ الماضي؛ لأنهم لا يريدونَ استقبالاً ولا حالاً على الخُصوص.

فإن قلت: ولا يُريدونَ أيضًا ماضيًا، فكيف جاء بلفظ الماضي؟.

قلنا: قد قرن معه: لا أُكَلِّمُهُ ولا أفعلُه، فدلَّ على أن قوله: «ما لاحَ بَرْقٌ» لا يريدُ به لَوْحًا قد انقضى وانقطع، إنما يريدُ مقارنة الفعل المنفي (ق/ ٢٢٥أ) للفعل الآخر في المدَّة على الإطلاق والدوام، فليس في قوله: «ما لاحَ بَرْقٌ» إلا معنى اللَّوْح خاصَّة، غير أنه تُرِك لفظ المصدر ليكون البرقُ مخبرًا عنه كما تقدم، فمتى أردت هذا ولم تُرِدْ تقييدًا بزمان فلفظ الماضي أحقُّ[1] وأولى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ [البقرة: ٦] أضاف الإنذار إلى المخاطب المخبر عنه به، فاشتقَّ من الإنذار الفعل ليدلَّ على أن المخاطَب فاعلُ الإنذار، وترك الفعل بلفظ الماضي؛ لأنه مطلقٌ في الزمان كُلِّه، وأن القومَ لم يُبالوا بهذا ولا يبالون ولا هم في حال مبالاة، فلم يكن لإدخال الزوائد الأربع معنى؛ إذ ليس المرادُ تقييدَ الفعل بوقت ولا تخصيصَه بحال.

فإن قلت: لفظ الماضي يخصِّصُه بالانقطاع.

قلنا: «حَدِّثْ حديثين امرأةً»[2]، وفيما قدمناه ما يغني عن الجواب مع ما في قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ من ثبوت هذه الصِّفة فيهم وحصولها في الحال وفي المآل، فلا تقول: «سَوَاءٌ ثَوْبَاكَ أو غُلَامَاكَ»،

---

(١) (ق) و«النتائج»: «أخف».

(٢) انظر «مجمع الأمثال»: (١/ ١٩٢).

إذا كان الاستواءُ فيما مضى، وهما الآن مختلفان، فهذه القرينةُ تنفي الانقطاعَ الذي يُتَوَهَّمُ في لفظ المُضِيِّ، كما كان لفظ الحال في قولك: «لا أُكَلِّمُهُ ما دَامَتِ السَّمٰواتُ والأَرْضُ»، ينفي الانقطاعَ المتوهَّمَ في «دام»، وإذا انتفى الانقطاعُ، وانتفتِ الزوائدُ الأربعُ، بقِيَ الحَدَيث[1] مطلقًا غيْرَ مقيّد في المسألتين جميعًا، فتأمَّلْ هذا تَجِدْه صحيحًا.

فصل[2]

الكلام على واو الثمانية

قولهم: إن الواوَ تأتي للثَّمانية، ليس عليه دليلٌ مستقيمٌ، وقد ذكروا ذلك في مواضعَ فَلْنَتكَلَّمْ عليها واحدًا واحدًا:

الموضع الأول: قوله تعالى: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ [التوبة: ١١٢] فقيل الواو في «والناهون» واو الثمانية لمجيئها بعد استيفاء الأوصاف السبعة، وذُكِر في الآية وجوهًا أُخَرَ:

منها: أن هذا من التَّفَنُّنِ في الكلام أن[3] يُعْطَفَ بعضُه، ويتركَ عطفُ بعضٍ.

ومنها: أن الصِّفات التي قبل هاتين (ظ/١٦٣ب) الصفتين صفاتٌ لازمةٌ متعلِّقَةٌ بالعامل، وهاتان الصفتان مُتَعَدِّيتان متعلِّقتان بالغير فَقُطِعَتا عما قبلَهما بالعطف.

---

(١) الأصول: «الحدث» والمثبت من «النتائج».

(٢) انظر ما تقدم في الكتاب (٢/ ٦٦٤)، وإحالة المؤلف في استيفاء الكلام على واو الثمانية على كتابه «الفتح المكيّ»، وانظر «حادي الأرواح»: (ص/ ٤٩).

(٣) ليست في (ع).

ومنها: أن المُرَادَ التنبيهُ على أن الموصوفين بالصِّفات المتقدِّمة هم (الآمرونَ بالمعروف والناهونَ عن المنكر).

وكلُّ هذه الأجوبة غيرُ سديدة، وأحسنُ ما يقال فيها: (ق/ ٢٢٥ب) إن الصِّفاتِ إذا ذُكِرتْ في مَقام التَّعداد، فتارة يتوسَّطُ بينها حرفُ العطف لتغايُرها في نفسها، وللإيذانِ بأن المُرادَ ذكرُ كُلِّ صفة بمفردها، وتارةً لا يتوسَّطُها العاطفُ لاتحاد موصوفها وتلازُمِها في نفسها، وللإيذان بأنها في تلازُمها كالصفة الواحدة، وتارةً يتوسَّطُ العاطفُ بين بعضها ويُحذفُ مع بعضٍ بحسْب هٰذين المقامين.

فإذا كان المقامُ مقامَ تَعداد الصِّفات، من غير نظر إلى جمع أو انفراد حسُنَ إسقاطُ حرف العطف، وإن أريدَ الجمعُ بين الصِّفات أو التَّنبيه على تغايُرها حسُنَ إدخالُ حرف العطف.

فمثال الأول: ﴿ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ﴾ وقوله: ﴿مُسْلِمَـٰتٍ مُّؤْمِنَـٰتٍ قَـٰنِتَـٰتٍ تَـٰٓئِبَـٰتٍ عَـٰبِدَٰتٍ﴾ [التحريم: ٥].

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، وتأمَّل كيف اجتمع النوعان في قوله تعالى: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ﴾ [غافر: ١ ـ ٣] فأتى بالواو في الوصفين الأولَين، وحذفها في الوصفين الأخيرين؛ لأن غفرانَ الذنب وقبولَ التَّوْب قد يُظَنُّ أنهما مجريانِ مجرى الوصف الواحد لتلازُمِهما، فمَنْ غفر الذنبَ قبلَ التوب، فكان في عطف أحدهما على الآخر ما يدلُّ على أنهما صفتانِ وفِعلانِ مُتغايرانِ ومفهومانِ مختلفانِ لكلٍّ منهما حُكْمُهُ:

أحدهما: يتعلَّق بالإساءة والإعراض وهو المغفرة.

والثاني: يتعلَّقُ بالإحسان والإقبال على الله تعالى والرُّجوع إليه، وهو التوبة، فتقبل هذه الحسنة وتغفرُ تلك السيئة.

وحَسَّنَ العطفَ هٰهنا هذا التَّغايُرُ الظاهرُ، وكلَّما كان التغايرُ أَبْيَنَ كان العطفُ أحسنَ؛ ولهذا جاء العطفُ في قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] وترك في قوله: ﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ﴾ [الحشر: ٢٣] وقوله: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤] وأما: ﴿شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ﴾ [غافر: ٣] فترك العطف بينهما لنكتة بديعة، وهي الدلالة على اجتماع هٰذين الأمرين في ذاته سبحانه، وأنه حال كونِه شديدَ العقاب، فهو ذو الطَّوْل، فطَوْله لا يُنافي شدَّةَ عقابه بل هما مجتمعانِ له، بخلاف الأول والآخر، فإن الأوَّليَّة لا تجامعُ الآخريَّة، ولهذا فسَّرها النبيُّ ﷺ بقوله: «**أنتَ الأوَّلُ فَلَيْسَ قبلَكَ شَيءٌ، وأنتَ الآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَك شَيْءٌ**»[1] فأوَّلِيَّتُهُ أزليَّتُهُ، وآخريَّتُهُ أبَدِيَّتُهُ.

فإن قلت: فما تصنعُ بقوله: (ق/٢٢٦أ) ﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ فإن ظهوره تعالى ثابتٌ مع بطونه، فيجتمع في حقه الظهور والبطون، والنبي ﷺ فسَّر الظاهرَ بأنه الذي ليس فوقَه شيء، والباطنَ بأنه الذي ليس دونَه شيء، وهذا العُلُوُّ والفوقيَّةُ مجامع لهذا القرب والدُّنُوِّ والإحاطة.

قلت: هذا سؤالٌ حَسَن، والذي حسَّنَ دخولَ «الواو» هٰهنا: أن هذه الصِّفات متقابلةٌ مُتَضَادَّةٌ، وقد عُطِف الثاني منهما على الأول للمقابلة التي بينهما، والصِّفَتَانِ الأخْرَيَانِ كالأُولَيَيْنِ في المُقابلة، ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة الآخر إلى الأوَّلِ، فكما حَسُن العطفُ

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٧١٣) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

بين الأولين حسن بين الأخريين.

فإذا عُرِفَ[1] هذا؛ فالآيةُ التي نحن فيها يَتَّضِحُ بما ذكرناه معنى العطف وتركُه فيها؛ لأن كلَّ صفةٍ لم تُعْطَفْ على ما قبلَها فيها كان فيه تنبيهٌ على أنها في اجتماعها كالوصف الواحد لموصوف واحد فلم يحتجْ إلى عطف، فلما ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما متلازمانِ مستمدَّانِ من مادَّةٍ واحدة، حسُنَ العطفُ ليَبيْنَ أنَّ كلَّ وصف منهما قائمٌ على حِدَتِهِ مطلوبٌ بتعيينه، لا يُكتفى فيه بحصول الوصفِ الآخر، بل لابدَّ أن يظهر أمرُه بالمعروف بصريحه، ونهيه عن المنكر بصريحه، (ظ/١٦٤أ) وأيضًا فحَسَّنَ العطفَ هـٰهنا ما تقدَّمَ من التَّضادِّ، فلما كان الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر ضِدَّيْنِ؛ أحدُهما طلبُ الإيجاد، والآخرُ طلبُ الإعدام كانا كالنَّوْعين المُتَغَايِرَيْنِ المُتَضادَّيْنِ، فحَسُن لذلك العطف.

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ﴾ [التحريم: ٥] إلى قوله ﴿ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ۝﴾، فقيل: هذه واو الثمانية لمجيئها بعد الوصف السابع. وليس كذلك، ودخولُ «الواو» هـٰهنا متعيِّنٌ؛ لأن الأوصافَ التي قبلَها المرادُ اجتماعُها في النساء، وأما وصفا البكارة والثيوبة فلا يمكنُ اجتماعُهما، فتعيَّنَ العطفُ؛ لأن المقصودَ أنه يُزَوِّجُهُ بالنَّوعينِ: الثَّيِّباتِ والأبكار.

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ ۖ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ۚ﴾ [الكهف: ٢٢] قيل: إدخالُ «الواو» هـٰهنا لأجل الثمانية، وهذا يحتملُ

(١) (ق): «عطف».

أمرينِ؛ أحدهما: هذا، والثاني: أن يكون دخول «الواو» هـٰهنا إيذانًا بتمام كلامهم عند قولهم: (سَبْعَة) ثم ابتدأ قوله: (ق/٢٢٦ب) ﴿وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾، وذلك يتضمَّنُ تقريرَ قولهم: (سَبْعَةٌ) كما إذا قال لك «زَيْدٌ فَقِيهٌ»، فقلت: «ونَحْوِيٌّ» وهذا اختيار السهيلي[١].

وقد تقدَّم الكلامُ عليه[٢]، وأن هذا إنما يَتِمُّ إذا كان قولُه: ﴿وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ ليس داخلاً في المحكيِّ بالقول، والظاهر خلافه، والله أعلم.

الموضع الرابع: قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧٣] فأتى بـ «الواو» لما كانتْ أبوابُ الجنَّة ثمانيةً، وقال في النار: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧١] لما كانتْ سبعةً، وهذا في غاية البُعد، ولا دلالةَ في اللَّفظ على الثمانية حتى تدخل «الواو» لأجلِها، بل هذا من باب حذف الجوابِ لنكتة بديعة، وهي: أن تَفتيحَ أبوابِ النار كان حالَ موافاة أهلها، ففتحتْ في وجوههم؛ لأنه أبلغُ في مفاجأة المكروه.

وأما الجنَّةُ فلما كانت دارَ الكرامة وهي مأدبةُ[٣] الله، وكان الكريمُ إذا دعا أضيافَهُ إلى داره شرع لهم أبوابَها ثم استدعاهم إليها مُفَتَّحَةَ الأبوابِ، أتى بـ «الواو» العاطفة هـٰهنا الدَّالَّة على أنهم جاءوها بعدما فُتحتْ أبوابُها[٤]، وحَذَفَ الجوابَ تفخيمًا لشأنه وتعظيمًا لقدْره، كعادتهم في حذف الأجوبة وقد أشْبَعْنا الكلامَ على هذا فيما تقدَّمَ والله أعلم.

---

(١) كما في «نتائج الفكر»: (ص/ ٢٦٤).
(٢) ٢/ ٦٦٦.
(٣) (ق و ظ): «مائدة».
(٤) انظر: «الفصول المفيدة في الواو المزيدة»: (ص/ ١٥٨ ـ ١٥٩).

فصل[1]

مذهب سيبويه أن (لولا) إذا اتصل بها الضمير المتصل نحو: «لَوْلَاهُ» و«لَوْلَاكَ» كان مجرورًا[2]، وخالفه الأخفش، وقال الأخفشُ والكوفيُّونَ: هذه الضمائرُ مما وقع المضمَرُ المتَّصِلُ موقعَ المنفصل، كما وقع المنفصلُ موقعَ المُتَّصِلِ في قولهم: «ما أَنَا كأَنْتَ ولا أَنْتَ كأَنَا» وقد وقع المتَّصِلُ موقعَ المنفصل في قوله:

وما نُبَالي إذا ما كُنْتِ جارَتَنَا ... أنْ لا يُجَاوِرَنَا إلَّاكِ دَيَّارُ[3]

وقال المُبَرِّد بقول الكوفيين:

فأما حجَّةُ سيبويه فهي الاستعمال، قال الشاعر[4]:

وكم مَوْطِنٍ لَوْلايَ طِحْتَ كَمَا هَوَى ... بأَجْرَامِهِ مِنْ قُلَّةِ النِّيْقِ مُنْهَوِي

وقال الآخر[5]:

* لوْلَاكِ في ذا العَامِ لَمْ أَحْجُجِ *

---

(١) انظر للمسألة: «الإنصاف في مسائل الخلاف»: (٢/ ٦٨٧ ـ ٦٩٥) لابن الأنباري.

(٢) «الكتاب»: (١/ ٣٨٨).

(٣) لا يُعرف قائله، وأنشده ابن جني في «الخصائص»: (١/ ٣٠٧)، وابن هشام في «المغني»: (١/ ٥٧٧) و«الأوضح»: (١/ ٨٣).

(٤) هو: يزيد بن الحكم الثقفي، من قصيدة له، والبيت من شواهد سيبويه في «الكتاب»: (١/ ٣٨٨)، وابن جني في «الخصائص»: (٢/ ٢٥٩)، وابن الأنباري في «الإنصاف»: (٢/ ٦٩١).

(٥) هو: عمر بن أبي ربيعة، «ديوانه ـ الملحقات»: (ص/ ٤٨٧). والبيت في «المفصَّل»: (ص/ ١٧٥)، و«الإنصاف»: (ص/ ٦٩٣) وصدره:

* أوْمَت بِعَيْنَيها من الهَوْدَجِ *

وقال آخر[1]:

* ولَوْلاَكَ لَمْ يَعْرِضْ لأَحْسَابِنَا حَسَنْ *

واحتجَّ سيبويه على أن الضميرَ هنا مجرور بأَنَّ هذه الضمائر التي هي (الهاء والكاف والياء) إما أن تكونَ ضمائرَ نصبٍ أو ضمائرَ جرٍّ، ومُحالٌ أن تكونَ ضمائرَ رفع، ولا يجوزُ أن تكونَ ضمائر نصب؛ لأن الحروف إذا اتَّصَلَ بها ياء المتكلم وكانت في موضع نصبٍ اتَّصَلَ بها نون الوقاية، نحو: «إني وإنني وكأني وكأنني» فإن أدَّى ذلك إلى (ق/٢٢٧أ) اجتماع مِثْلين جاز حذفُ نون الوقاية، فيقال: «إني وكأنِّي ولكنِّي»، فلو كانت «الياءُ» ضميرَ نصبٍ لقالوا: «لولاني» كما قالوا: «ليتني» ولم يأتِ ذلك، فتعيَّنَ أن تكونَ ضميرَ جرٍّ، فإذا ثبتَ هذا في (الياء) فكذلك في (الكاف والهاء).

وأما الكوفيون فاحتجُّوا بأن الظاهرَ لا يقعُ بعد هذه الحروف إلاّ مرفوعًا، فكذلك المضمَرُ، وقد وُجِد ذلك في المنفصل، فيكون المُتَّصِلُ كذلك، ولكن هذه الضمائرَ المتَّصِلة وقعتْ موقعَ الضمائر المنفصلة، كما يقعُ المنفصلُ (ظ/١٦٤ب) موقعَ المتَّصل، فهما يتعاقبانِ ويتعاوَضانِ، فقالوا: «ما أنا كَأَنْتَ»، فأوقعوا ضميرَ الرفع موقعَ ضمير الجر، فلذلك قالوا: «لَوْلاك» فأوقعوا ضميرَ الجرِّ موقعَ ضميرِ الرَّفع، فالتغيير وقع في الصِّفة، لا في الإعراب، قالوا: وقد ثبت أن (لولا) لا تعملُ في الظَّاهر، فكيف تعملُ في المضمَر؟.

---

(١) هو ـ فيما قيل ـ: عَمْرو بن العاص ـ رضي الله عنه ـ والبيت في «الإنصاف»: (٢/ ٦٩٣)، و«شرح ابن عقيل»: (٣/ ٧) وصدره:

* أَتُطمع فينا من أراق دِمَاءَنا *

وأجاب البصريون عن هذا: بأنَّ الأصلَ أن الضمائرَ لا يقعُ بعضُها موقعَ بعض إلا للضَّرورة في الشِّعر، وبأنه يستلزمُ مخالفةَ الأصل من وجهينِ:

أحدهما: إيقاعُ المتَّصل موقعَ[1] المنفصلِ.

والثاني: إيقاعُ المجرور موقعَ المرفوع، وهذا تغييرٌ مرتين، فالتغييرُ في (لولا)[2] بكونها حرفَ جرٍّ في هذا الموضع أسهلُ، قالوا: وأما عملُها في المضْمَر خاصَّةً فليس بمستنْكَرٍ عملُ العامل في بعض الأسماء دونَ بعض، فهذه «لَدُنْ» لا تعمل إلا في «غُدْوَةٍ» وحدها، فإذا كان العاملُ يعملُ في بعض الظاهرات دونَ بعض، وهي جنسٌ واحد، فَلأَنْ يعملَ في المضمَر دونَ الظاهر وهما جنسانِ أولى، وقد ردَّ بعضُ النحاة هذا الاستعمالَ جملةً وقال: هو لحنٌ، واختلف على المُبَرِّد، فقيل: إن هذا مذهبُهُ، وقيل: إن مذهبَهُ قولُ الكوفيين. والله أعلم.

فصل[3]

اختلف في المستثنى، من أيِّ شيءٍ هو مخرَجٌ؟.

فذهب الكسائيُّ إلى أنه مخرَجٌ من المستثنى منه، وهو المحكومُ عليه فقط. فإذا قلت: «جَاءَ القَوْمُ إلاَّ زَيْدًا» فزيد مخرَجٌ من القوم، فكأنك أخبرتَ عن القومِ الذين ليس فيهم[4] بالمجيء، وأما هو فلم تخبرْ عنه بشيء، بل سَلَبْتَ الإخبارَ عنه، لا أنك أخبرتَ عنه بسلب

---

(١) (ع): «موضع».
(٢) «في لو لا» ليست في (ع).
(٣) من (ع) وحدها.
(٤) (ظ) زيادة: «زيد».

المجيء، والفرقُ بين الأمرين واضحٌ، وعلى قوله فالإسنادُ[1] وقعَ بعدَ الإخراج.

وذهب الفَرَّاء إلى أنه مخرَجٌ من الحُكم نفسِهِ.

وذهب الأكثرون إلى أنه مخرَج منهما معًا، فله اعتبارانِ؛ أحدُهما: كونُه مستثنىً، وبهذا الاعتبار هو مخرَجٌ من الاسم المستثنى منه، والثاني: كونه محكومًا عليه بضِدِّ حكم المستثنى منه، وبهذا الاعتبار هو مخرَج من[2] حكمه.

والتحقيقُ في ذلك أنه مخرَجٌ من الاسم المقيَّد بالحكم، فهو مخرَجٌ من اسم مقيَّد لا مطلَق.

ونذكرُ ما احْتُجَّ به لهذه المذاهب، وما تُعَقِّبَ به على الاحتجاج:

فاحْتَجَّ الكسائي بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا (ق/٢٢٧ب) لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ﴾ [البقرة: ٣٤] ووجهُ الاستدلال: أن الاستثناءَ لو كان مخرَجًا من الحكم لكان قوله: «أَبَى» تَكْرارًا؛ لأنه قد علم بالاستثناء، وأجيبَ عن هذا بأنه تأكيدٌ، واعْتُرِض على هذا الجواب بأن المعانيَ المستفادةَ من الحروف لا تُؤَكَّدُ، فلا يقال: «مَا قَامَ زَيْدٌ نفيًا» و«هلْ قَامَ عَمْروٌ استفهامًا» و«لكن قَامَ زَيْدٌ استدراكًا» ونحوه؛ لأن الحرف وُضِعَ على الاختصار، ولهذا عُدِلَ عن الفعل إليه، فتأكيدُه بالفعل ينافي المقصودَ بوضعه.

والتحقيقُ في الجواب: أنَّ «أَبَى» أفاد معنىً زائدًا وهو: أن عدم

---

(١) (ق): «فالاستثناء».

(٢) من قوله: «الاسم المستثنى...» إلى هنا ساقط من (ق).

سجودِه استندَ إلى إبائه، وهو أمرٌ وُجُودي اتَّصف به، نشأ عنه الذنبُ، فلم يكنْ تركُ سجودِه لعَجْزٍ ولا لسَهْوٍ ولا لغفلةٍ، بل كان إباءً واستكبارًا.

ومعلومٌ أن هذا لا يُفْهَمُ من مجرَّد الاستثناء، وإنما المفهومُ منه عدمُ سجوده، وأما الحاملُ على عدم السجود فلا يدلُّ الاستثناءُ عليه فصرَّح بذكره.

ونظيرُ هذا الاحتجاج والاعتراض والتقدير سواء قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّـٰجِدِينَ ﴿١١﴾ ﴾ [الأعراف: ١١] فإنَّ نفيَ كونِه من السَّاجدين أخصُّ من نَفْيِ السُّجود عنه؛ لأن نفيَ الكون يقتضي نفيَ الأهليَّةِ والاستعداد، فهو أبلغُ في الذَّمِّ من أن يقال: «لم يَسْجُدْ».

ثم الذي يدلُّ على بُطلان هذا المذهب وجوهٌ:

منها: أنه لو كان ما بعدَ «إلاّ» مسكوتًا عن حكمِه لم يكنْ قولُنا: لا إلـٰهَ إلاَّ اللهُ توحيدًا، واللازم باطلٌ، فالملزومُ مثلُه، والمقدِّمتانِ ظاهرتانِ.

ومنها: أن الاستثناءَ المنقطعَ لا يُتَصَّورُ الإخراجُ فيه من الاسم لعدم دخولِه فيه، فكذلك المتَّصلُ.

ومنها: أنه لو كان الإخراجُ من الاسم وحدَه لما صحَّ الاستثناءُ من مضمون الجملة كقولك: «زَيْدٌ أَخُوكَ إلاَّ أَنَّهُ نَاءٍ عَنْكَ»، و«عَمْرٌو صَدِيقُكَ إلاَّ أَنَّهُ يُوَادُّ (ظ/ ١٦٥أ) عَدُوَّكَ» ونحو هذا.

ومنها: أنه لا يوجدُ في كلام العرب: «قامَ القَوْمُ إلاّ زَيْدًا فإنَّهُ قَامَ» ولو كان الإخراجُ من الاسم وحدَه والمستثنى مسكوتٌ عنه لجاز

إثباتُ القيام له، كما جاز نفيُهُ عنه، فإن السكوتَ عن حكمه لا يفيدُ نفيَ القيام عنه ولا إثباته، فلا يكونُ واحدٌ منهما مناقضًا للاستثناء.

واحتجَّ الفَرَّاءُ بأن المنقطعَ مخرَجٌ من الحُكم لا من الاسمِ، وكذلك البابُ كلُّه، وأجيبَ عن ذلك بأن المستثنى داخلٌ مع الاسمِ المحكوم عليه تقديرًا، إذ يقدَّرُ الأوَّلُ شاملاً بوجه ليصِحَّ الاستثناءُ، ولمن نصر قول الكسائي (ق/٢٢٨أ) أيضًا أن يُجِيبَ له بهذا الجواب.

وإذا تبين بطلانُ المذهبين صحَّ مذهبُ الجمهور: أن الإخراج من الاسم والحكم معًا، فالاسم المستثنى مخرَجٌ من المستثنى منه، وحكمُه مخرَجٌ من حكمه، ومن الممتنعِ إخراجُ الاسم المستثنى من المستثنى منه مع دخوله تحتَهُ في الحكمِ، فإنه لا يعقلُ الإخراجُ حينئذٍ أَلْبتةَ، فإنه لو شاركه في حكمه لدخلَ معه في الحكم والاسم جميعًا، فكان استثناؤُه غيرَ معقول، ولا يقالُ: إن معنى الاستثناء أن المتكلِّمَ تاركٌ للإخبار عنه بنفيٍ أو إثباتٍ، مع احتمال كلٍّ واحدٍ منهما، لأنَّا نقولُ: هذا باطلٌ من وجوه عديدة:

منها: أنَّكَ إذا قلتَ: «ما قَامَ إلا زَيْدٌ» «مَا ضَرَبْتُ إلاّ عَمْرًا» و«مَا مَرَرْتُ إلاَّ بِزَيْدٍ»، ونحوه من الاستثناءات المفرَغات لم يَشُكَّ أحدٌ في أنك أثبتَّ هذه الأحكامَ لما بعد «إلاّ» كما أنك سلبتها عن غيره، بل إثباتُها للمستثنى أقوى من سلبها عن غيره[1].

ويلزمُ من قال: إن حكم المستثنى مسكوتٌ عنه، أن لا يفهمَ من هذا إثباتَ القيام والضَّرْب والمرور لزيدٍ، وهو باطلٌ قطعًا.

ومنها: أنه لو كان مسكوتًا عنه لم يدخلِ الرجلُ في الإسلام

---

(١) من قوله: «بل إثباتها . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

بقوله: «لا إلـهَ إلاّ اللهُ»، لأنه على هذا التقدير الباطل لم يُثْبِتِ الإلـٰهيَّةَ لله، وهذه أعظمُ كلمةٍ تضمَّنت بالوضع نفيَ الإلـٰهيَّة عما سوى الله، وإثباتها له بوصف الاختصاصِ، فدلالتُها على إثبات إلاهيَّته أعظمُ من دلالة قولنا: «اللهُ إلـٰهٌ»، ولا يستريبُ أحدٌ في هذا ألْبتَّةَ.

ومنها: أنه لو ادُّعِيَ عليه بِمائَةِ دِرْهَمٍ، فقال: «له عِنْدي مِائَةٌ إلاَّ ثَلاَثَة دَرَاهِمَ»، فإنه نافٍ لثبوت المستثنى في ذِمَّته، ولو كان ساكتًا عنه لكان قد أقرَّ بالبعض ونكل عن الجواب عن البعض، وهذا لم يقلْهُ عاقلٌ، ولو كان حكمُ المستثنى السُّكوتَ لكان هذا ناكلاً(١).

ومنها: أن المفهومَ من هذا عندَ أهل التَّخَاطُب نَفيُ الحكم عن المستثنى وإثباته للمستثنى منه، ولا فرقَ عندَهم بين فهم هذا النَّفي وذلك الإثبات ألْبتَّةَ، وذلك جارٍ عندَهم مجرى فهم الأمر والنهي والنَّفي والاستفهام وسائر معاني الكلام، فلا يفهمُ سامعٌ من قول الله عز وجل: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] أنه أخبر عن لبْثِهِ تسع مائة عام وخمسين عامًا، وسَكَتَ عن خمسين فلم يُخْبِرْ عنها بشيء، ولا يفهمُ أحدٌ قطُّ إلا أن الخمسينَ لم يَلْبَثْها فيهم.

وكذلك قوله: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [ص: ٨٢-٨٣] (ق/٢٢٨ب) لا يفهم منها إلا أن المُخْلَصينَ لا يَتَمَكَّنُ من إغوائهم، وكذلك سائر الاستثناءات.

ومنها: أن القائل إذا قال: «قَامَ القَوْمُ إلاّ زَيْدًا» لم يكن كلامه صدقًا إلا بقيامِهم وعدم قيام زيد، ولهذا من أراد تكذيبه قال له: «كَذَبْتَ بلْ قامَ زَيْدٌ»، ولو كان زيدٌ مسكوتًا عنه لم يكن هذا تكذيبًا

(١) (ق و ظ): «باطلاً».

له، والعقلاءُ قاطبةً يعدونه تكذيبًا، ويعدُّون خَبَرَهُ كاذبًا، حيث يعدُّون الإخبار بخلاف ما الشيء عليه كَذِبًا[1].

إذا عُرِفَ هذا؛ فَبِهِ يَنْحَلُّ الإشكال الذي أورده بعضُ المتأخرين على الاستثناء، وقال: الاستثناءُ مشْكِلُ التَّعَقُّلِ، قال: لأنك إذا قلت: «جاءَ القَوْمُ إلاَّ زَيْدًا» فإما أن يكون زيدٌ داخلاً في القوم أو لا، فإن كان غيرَ داخل لم يستقمِ الاستثناءُ لأنه إخراجٌ، وإخراجُ ما لم يدخلْ غيرُ معقول، وإن كان داخلاً فيهم لم يستقمْ إخراجُه للتناقض؛ لأنك تحكمُ عليه بحكمين متناقضين.

ولهذه الشبهة قال القاضي[2] وموافقوه: «إن عشرة إلا ثلاثة» مرادفٌ لسبعة، فهما اسمانُ رُكِّبا مع الحرف وجُعِلا بإزاء هذا (ظ/١٦٥ب) العدد، فإن أراد القاضي أن المفهومَ منهما واحدٌ فصحيحٌ، وإن أراد التركيبَ النَّحْوِيَّ فباطلٌ.

والجوابُ عن هذا الإشكال: أنه لا يُحْكَمُ بالنِّسب إلا بعد كمال ذكر المفردات، فالإسناد إنما وقع بعد الإخراج، فالقائلُ إذا قال: «قَامَ القَوْمُ إلاَّ زَيْدًا» فههنا خمسة أمور:

أحدها: القيامُ بمفرده.

الثاني: القَوْمُ بمفرده.

الثالث: زَيْدٌ بمفرده.

الرابع: النسبة بين المفرَدَين.

---

(١) هذه الجملة ساقطة من (ق) ومكانها: «وإن كان قبل الحكم عليه»!.

(٢) لعله: أبو يعلى ابن الفرّاء الحنبلي.

الخامس: الأدلة الدَّالَّة على سلب النسبة عن زيد. فـ «زيدٌ» دخل في القوم على تقدير عدم الإسناد، وخرج منهم على تقدير الإسناد، ثم أُسْنِدَ بعد إخراجِه، فدخولُه وخروجُه باعتبارين غير متنافيين، فإنه دخلَ باعتبار الإفراد وخرج باعتبار النسبة، فهو من القوم غيرِ المحكوم عليهم، وليس من القوم المقيَّدين بالحُكم عليهم، هذا إيضاحُ هذا الإشكال وحَلُّه، واللهُ الموفِّقُ.

فصل

المستثنى إذا جُعِل تابعًا لما قبلَه، فمذهب البصريين أنه بَدَلٌ، وقد نصَّ عليه سيبويه[1]، ومذهب الكوفيين أنه عطفٌ، فأما القول بالبَدَلِ فعليه إشكالان[2]:

أحدهما: أنه لو كان بَدَلاً لكان بَدَلَ بعضٍ، إذ يمتنعُ أن يكونَ بَدَلَ كُلٍّ من كُلٍّ، وبدل البعض لابُدَّ فيه من (ق/٢٢٩أ) ضمير يعودُ على المبدَل منه، نحو: «قَبَضْتُ المَالَ نِصْفَهُ».

الثاني: أن حكمَ البَدَل حكمُ المبدَل منه؛ لأنه تابعٌ يشاركُ متبوعَه في حكمه، وحكم المستثنى هٰهنا مخالفٌ لحكم المستثنى منه، فكيف يكون بَدَلاً.

وأُجيبَ عن الأوَّل بأن «إلاَّ» وما بعدَها من تمام الكلام الأوَّل، و«إلاَّ» قرينةٌ مُفْهِمة أن الثانيَ قد كان تناولَه[3] الأوَّلُ، فمعلوم أنه بعضُ الأول، فلا يحتاجُ فيه إلى رابط بخلاف: «قَبَضْتُ المَالَ نِصْفَهُ».

---

(١) في «الكتاب»: (٢/ ٣١١).

(٢) (ع): «إشكالات».

(٣) (ع): «يتناوله»، و(ق): «تداوله».

وأُجيب عنه أيضًا: بأن البَدَل في الاستثناء قسم على حِدَتِهِ، ليس من تلك الأبدال التي تثبت[1] في غير الاستثناء.

وأُجيبَ عنه أيضًا: بأن البَدَل في الاستثناء إنما المُراعَى فيه وقوعُه مكانَ المبدَل منه، فإذا قلت: «ما قَامَ أَحَدٌ إلاَّ زَيْدٌ» فـ«إلاّ زَيْدٌ» هو البَدَل، وهو الذي يقعُ موقعَ «أحدٍ»، فليس «زيدٌ» وحدَه بَدَلاً من «أحد»، فـ«إلا زيْد» هو الأحد الذي نَفَيْت عنه القيامَ، فقولُك: «إلاَّ زَيْدٌ» هو بيان الأحد[2] الذي عَنَيْتَ، وعلى هذا فالبَدَلُ في الاستثناء أشبهُ ببَدَل الشيء من الشيء، من بَدَلِ البعضِ من الكُلِّ.

وأما الإشكالُ الثاني فقال السِّيرافيُّ مجيبًا عنه: هو بَدَلٌ منه في عمل العامل فيه، وتخالفهما بالنفي والإيجاب لا يمنع البَدَلِيَّة؛ لأن مذهب البَدَل فيه أن يجعلَ الأوَّل كأنه لم يُذْكَر، والثاني في موضعه.

وقد تتخالفُ الصِّفةُ والموصوفُ نفيًا وإثباتًا، نحو: «مررتُ بِرَجُلٍ لا كَرِيمٍ ولا لَبيبٍ».

ومعنى هذا الجواب: أنه إنما يشترطُ في البَدَل أن يحلَّ محلَّ الأوَّلِ في العامل خاصَّة، وأما أن يكون حكمُهما واحدًا فلا.

وأما القولُ الكوفيُّ: إنه عطف، فإنهم جعلوا «إلاَّ» من حروف العطف في هذا الباب خاصَّة، والحاملُ لهم على ذلك وجود المخالفة المذكورة.

قال ثعلب: كيف يكون بَدَلاً وهو موجبٌ ومتبوعه منفيٌّ، والعطفُ

---

(١) غير بيّنة في (ظ)، وفي (ع): «تبيّنت» والمثبت من (ق).

(٢) كذا في (ق و ظ)، وفي (ع): «مقويتان للأخذ . . .»!.

توجدُ فيه المخالفةُ في المعنى كالمعطوف بـ «بَلْ» و«لكِنْ»، وهذا ممكنٌ خالٍ من التَّكَلُّفِ، ولا يقال: إنه يستلزمُ الاشتراكَ في الحروف، وهو مذهبٌ ضعيفٌ؛ لأنا نقول: ليس هذا من الاشتراك في الحروف، فإن «إلاَّ» للإخراج على بابها، وإنما سمُّوا هذا النوعَ من الإخراج عطفًا على نحو تسميتهم الإخراجَ بـ «بَلْ» و«لكن» عطفًا، والاشتراك المردود قول من يقول: إن «إلاَّ» تكون بمعنى الواو، لكن قد رُدَّ قولُهم بالعطف بأن «إلاَّ» لو كانت عاطفةً لم تباشر العاملَ في نحو: «مَا قَامَ إلاَّ زَيْدٌ»؛ لأنَّ حروف العطف لا تلي العواملَ، ويجابُ عن هذا بأن «إلا» التي باشرتِ العاملَ ليست هي العاطفة، فليس هـٰهنا عطفٌ ولا بدلٌ (ق/ ٢٢٩ب) ألبَتَّةَ، وإنما الكلامُ فيما إذا كان ما بعد «إلا» تابعًا لما قبلها.

قال ابن مالك[١]: ولمقوِّي العطف أن يقول: تخالفُ الصِّفة والموصوف كَلاَ تَخَالُف؛ لأنَّ نفيَ الصِّفتين إثباتٌ لضِدَّيهما، فإذا قلت: «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ لا كَرِيمٍ ولا شُجاعٍ» فكأنك قلت: «بَخيل جَبَان» وليس كذلك تخالف المستثنى والمستثنَى منه، فإنَّ جَعْلَ «زَيْدٍ» بدلاً من «أحد» إذا قيل: «ما فيها أحدٌ إلا زيدٌ» يلزمُ (ظ/١٦٦أ) منه عدم النَّظير؛ إذ لا بَدَلَ في غير محلِّ النِّزاع إلا وتَعَلُّقُ العاملِ به مُسَاوٍ لتَعَلُّقِهِ بالمُبْدَل منه، والأمرُ في «ما قَامَ أَحَدٌ إلاَّ زَيْدٌ» بخلاف ذلك، فيضعفُ كونه بَدَلاً؛ إذ ليس في الأبدال ما يشبهه، وإن جُعِلَ معطوفًا لم يلزمْ من ذلك مخالفة المعطوفات، بل يكونُ نظيرَ المعطوف بـ «لا» و«بَلْ» و«لكِنْ» فكان جعلُه معطوفًا أولى من جعله بَدَلاً.

قلت: ويقوِّي العطفَ أيضًا أنك تقول: «لا أَحَدَ في الدَّارِ إلاَّ

(١) انظر «شرح التسهيل»: (٢/ ٢٨٢) لابن مالك.

عَبْدُالله»، فـ «عبدُالله» لا يصحُّ أن يكون بَدَلاً من «أحدٍ»، فإنه لا يَحِلُّ مَحَلَّهُ.

فإن قيل: هذا جائزٌ على توهُّم «ما فيها أحدٌ إلا عَبْدُاللهِ» إذ المعنى واحدٌ، فأمكنَ أن يَحِلَّ أحدُهما محلَّ الآخرِ، قيل: هذا كاسمه وَهْم، والحقائقُ لا تُبنى على الأوهام.

وأجاب ابنُ عُصفور عن هذا بأن قال: لا يلزمُ أن يَحِلَّ «عبدُالله» محِلَّ «أحدٍ» الواقع بعد «لا» لأنَّ المُبْدَلَ إنما يلزمُ أن يكونَ على نِيَّةِ تَكْرار العاملِ، وقد حصل ذلك كلُّه[1] في هذه المسألة وأمثالها، ألا ترى أن «عبدَالله» بَدَلٌ من موضع «لا أحَدَ»، فيلزمُ أن يكونَ العاملُ فيه الابتداءَ، كما أن العاملَ في موضعِ «لا أحَدَ» الابتداء، بلاشكٍّ أنَّك إذا أبدلْتَهُ منه كان مبتدأً في التقدير وخبرُه محذوف، وكذلك حرفُ النَّفي لدلالة ما قَبْلَه عليه، والتقدير: «لا أحَدَ فِيها لا فِيها إلاّ عَبْدُاللهِ» ثم حذف واختص.

وهذا الجوابُ غيرُ قَوِيٍّ؛ إذ لو كان الأمرُ كما زعم لصحَّ البدل مع الإيجاب، نحو: «قَامَ القَوْمُ إلاّ زَيْدٌ» لصحَّة تقدير العامل في الثاني، وهم قد منعوا ذلك وعَلَّلوه بعدم صِحَّة حلول الثاني مَحَلَّ الأوَّل، فدلَّ على أنه مشترطٌ.

فصل[2]

قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]

---

(١) من (ق).

(٢) ليس في (ع).

قال الزمخشري[1]: هو استثناءٌ منقطعٌ جاء على لغة تميم، لأن الله تعالى وإن صحَّ الإخبار عنه بأنه في السَّماوات والأرض، فإنما ذلك على المجاز؛ لأنه مقدَّس عن الكون في مكان (ق/ ٢٣٠أ) بخلاف غيره، فإنَّ الإخبار عنه بأنه في السماء أو في الأرض ليس مجازًا، وإنما هو حقيقةٌ، ولا يَصِحُّ حملُ اللَّفظِ في حالٍ واحدٍ على الحقيقة والمجاز.

قلت: وقولُه «على لغة تميم» يريدُ أن من لغتهم: أن الاستثناءَ المنقطعَ يجوزُ إتباعُهُ كالمُتَّصِل إن صحَّ الاستغناءُ به عن المستثنى منه، وقد صحَّ هـٰهنا، إذ يَصِحُّ أن يقالَ: لا يعلمُ الغيبَ إلا اللهُ.

قال ابن مالك[2]: والصحيحُ عندي أن الاستثناءَ في الآية متَّصِلٌ، وفي متعلقه بفعل غير (استقر) من الأفعال المنسوبة حقيقة إلى الله تعالى وإلى المخلوقين كـ: «ذَكَرَ ويذْكُرُ» ونحوه، فكأنه قيل: «لا يعلمُ مَنْ يُذْكَرُ في السَّمٰواتِ والأرضِ الغيبَ إلا اللهُ».

قال: ويجوزُ تعليقُ «في» بـ «اسْتَقَرَّ» مستندًا[3] إلى مضاف حُذِف، وأقيمَ المضافُ إليه مُقامَهُ، والأصل: «لا يعلمُ من استَقَرَّ ذكره في السَّمٰوات والأرضِ الغيبَ إلا الله» ثم حذف الفعل والمضاف واستتر المضمر[4] لكونه مرفوعًا. هذا على تسليم امتناع إرادة الحقيقة والمجاز في حال واحد، وليس عندي ممتنعًا لقولهم: «القَلَمُ أَحَدُ اللِّسَانَيْن» و«الخَالُ أَحَدُ الأَبَوَيْنِ» وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] وقول النبي ﷺ: «**الأيْدِي ثَلاَثَةٌ: يَدُ اللهِ، ويَدُ**

---

(١) انظر «الكشاف»: (٣/ ١٤٩).

(٢) انظر الصفحة السابقة.

(٣) (ق و ظ): «مسندًا».

(٤) (ق): «الضمير».

المُعْطِي، ويَدُ السَّائِلِ»[1] » تم كلامُه.

فهذا كلام هٰذين الفاضلين في هذه الآية، وأنت ترى ما فيه من التَّكَلُّف الظاهر الذي لا حاجة بالآية إليه، بل الأمرُ فيها أوضحُ من ذلك[2].

والصوابُ: أن الاستثناءَ مُتَّصِلٌ، وليس في الآية استعمالُ اللَّفظ في حقيقته ومجازه؛ لأن «من في السَّمٰوات والأرض» هٰهنا أبلغُ صيغ العموم، وليس المُراد بها مُعَيَّنًا، فهي في قوَّة «أحد» المنفي بقولك: «لا يَعْلَمُ أَحَدٌ الغَيْبَ إلاّ اللهُ»، وأتى في هذا بذكر السمٰوات والأرض تحقيقًا لإرادة العموم والإحاطة فالكلام مُؤدٍّ معنى: «لا يَعْلَمُ أحَدٌ الغَيْبَ إلاّ اللهُ»[3].

وإنما نشأ الوهمُ مِن ظَنِّهم أن الظرفَ هٰهنا للتَّخصِيص والتَّقيِيد، وليس كذلك، بل هو لتحقيق الاستغراق والإحاطة، فهو نظيرُ الصِّفة في قوله تعالى: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] فإنها ليست للتَّخصيص والتَّقييد، بل لتحقيق الطَّيران المدلول عليه بـ«طائر»، فهكذا قوله: ﴿مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ لتحقيق الاستغراق المقصود بالنفي.

---

(١) أخرجه أحمد: (٧/ ٢٩٥ رقم ٤٢٦١)، وابن خزيمة رقم (٢٤٣٥) والحاكم: (١/ ٤٠٨) من حديث عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ، وأخرجه أحمد: (٢٥/ ٢٢٥ رقم ١٥٨٩٠)، وأبو داود رقم (١٦٤٩) والحاكم: (١/ ٤٠٨) ـ كلاهما من طريق أحمد ـ من حديث مالك بن نضلة ـ رضي الله عنه ـ بنحوه.
والحديث صححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم.

(٢) وذكر كلامهما ابن هشام في «المغني»: (٢/ ٤٤٩ ـ ٤٥٠) ثم قال: «وفي الآية وجه آخر، وهو أن يُقدَّر «من» مفعولاً به، و«الغيب» بدل اشتمال، و«الله» فاعل، والاستثناء مفرَّغ» اهـ.

(٣) من قوله: «وأتى في هذا . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

ومن تأمَّلَ الآية عَلِم أنه لم يقصدْ بها إلاّ ذلك، وقد قيل: إنه لا يمتنعُ أن يطلقَ عليه تعالى أنه في السمٰوات كما أطلقَه على نفسه، وأطلقَه عليه رسولُهُ، (ظ/١٦٦ب) قالوا: ولا يلزم أن يكونَ هذا الإطلاقُ مجازًا بل له منه الحقيقة التي تليقُ بجلاله ولا يشابهُهُ فيها (ق/٢٣٠ب) شيءٌ من مخلوقاته، وهذا كما يطلقُ عليه أنه سميعٌ بصيرٌ عليمٌ قديرٌ حيٌّ مريدٌ حقيقةً، ويطلقُ ذلك على خلقِهِ حقيقةً، والحقيقَةُ المختصَّةُ به لا تُماثِلُ الحقيقةَ التي لخَلْقِهِ، فتنَاوُلُ الإطلاقِ بطريق الحقيقة لهما لا يستلزمُ تماثُلاً حتى يُفَرَّ من نفيه إلى المجاز.

وأما قوله: «إن الظرفَ متعلِّقٌ بفعل غير «استقر»، من الأفعال المنسوبة إلى الله وإلى المخلوقين حقيقة كـ «ذَكَرَ ويَذْكُرُ» إلى آخره».

فيقال: حذف عامل الظَّرف لا يجوزُ إلا إذا كان كونًا عامًا أو استقرارًا عامًا، فإذا كان استقرارًا أو كَوْنًا خاصًا مُقَيَّدًا لم يَجُزْ حذفُهُ، وعلى هذا جاء مصرَّحًا به في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ﴾ [النمل: ٤٠] لأن المُرَادَ به الاستقرارُ الذي هو الثباتُ واللُّزومُ، لا مطلق الحصول عنده، فكيف يسوغُ ادّعاء [حذفِ][١] عامل الظرفِ في موضعٍ ليس بمعهودٍ حذفُه فيه؟! وأبعدُ من هذا التقدير: ما ذكره في التقدير الثاني أن عاملَ الظرف استقرار مضاف إلى ذكر محذوف استغني به عن المُضاف إليه، والتقديرُ: «استقرَّ ذكرُه»، فإن هذا لا نظيرَ له، وهو حذفٌ لا دليلَ عليه، والمضافُ يجوزُ أن يُستغنى به عن المُضاف إليه[٢] بشرطينِ: أن يكون مذكورًا، وأن يكونَ معلومَ الوضع مدلولاً عليه لئلا يلزمَ اللَّبْسُ.

---

(١) من (ظ).

(٢) من قوله: «والتقدير: استقر...» إلى هنا ساقط من (ق)، وهو انتقال نظر.

وأما ادعاءُ إضافة شيءٍ محذوف إلى شيء محذوف، ثم يضافُ المُضاف إليه إلى شيءٍ آخر محذوف، من غير دلالة في اللَّفظ عليه، فهذا مما يُصَانُ عنه الكلام الفصيحُ فضلاً عن كلام ربِّ العالمينَ!.

وأما قولُه: «على أنه لا يمتنعُ إرادةُ الحقيقة والمجاز معًا» واستدلالُه على ذلك بقولهم: «القَلَمُ أَحَدُ اللِّسَانَيْنِ»؛ فلا حُجَّةَ فيه؛ لأن اللَّسانينِ اسمٌ مثَّنى، فهو قائمٌ مقامَ النُّطق باسمين أُريدَ بأحدهما الحقيقةُ وبالآخر المجازُ، وكذلك: «الخَالُ أَحَدُ الأَبَوَيْنِ» وكذلك «**الأَيْدِي ثَلاثَةٌ**».

وأما قولُه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] فالاستدلال به أبعدُ من هذا كلِّه، فإنَّ الصلاةَ على النبي ﷺ من الله وملائكته حقيقةٌ بلا رَيْب، والحقيقةُ المضافة إلى الله من ذلك لا تُماثِلُ الحقيقةَ المُضافةَ إلى الملائكة، كما إذا قيل: «اللهُ ورسولُهُ والمؤمنونَ يعلمونَ أن القرآنَ كلامُ الله»، لم يَجُزْ أن يُقَالَ: إن هذا استعمالُ اللَّفظ في حقيقته ومجازه، وإن كان العِلْمُ المضافُ إلى الله غيرَ مُمَاثِلٍ للعِلْم المُضافِ إلى الرسول والمؤمنين، فتأمَّلْ هذه النُّكَت البديعة. ولله الحمد والمنّة.

فصل

المعروفُ عند النُّحاة أن الاستثناءَ المنقطعَ هو: أن لا يكونَ المستثنى داخلاً في المُستثنى منه، وربما عبَّروا عنه بأن لا يكونَ (ق/ ٢٣١أ) المستثنى من جنس المُستثنى منه، وهذا يحتملُ شيئينِ:

أحدهما: أن لا يكون المستثنى فردًا من أفراد المستثنى منه.

والثاني: أن لا يكونَ داخلاً في ماهِيَّتِهِ ومُسَمَّاه، فنحو: «جَاءَ

القَوْمُ إلاّ فَرَسًا» منقطعٌ اتفاقًا، و«جَاءُوا إلاَّ زَيْدًا» متَّصل، و«رَأَيْتُ زَيْدًا إلاَّ وَجْهَهُ» منقطعٌ على الاعتبار الأوَّل؛ لأن الوجهَ ليس فردًا من أفراد المستثنى منه، ولكن لا أعلمُ أحدًا من النُّحاة يقولُ ذلك، ويلزمُ من ذلك أن يكون استثناءُ كلٍّ جزءٍ من كُلٍّ منقطعًا. ونحو قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ منقطع على التفسير الأول لعدم دخولِ الموتة الأولى في المستثنى منه، ومتَّصل على التفسير الثاني؛ لأنها من جنس الموت في الجملة.

وفي الاستثناء المنقطع عبارةٌ أخرى، وهي: أن يكونَ منقطعًا مما قبلَه، إما في العمل، وإما في تناوُله له، فالمنقطع تناولاً: «جَاءَ القَوْمُ إلا حِمَارًا» والمنقطع عملاً نحو قوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ۝٢٣ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ۝٢٤﴾ [الغاشية: ٢٢ ـ ٢٤] فهذا استثناء منقطعٌ بجملة، كذا قاله ابن خروف(١) وغيره، وجعلوا «مَنْ» مبتدأ و«يُعَذِّبُهُ» خبره، ودخلت الفاء لتضمُّن المبتدأ معنى الشرط.

وجعل الفرَّاء من هذا قوله تعالى: (ظ/١٦٧أ) «**فَشَرِبُوا مِنْهُ إلاَّ قَلِيلٌ مِنْهُمْ**» [البقرة: ٢٤٩] على قراءة الرفع(٢)، وقدَّره: «إلاَّ قليلٌ منهم لم يشربوا»، وقواه ابنُ خروف واستحسنه.

ومن هذا قولهم: «ما للشَّيَاطِين مِنْ سِلاحٍ أبْلَغَ في الصَّالِحِينَ مِنَ النِّسَاءِ إلاَّ المُتَزَوِّجُونَ، أُولئكَ المُطَهَّرُونَ المُبَرَّؤُونَ مِنَ الخَنَاء».

---

(١) هو: أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن خروف الإشبيلي النحوي ت (٦١٠) انظر «السير»: (٢٢/٢٦).

(٢) وهي قراءة أُبي والأعمش، «البحر المحيط»: (٢/ ٢٧٥).

وقيل: إنّ من هذا قوله تعالى: «**فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إلاّ امْرَأَتُكَ إنَّهُ مُصِيبُها ما أَصَابَهُمْ**» [هود: ٨١] في قراءة الرفع[(١)]، ويكون «امرأتُك» مبتدأ وخبره ما بعده.

وهذا التوجيهُ أولى من أن يجعلَ الاستثناء في قراءة من نَصَبَ من قوله: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ﴾، وفي قراءة من رفع من قوله: ﴿وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ﴾، ويكون الاستثناءُ على هذا من[(٢)]: «فَأَسْرِ بأَهْلِكَ»، رفعًا ونصبًا، وإنما قلنا: إنه أَوْلى؛ لأنَّ المعنى عليه، فإن الله تعالى أمرَه أن يَسْرِيَ بأهلِه إلا امرأته.

ولو كان الاستثناءُ من الالتفات؛ لكان قد نهى المُسْرَى بهم عن الالتفات وأذِنَ فيه لامرأته، وهذا ممتنعٌ لوجهين:

أحدُهما: أنه لم يأمرْه أن يَسْرِيَ بامرأتِهِ، ولا دخلتْ في أهله الذين وُعِد بنجاتهم.

والثاني: أنه لم يُكَلِّفْهُمْ بعدم الالتفات، ويأذَنَ فيه للمرأة.

إذا عُرِفَ هذا؛ فاختلف النُّحاةُ: هل من شرط الاستثناء المنقطع تقديرُ دخوله في المستثنى منه بوجه أو ليس ذلك بشرط؟.

فكثيرٌ من النُّحاة لم يشترط فيه (ق/ ٢٣١ب) ذلك، واشترطه آخرون، قال ابن السَّرَّاج[(٣)]: «إذا كان الاستثناءُ منقطعًا فلابُدَّ من أن يكونَ الكلامُ الذي قبل «إلاَّ» قد دلَّ على ما يُستثنى [منه]». فعلى الأوَّل لا يُحتاج

---

(١) وهي قراءة ابن كثير وأبي عَمْرو، انظر: «المبسوط»: (ص/ ٢٠٥) لابن مِهران.

(٢) من قوله: «من قوله: فأسر . . .» إلى هنا ساقط من (ق)، و«من» سقطت من (ع).

(٣) في «الأصول»: (١/ ٢٩١).

إلى تقدير، وعلى الثاني فلابُدَّ من تقدير الرَّدِّ، ولنذكر لذلك أمثلة:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧] فمَنْ لم يشترطِ التقديرَ أجراه مجرى المُفْرَّغ، والمعنى: «ما عندَهم، أو: ما لَهُمْ إلاَّ اتِّباع الظَّنِّ»، وليس اتِّباعُ الظَّنِّ متعلِّقًا بالعلم أصلاً.

ومن اشترطَ التقديرَ قال[١]: المعنى: «ما لَهُمْ مِنْ شعورٍ إلاَّ إتِّبَاع الظَّنِّ»، والظن وإن لم يدخلْ في العلم تحقيقًا فهو داخل فيه تقديرًا، إذ هو مستحضَرٌ بذكره، وقائمٌ مقامَهُ في كثير من المواضع، فكان في اللَّفظ إشعار به صَحَّ به دخولُه وإخراجُه.

وهذا بعد تقريره[٢] فيه ما فيه، فإن المستثنى هو اتِّباع الظَّنِّ لا الظَّنُّ نفسُه، فهو غير داخل في المستثنى منه تحقيقًا ولا تقديرًا، فالأحسنُ فيه عندي أن يكونَ التقديرُ: «ما لَهُمْ به مِنْ عِلْم فَيَتَّبِعُونَهُ ويأتمُّون[٣] به، إنْ يَتَّبِعُونَ إلاَّ الظَّنَّ» فليس اتباع الظن مستثًنى من العلم، وإنما هو مستثنى من المقصود بالعلم، والمرادُ به وهو اتِّباعه، فتأمله.

هذا على تقدير اشتراط التَّناوُل لفظًا أو تقديرًا، وأما إذا لم يشترطْ ـ وهو الأظهرُ ـ فتكونُ فائدةُ الاستثناء هـٰهنا كفائدة الاستدراك، ويكون الكلامُ قد تضمَّنَ نفيَ العلم عنهم وإثبات ضدِّه لهم، وهو الظَّنُّ الذي لا يُغني من العلم شيئًا[٤].

---

(١) (ع): «فإن».

(٢) (ع): «تقديره».

(٣) (ظ): «وينمون» و(ق): «ويلقون»!.

(٤) (ق): «وهذا الظن الذي لا يغني من الحق شيئًا».

ومثلُه قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤] ليس المُرَادُ به نفيَ الحكم الجازم وإثبات الحكم الرَّاجح، بل المُرادُ نفيُ العلم وإثباتُ ضِدِّه، وهو الشَّكُّ الذي لا يُغني عن صاحبه شيئًا، وستزيد الأمثلة هذا وضوحًا[1].

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحجر: ٤٢] فهذا استثناءٌ منقطعٌ؛ لأن أَتْبَاعَهُ الغَاوِينَ لم يدخلوا في عبادِه المُضافين إليه، وإن دخلوا في مُطلق العِباد، فإنَّ الإضافةَ فيها معنى التَّخصيص والتَّشريف، كما لم تدخل الخانات والحمامات في بيوت الله، قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: ٦٣] إلى آخر الآيات، وقال: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ فعبادُه المضافونَ إليه هم الذين آمنوا، وعلى ربِّهم يتوكَّلونَ، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [النحل: ٩٩] ﴿يَٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿٦٨﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [الزخرف: ٦٨ ـ ٦٩].

ومن هذا قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ (ق/ ٢٣٢أ) أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ﴾ [الزمر: ٥٣] فعبادُه هـٰهنا الذين يغفرُ ذنوبهم جميعًا هم المؤمنونَ التائبونَ، والانقطاع في هذا قول ابن خروف وهو الصَّوابُ.

وقال الزمخشريُّ[2]: هو مُتَّصِلٌ، وجعل لفظ العباد عامًّا، وقد عرفتَ غَلَطَهُ، وعلى تقدير الانقطاع فإن لم يُقَدَّرْ دخولُه في الأول

---

(١) (ظ): «والمذكور من الأمثلة يزيد هذا وضوحًا».

(٢) «الكشاف»: (٢/ ٣١٤).

فظاهر، وإن قدَّرْنا دخولَه فقالوا: تقديرُه: «إن عبادِي ليسَ لك عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ، ولا على غَيْرِهِمْ، إلا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الغَاوِينَ» ولا يخفى التَّكَلُّفُ الظاهرُ عليه، فالأحسن أن يُقال: لما ذكر العباد وأضافهم إليه، والإضافةُ (ظ/١٦٧ب) يحتملُ أنْ تكونَ إلى ربوبيَّتِهِ العامَّة، فتكونُ إضافة ملك، وأن تكونَ إلى إلـٰهيته فتكونُ إضافةَ اختصاصٍ ومحبَّة. والغاوونَ داخلونَ في العباد عند التعميم والإطلاق، لقوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣] فالأوَّلُ متناوِلٌ له بوجه فصحَّ إخراجُه.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣] على أصحِّ الوجوه في الآية، فإنه تعالى لما ذَكَر العاصمَ استدعى معصومًا مفهومًا من السياق، فكأنه قيل: لا مَعْصُومَ اليومَ مِنْ أَمْرِهِ إلا مَنْ رَحِمَهُ، فإنه لما قال: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ بقي الذهنُ طالبًا للمعصوم، فكأنه قيل: فمن الذي يُعْصَمُ؟ فأجيب: «لا يُعْصَمُ إلا من رَحِمَهُ الله»، ودلَّ هذا اللفظ باختصاره وجلالته وفصاحته على نفي كلِّ عاصمٍ سواه، وعلى نفي كلِّ معصوم سوى من رحمه الله، فدلّ الاستثناءُ على أمرين: على المعصوم مَنْ هو، وعلى عاصمه[1] وهو ذو الرَّحمة، وهذا من أبلغِ الكلام وأفصحِه وأوجزِه، ولا يُلتفتُ إلى ما قيل في الآية بعد ذلك، وقد قالوا فيها ثلاثةَ أقاويل أُخَرَ:

أحدها: أن «عاصمًا» بمعنى معصوم، كـ﴿مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾﴾ و﴿عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾﴾ والمعنى: «لا معصومَ إلا من رَحِمَهُ الله». وهذا فاسدٌ؛ لأن كلَّ واحد من اسم الفاعل واسم المفعول موضوعٌ لمعناه الخاصِّ به،

---

(١) (ظ): «العاصم».

فلا يشاركُهُ فيه المعنى الآخرُ، وليس الماءُ الدافقُ بمعنى المدفوق، بل هو فاعلٌ على بابه، كما يقال: «مَاءٌ جَارٍ» فـ «دافقٌ» كـ «جارٍ» فما الموجب للتكلُّف البارد؟! وأما «عيشة راضية»، فهي عند سيبويه على النسب، كـ «تامرٍ ولابنٍ» أي: ذات رضى، وعند غيره كـ «نَهارٍ صَائِمٍ وليْلٍ قَائِمٍ» على المبالغة.

والقول الثاني: إنَّ: «مَنْ رَحِمَ» فاعلٌ لا مفعول، والمعنى (ق/٢٣٢ب): «لا يَعْصِمُ اليومَ مِنْ أمْرِ الله إلا الراحمُ، فهو[١] استثناءُ فاعل من فاعل، وهذا وإن كان أقلَّ تكلُّفًا، فهو أيضًا ضعيف جدًّا، وجزالة الكلام وبلاغتُه تأباه بأوَّل نظر.

والقول الثالث: إن في الكلام مضافًا محذوفًا قام المضافُ إليه مقامَهُ، والتقدير: «لا معصومَ عاصمٍ اليومَ مِنْ أمر الله إلا مَنْ رحِمَهُ الله» وهذا من أنكر الأقوال وأشدِّها منافاة للفصاحة والبلاغة[٢]، ولو صرّح به لكان مستغثًّا!.

المثال الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ﴾ [النساء: ٢٢] فهذا من الاستثناء السَّابق زمان المستثنى فيه زمان المستثنى منه، فهو غيرُ داخل فيه، فمن لم يشترطِ الدُّخولَ فلا يقدِّر شيئًا، ومن قال: لابُدَّ من دخوله قَدَّر دخولَهُ في مضمون الجملة الطَّلَبِيَّة بالنَّهي، لأن مضمونَ قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢] الإثم والمؤاخذة، أي أنَّ الناكِحَ ما نَكَحَ أبُوهُ آثِمٌ مُؤَاخَذٌ، إلا ما قد سَلَفَ قبلَ النَّهيِ وإقامَةِ الحُجَّة، فإنه لا

(١) (ق و ظ): «فهذا».

(٢) (ظ): «مناقضة للفصحاء والبلغاء».

تتعلَّقُ به المؤاخذةُ.

وأحسنُ من هذا ـ عندي ـ أن يقال: لما نهى ـ سبحانه ـ عن نِكاح مَنْكوحاتِ الآباءِ، أفادَ ذلك أنَّ وَطْئَهُنَّ بعد التحريم لا يكون نكاحًا أَلْبتة، بل لا يكون إلا سفاحًا، فلا يترتب عليه أحكامُ النكاح من ثُبوت الفراش ولحوق النسب، بل الوَلَدُ فيه يكونُ وَلَدَ زِنْيَةٍ، وليس هذا حكمَ ما سلف قبل التَّحريم، فإن الفراشَ كان ثابتًا فيه، والنسب لاحقٌ، فأفاد الاستثناءُ فائدةً جليلةً عظيمةً، وهي: أنَّ وَلَدَ مَنْ نَكَحَ ما نكح[1] أبُوه قبلَ التحريم ثابتُ النسبِ، وليس ولدَ زِنا، والله أعلم.

المثال الخامس: قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [آل عمران: ٢٨] ومعلوم أنَّ التقاة ليستْ بموالاة، ولكن لما نهاهم عن مُوالاة الكفار اقتضى ذلك معاداتَهم والبراءةَ منهم ومجاهَرَتَهُم بالعداوة في كلِّ حال، إلا إذا خافوا من شرِّهم، فأباح لهم التَّقِيَّةَ، وليست التَّقِيَّةُ موالاةً لهم.

والدخولُ هـٰهنا ظاهر، فهو إخراجٌ من مُتَوَهَّمٍ غيرِ مُرادٍ.

المثال السادس: قوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ﴿٢٤﴾﴾[2] فهذا من المنقطع لا بالاعتبار الذي ذكره ابنُ خروف؛ من كون المستثنى جملةً مستقلةً؛ بل باعتبار آخر، وهو: أنه ليس المرادُ إثباتَ المسيطرية[3] على الكفار، فإن اللهَ

---

(١) «ما نكح» ليست في (ع).
(٢) الآية الثالثة من (ع) وحدها.
(٣) كذا بالأصول.

(ق/ ٢٣٣أ) سبحانه بعثَهُ نذيرًا مبلغًا لرسالات ربِّهِ، فَمَنْ أطاعه فله الجَنَّةُ، ومن عصاه فله النَّارُ، قال تعالى: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُواْ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًاۖ إِنْ عَلَيْكَ (ظ/ ١٦٨أ) إِلَّا ٱلْبَلَٰغُۗ ﴾ [الشورى: ٤٨] وقال تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَاۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [يونس: ١٠٨] قال المفسِّرونَ: المعنى: أنك لم تُرْسَلْ مُسَلَّطًا[١] عليهم، قاهِرًا لهم جبَّارًا كالملوك، بل أنت عبدي ورسولي المُبَلِّغُ رسالاتي، فمن أطاعَكَ فله الجنَّةُ، ومَنْ عصاك فله النَّارُ، ويوضحُ هذا أن المخاطبينَ بهذا الخطابِ هم الكفَّارُ، فلا يَصِحُّ أن يكونوا هم المُسْتَثْنَيْنَ.

المثال السابع: قوله تعالى: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴿٢٦﴾ ﴾ [الواقعة: ٢٥ ـ ٢٦] وهذا فيه نفيٌ لسماع اللَّغو والتأثيم وإثبات لضده، وهو السَّلامُ المُنافي لهما، فالمقصودُ به نفيُ شيء وإثباتُ ضدِّه، وعلى هذا فلا حاجةَ إلى تكلُّفِ دخولِه تحتَ المستثنى منه؛ لأنه يتضمَّنُ زوالَ هذه الفائدةِ من الكلام، ومن ردَّه[٢] إلى الأوَّل قال: لما نفى عنهم سماعَ اللَّغو والتأثيمِ وهما مما يقال، فكأن النفسَ تشوّفَتْ إلى أنه هل يسمعُ فيها شيء غيره، فقال: «إلا قيلاً سلامًا سلامًا» فعاد المعنى إلى: «لا يسمعونَ فيها شيئًا ﴿ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴿٢٦﴾ ﴾»، وأنت إذا تأملتَ هٰذين التقديرينِ رأيتَ الأوَّل أصوبَ، فإنه نَفَى سماعَ شيء وأثبتَ ضِدَّهُ، وعلى الثاني نفى سماعَ كلِّ شيء إلا السَّلام، وليس المعنى عليه، فإنهم يسمعون السَّلاَمَ وغَيْرَهُ فتأمله.

---

(١) (ق): «سلطانًا»، و«الملوك» بعدها ليست في (ق).

(٢) (ع): «قدر»، و(ق): «قد رده».

المثال الثامن: قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦] وهذا من الاستثناءِ السابق زمانُه زمانَ المستثنى منه، ولما كانت الموتَةُ الأولى من جنس الموت المَنْفي، زعم بعضُهم أنه مُتَّصِلٌ، وقال بعضهم: «إلاَّ» بمعنى: «بَعْدَ»، والمعنى: لا يَذُوقونَ بعدَ المَوْتَةِ الأُولى مَوْتًا في الجَنَّةِ، وهذا معنى حسنٌ جدًّا يفتقرُ إلى مساعدة اللَّفظ عليه، ويُوضحُه أنه ليس المرادُ إخراج الموتةِ الأولى من الموتِ المنفي، ولا ثَمَّ شيءٌ مُتَوَهَّمٌ يُحتاجُ لأجله إلى الاستثناء، وإنما المُرادُ الإخبارُ بأنهم بعد موتَتِهم الأولى التي كَتَبَها اللهُ عليهم لا يذوقونَ غَيْرَها.

وعلى هذا فيقالُ: لما كان ما بعدَ «إلاَّ» حكمُه مخالفٌ لحكم ما قبلَها، والحياةُ الدائمةُ في الجنة إنما تكونُ بعد الموتة الأولى، كانت أداةُ «إلاَّ» مفهمةً هذه البَعْدِيَّة، وقد أُمِن (ق/٢٣٣ب) اللَّبْس لعدم دخولِها في الموت المَنْفي في الجنة، فتجرَّدَتْ لهذا المعنى، فهذا من أحسنِ ما يُقَالُ في الآية، فتأمله.

المثال التاسع: قوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾﴾ [النبأ: ٢٣ ـ ٢٥] فهذا على عَدَم تقدير التَّناول يكونُ فيه نفي الشيء وإثباتُ ضِدِّه، وهو أظهرُ، وعلى تقدير التَّناول لما نفى ذَوْق البَرْد والشَّرَاب، فربما تُوُهِّمَ أنهم لا يذوقونَ غيرهما فقال: ﴿إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾﴾ فيكون الاستثناءُ من عامل[1] مقدَّرٍ.

المثال العاشر: قوله تعالى: ﴿إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿١٠﴾ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًۢا بَعْدَ سُوٓءٍ﴾ [النمل: ١٠ ـ ١١] فعلى تقدير عدم الدُّخول، نفى

---

(١) (ع): «تمام»، و(ظ): «عام».

الخوفَ عن المُرسلين وأثبته لمن ظَلَمَ ثم تاب، وعلى تقدير الدخول يكون المعنى: «ولا غيرهم إلا من ظلم».

وأما قول بعض الناس: إنَّ «إلاّ» بمعنى الواو، والمعنى: «ولاَ مَنْ ظلمَ» فَخَبْطٌ منه، فإن هذا يرفعُ الأمانَ عن اللُّغة ويُوقعُ اللَّبْسَ في الخطاب، و«الواو»، و«إلاَّ» متنافيان، فأحدُهُما يُثبتُ للثاني نظيرَ حكم الأَول، والآخر[1] ينفي عن الثاني ذلك، فدعوى تَعاقُبهما دعوى باطلةٌ لغةً وعرفًا، **والقاعدةُ**: أن الحروف لا ينوبُ بعضُها عن بعض خوفًا من اللَّبْسِ وذهابِ المعنى الذي قُصِدَ بالحرف، وإنما يُضَمَّنُ الفعل ويُشْرَبُ معنى فعلٍ آخَرَ يقتضي ذلك الحرفَ، فيكونُ ذكرُ الفعل مع الحرف الذي يقتضيه غيره قائمًا[2] مقامَ ذكر الفعلين، وهذا من بديع اللُّغة وكمالها، ولو قُدِّر تعاقُب الحروف، ونيابة بعضها عن بعض، فإنما يكونُ ذلك إذا كان المعنى مكشوفًا واللَّبْسُ مأمونًا، فيكونُ من باب التَّفَنُّن في الخِطاب والتَّوَسُّع فيه، فإما أن يُدَّعَى ذلك من غير قرينة في اللَّفظ فلا يَصِحُّ، وسنُشْبِعُ الكلامَ على هذا في فصل مفرد إن شاء الله تعالى.

والذي حملَهم على دعوى ذلك أنهم لما رَأَوا الخوفَ مُنتفيًا عن المذكور بعد «إلاَّ» ظنُّوا أنها بمعنى الواو لكون المعنى عليه، وغلِطوا في ذلك، فإن الخوفَ ثابتٌ له حالَ ظلمِهِ وحالَ تبديلِهِ الحُسْنَ بعدَ السُّوءِ؛ أما حالُ ظلمِهِ فظاهِرٌ، وأما حالُ التَّبديل فلأَنَّه يخافُ أنه لم يَقُمْ بالواجب، وأنه لم يقبلْ منه ما أتى به، كما في التِّرمذي عن

---

(١) (ع و ظ): «الأخرى».

(٢) في الأصول: «قائم» بالرفع!.

عائشةَ قالت: «قلت: يا رسول الله ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ [المؤمنون: ٦٠] هو الرجلُ يزني ويسرقُ ويخافُ؟ قال: «لا (ق/٢٣٤أ) **يَا بِنْتَ الصِّدِّيقِ هُوَ الرَّجُلُ يَصُومُ وَيُصَلِّي وَيَخَافُ أَنْ لا يُقْبَلَ مِنْهُ**»[(١)] فمن ظَلَمَ ثمَّ تَابَ فهو أولى بالخَوْفِ، وإنْ لمْ يكنْ عليه خَوْف.

وقد (ظ/١٦٨ب) يجيء الانقطاعُ في هذا الاستثناء من وجهٍ آخَرَ، وهو أن ما بعد «إلاَّ» جملةٌ مستقلَّةٌ بنفسها، فهي منقطعةٌ مما قبلَها لانقطاع[(٢)] الجُمَل بعضِها عن بعضٍ، فيُسَمَّى منقطعًا بهذا الاعتبار كما تقدَّم نظيرُه، والله أعلم.

المثال الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُكَذِّبُونَ ۝٢٢ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ ۝٢٣ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٢٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝٢٥﴾ [الانشقاق: ٢٢ ـ ٢٥] فهذا يبعُدُ تقدير دخولِه فيما تقدَّم قبلَه جدًّا، وإنما هو إخبارٌ عن مآل الفريقين[(٣)]، فلما بشَّرَ الكافرينَ بالعذاب بشَّرَ المؤمنينَ بالأجر غيرِ الممنون، فهذا من باب المثاني الذي يذكرُ فيه الشيءُ وضِدُّه، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤﴾ [الانفطار: ١٣ ـ ١٤] فليس هناك مقدَّرٌ يخرجُ منه هذا المستثنى، والله أعلم.

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٣١٧٥)، وابن ماجه رقم (٤١٩٨) وأحمد: (٦/١٥٩ و٢٠٥) والحاكم في «المستدرك»: (٢/٣٩٣) وصحح إسناده! إلا أن الراوي عن عائشة ـ وهو عبدالرحمن بن سعيد بن وهب ـ لم يلقها، قاله أبو حاتم كما في «المراسيل»: (ص/١٢٧) لابنه.
وللحديث شاهد من حديث أبي هريرة أخرجه الطبراني في «الأوسط»: (٤/١٩٨).

(٢) (ع): «انقطاعَ الجمل»، و(ظ): «مما قبلها داخلة في انقطاع . . .».

(٣) (ق): «عما للفريقين».

المثال الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ [سبأ: ٣٧] فمن آمَنَ ليس داخلاً في الأموال والأولاد، ولكنَّه من الكلام المحمول على المعنى؛ لأنه تعالى أخبَرَ أن أموالَ العبادِ وأولادَهم لا تُقَرِّبُهُمْ إليه، وذلك يتضمَّنُ أن أربابَها ليسوا هم القريبين[١] إليه، فاستثنى منهم من آمَنَ وعَمِلَ صالحًا، أي: لا قريبَ عندَه إلا مَنْ آمن وعَمِلَ صالحًا، سواءٌ كان له مالٌ ووَلَدٌ، أو لم يكُنْ له، والانقطاعُ فيه أظهرُ، فإنه تعالى نفى قُرْبَ الناسِ إليه بأموالهم وأولادهم، وأثبتَ قُرْبَهُمْ عندَه بإيمانهم وعملِهم الصَّالحِ، فتقديرُ «لكِنْ» هٰهنا أظهرُ من تقدير الاتصال في هذا الاستثناء.

وإذا تأمَّلْتَ الكلامَ العَرَبيَّ رأيت كثيرًا منه واردًا على المعنى لوضوحِهِ، فلو وَرَدَ على قياس اللَّفظ مع وضوح المعنى لكان عِيًّا، وبهذه القاعدة تزولُ عنك إشكالاتٌ كثيرةٌ، ولا تحتاجُ إلى تكلُّف التَّقديرات، التي إنما عَدَلَ عنها المتكلِّمُ لما في ذِكْرِها من التَّكَلُّفِ، فقدَّر المُتكَلِّفون لنُطقه ما فَرَّ منه، وألزموه بما رَغِبَ عنه، وهذا كثيرٌ في تقديرات النُّحاة التي لا تخطرُ ببال المتكلِّم أصلاً، ولا تقعُ في تراكيب الفصحاء، ولو سمعوها لاستهجنوها، وسنعقدُ ـ إن شاء الله ـ لهذا فصلاً مستقلاً[٢].

المثال الثالث عشر: قوله تعالى: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّآ أَذًى﴾ [آل عمران: ١١١] وتقديرُ الدُّخول في هذا أظهر؛ إذ المعنى: «لن يَنالوا مِنْكُمْ إلا أَذىً، وأما الضَّرَرُ فإنهم لن ينالُوه منكم، وإن تَصْبِروا وَتَتَّقوا

---

(١) (ظ): «من المقربين».

(٢) (ظ): «وسنعقد لها إن شاء الله تعالى فصلاً مستقلاً».

لا يَضَرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شيئًا»، فنفى لحوقَ ضَررِ كيدِهم (ق/ ٢٣٤ب) بهم، مع أنهم لا يَسْلَمُونَ من أذىً يلحقُهم بكيدهم، ولو أنه بالإرهاب والكلام وإلجائهم إلى محاربَتِهم وما ينالُهم بها من الأذى والتَّعب، ولكنَ ليس ذلك بضارٍّ لهم، ففرَّق بين الأذى والضَّرَر.

المثال الرابع عشر: قوله تعالى: ﴿۞لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨] المشهور «ظُلِمَ» مبني للمفعول، وعلى هذا ففي الاستثناء قولان:

أحدهما: أنه منقطعٌ، أي: «لكنْ مَنْ ظُلِمَ»، فإنه إذا شكا ظالمَه وجهر بظلمه له لم يكنْ آثمًا، وتقدير الدُّخول في الأول على هذا القول ظاهر، فإنَّ مضمونَ «لا يُحِبُّ كذا» أنه يُبْغِضُهُ ويُبْغِضُ فاعلَهُ، إلا من ظُلِمَ فإن جَهْرَهُ وشكايَتَهُ لظالِمِه حلالٌ له، كما قال النبي ﷺ: «لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وعُقُوبَتَهُ»[1].

فعِرْضُهُ: شِكَايَةُ صاحب الحقِّ له، وقولُه: ظَلَمَني ومَطَلَني ومَنَعَنِي حقِّي، وعقوبتُه: ضَرْبُ الإمام له حتى يؤدِّيَ ما عليه في أصحِّ القولين في مذهب أحمد، وهو مذهبُ[2] مالك، وقيل: هو حبسُه.

وقيل: هو استثناءٌ متَّصِلٌ، والجهرُ بالسوء هو جهرُه بالدُّعاء، أن يكشفَ اللهُ عنه ويأخذَ له حَقَّهُ، أو يشكو ذلك إلى الإمام ليأخذَ له بحقِّه.

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٩/ ٤٦٥ رقم ١٩٧٤٦)، وأبو داود رقم (٣٦٢٨)، والنسائي: (٧/ ٣١٦)، وابن ماجه رقم (٢٤٢٧)، وابن حبان «الإحسان»: (١١/ ٤٨٦)، والحاكم: (٤/ ١٠٢) وغيرهم من حديث الشريد بن سويد ـ رضي الله عنه ـ.
والحديث صححه ابن حبان والحاكم، وابن الملقن في «البدر المنير»: (٦/ ٦٥٦) وحسَّنه الحافظ في «الفتح»: (٥/ ٧٦).

(٢) «أحمد، وهو مذهب» سقطت من (ق).

وعلى هذا التقدير فيجوزُ فيه الرَّفْعُ بدلاً من «أَحَد» المدلول عليه بالجهر، أي: «لا يُحِبُّ اللهُ أن يَجْهَرَ أَحَدٌ بالسُّوء إلاَّ المَظْلُومُ» ويجوزُ فيه النصبُ بَدَلاً من الجهر، والمعنى: «إلاَّ جَهْرَ مَنْ ظُلِمَ».

وقُرِىء: «مَنْ ظَلَمَ»[1] بالفتح، وعلى هذه القراءة فمنقطعٌ ليس إلا، أي: «لكنِ الظالِمُ يَجْهَرُ بالسُّوءِ من القَوْل».

المثال الخامس عشر: قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩] فهذا استثناء منقطعٌ تضمَّنَ نفيَ الأكل بالباطل، وإباحةَ الأكل بالتِّجارة الحقِّ، ومن قدَّر دخولَه في الأوَّل قدَّر مستثنىً منه عامًّا، أي: «لا تأكلُوا أموالَكُمْ بَيْنَكم بسببٍ من الأسبابِ، إلا أن تكونَ تِجَارةً» أو يقدِّرُ: بـ«البَاطلِ ولا بغيرِهِ إلا بالتِّجَارة»، ولا يخفى التَّكَلُّف على هذا التَّقدير بل هو فاسدٌ، إذ المُرادُ بالنهي الأكل[2] بالباطل وحدَه، وقُرِىءَ برفع التجارة ونصبها، فالرَّفعُ على التَّمام، والنَّصب على أنها خبرُ كان النَّاقصة، وفي اسمها على هذا (ظ/١٦٩أ) وجهان:

أحدهما: التقدير: إلا أن يَكونَ سببُ الأكل أو المعاملة تجارةً[3].

والثاني: إلا أن تكونَ الأموالُ[4] تجارةً[5].

---

(١) وهي قراءة زيد بن أسلم وابن أبي إسحاق. انظر: «الجامع لأحكام القرآن»: (٦/٣).

(٢) (ق): «لا تأكل».

(٣) فحُذِف المضاف وأقيم المضاف إليه مكانه.

(٤) كذا في (ع)، و(ق): «المعاملة»، و(ظ): «أموال الناس».

(٥) فيكون اسمها مضمرًا فيها.

المثال السادس عشر: قوله تعالى: ﴿۞ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وهذا من أشكل مواضع الاستثناء؛ لأنَّ مملوكَتَهُ إذا كانت محصَنَةً إحصانَ التَّزويج فهي حرامٌ عليه، والإحصانُ هٰهنا إحصانُ التَّزويج بلا ريْب، إذ لاَ (ق/ ٢٣٥أ) يَصِحُّ أن يُرادَ به: إحصانُ العِفَّة، ولا إحصانُ الحُرِيَّة، ولا إحصانُ الإسلام، فهو إحصانُ التَّزويج قطعًا، فكيف يُستثنى من المحرَّمات به المملوكة؟! فقال كثير من الناس: الاستثناء هٰهنا مُنقطع، والمعنى: «لكنْ ما مَلَكَتْ أيْمَانُكم فهو لَكم حَلاَلٌ».

ورُدَّ هذا بأنه استثناءٌ من مُوْجِب، والانقطاعُ إنما يقعُ حيث يقعُ التفريغُ، ورُدَّ هذا الرَّدُّ بأن الانقطاعَ يقعُ في المُوْجِب وغيره، قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الانشقاق: ٢٤ ـ ٢٥].

وقالت طائفةٌ: الاستثناءُ على بابه متَّصِلٌ، وما مَلَكَتْ أيماننا مستثنىً من المُزَوَّجات، ثم اختلفوا:

فقالت طائفة من الصَّحابة، منهم ابن عباس وغيره وبعض التابعين: إنه إذا زَوَّجَ أَمَتَهُ ثم باعَها، كان بيعُها طلاقًا، وتَحِلُّ للسَّيِّد لأنها ملكُ يمينه، واحتجَّ لهم بالآية، ورُدَّ هذا المذهب بأمور:

أحدها: أنه لو كان صحيحًا؛ لكان وطؤُها حلالاً لسيِّدها إذا زَوَّجها؛ لأنها ملكُ يمينه، فكما اجتمعَ ملكُ سيِّدها لها وحِلُّها للزوج، فكذلك يجتمعُ ملكُ مشتريها لها وحِلُّها للزَّوج، وتناول اللفظ لهما واحد.

الثاني: أن المشتريَ خليفَةُ البائعِ، فانتقل إليه بعقد الشِّراء ما كان

يملكُه بائعُها، وهو كان يملك رَقَبَتَها مسلوبةَ منفعةِ البُضع ما دامت مُزَوَّجَةً، ونُقِلَ إلى المشتري ما كان يملكُهُ، فملكها[1] المشتري مسلوبةَ منفعةِ البُضع، فإذا فارقها زوجُها رجع إليه البُضع، كما كان يرجِعُ إلى بائعها كذلك، فهذا مَحْض الفقه والقياس.

الثالث: أنه قد ثبت في «الصحيحين»[2] أن عائشة رضي الله عنها اشترت بَرِيرَةَ وكانت مُزَوَّجَةً فعتقَتْها وخَيَّرَها النبي ﷺ، ولو بَطلَ النكاحُ بالشِّراء لم يخيِّرْها، وهذا مما أَخذ الأئمةُ الأربعةُ وغيرُهم فيه برواية ابن عباس وتركوا رأيَهُ، فإنه راوي الحديث، وهو ممن يقول: بيعُ الأَمَةِ طَلاَقُها.

وقالت طائفة أخرى: الآية مختصَّةٌ بالسَّبايا، قال أبو سعيد الخُدْري: نزلت في سبايا أَوْطَاس[3]. قالوا: فأباح اللهُ تعالى للمسلمين وطءَ ما ملكوه من السَّبي، وإن كنَّ محصَنَاتٍ، ثم اختلف هؤلاء: متى يُبَاحُ وطءُ المَسْبِيَّة؟ فقال الشافعي وأبو الخطَّاب[4] وغيرُهما: يُبَاحُ وطؤُها إذا تَمَّ استبراؤُها، سواء كان زوجُها موجودًا أو مفقودًا، واحتجُّوا بثلاث حُجَجٍ:

أحدها: أن الله سبحانه أباح وَطْءَ المَسْبِيَّات بمُلك اليمين مستثنيًا لهن من المحْصَنات.

الثانية: ما رواه مسلم في «صحيحه»[5] من حديث أبي سعيد

---

(١) (ق): «المشتري بملكه فيما ملكها».
(٢) البخاري رقم (٢٥٣٦)، ومسلم رقم (١٥٠٤).
(٣) أخرجه مسلم رقم (١٤٥٦).
(٤) الكلوذاني الحنبلي ت (٥١٠).
(٥) تقدم.

الخُدْري: أن رسول الله ﷺ يوم حُنَيْنٍ بعث جيشًا إلى أوطاس، فلقي عدُوًّا فقاتلوهم، فظهروا عليهم، وأصابوا لهم سَبَايا، فكأنَّ ناسًا من أصحاب النبي ﷺ تحرَّجوا من غِشْيانهن من أجل أزواجهنَّ من المُشركينَ، فأنزل الله عز وجل في ذلك: ﴿۞ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ أي: فهنَّ لكم حلالٌ إذا انقضتْ عِدَّتُهُنَّ.

وفي التِّرْمذي[١] عن أبي سعيد: أَصَبْنا سبايا يوم أوطاس لهن أزواجٌ في قومهنَّ، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، فنزلت: ﴿۞ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ وهذا صريح في إباحتهنَّ، وإن كنَّ ذواتِ أزواجٍ.

وفي التِّرْمذي[٢] و«مسند أحمد»[٣] من حديث العِرْبَاض بن سَارِيَةَ: «أن النبي ﷺ حَرَّمَ وطْءَ السَّبايا حتى يضعنَ ما في بطونهن»، فهذا التحريمُ إلى غاية، وهي: وَضْعُ الحمل، فلابُدَّ أن يحصلَ الحِلُّ بعد الغاية، ولو كان وجودُ أزواجهنَّ مانعًا من الوطء لكان له غايتان؛ إحداهما: عدمُ الزوج. والثانية: وضعُ الحَمْل، وهو خلافُ ظاهر الحديث.

قالوا: ولأنَّ ملك الكافر الحربي البُضْعَ، لم يُبْقِ له حُرْمَة ولا عِصْمَة؛ إذ قد ملك المسلمون عليه ما كان يملكُهُ، فملكوا رقبةَ زوجته، فكيف يقال ببقاء[٤] العِصمة في ملك البُضع، لاسيَّما والمسلم يستحق

---

(١) رقم (١١٣٢) وقال عَقِبه: «هذا حديث حسن».

(٢) رقم (١٥٦٤) واستغربه.

(٣) (٢٨/ ٣٨٤ رقم ١٧١٥٣). وفي سند حديث العرباض مقال، لكن له شواهد يتقوّى بها تقدم بعضها.

(٤) (ع): «بقاء».

ملك رقبته وأولاده وسائرَ أملاكه، فما بال ملكِ البُضع وحدَه باقيًا على العِصمة؟! فهذا لا نصَّ ولا قياس ولا معنى، (ظ/١٦٩ب) قالوا: فقد أذِنَ النبيُّ ﷺ في وطء السَّبايا بعد انقضاءِ عِدَّتِهِنَّ مُطْلقًا، ولو كان بقاءُ الزوج مانعًا لم يأذَنْ في وطْئِهِنَّ إلا بعدَ العلم بموته، وهذا المذهبُ كما تراه قوَّةً وصحَّةً.

وقال أصحابنا ـ القاضي وغيره ـ: إنما يباح وطؤُها إذا سُبِيتْ وحدَها، فلو سُبِيتْ مع زوجها فهما على نكاحهما ولا يباحُ وطؤها، قالوا: لأنها إذا[1] سُبِيتْ وحدَها فبقاء الزوج مجهولٌ، والمجهول كالمعدوم، فنُزِّلت منزلةَ من لا زوجَ لها، فحَلَّ وطؤُها، ولا كذلك إذا كان زوجُها معها.

ثم أوردوا على أنفسهم سؤالاً وهو: إذا سُبِيتْ وحدَها وعُلِمَ بقاءُ زوجها في دار الحرب؟ وهذا سؤال لا محيدَ لهم عنه ولا يُنْجِيهم منه إلاّ قولُهم بالحِلّ، وإن عُلِمَ بقاءُ الزوج استنادًا إلى زوال عِصمة النكاح بالسِّباء، فإنهم إذا أجابوا بالتزام التحريم، خالفوا النصوص خلافًا بيِّنًا، وإن أجابوا بالحِلَّ (ق/٢٣٦أ) مع تحقيق بقاء الزوج نقضوا أصلَهم، حيث أسندوا الحِلَّ إلى كون المسبِيَّة خاليةً من الأزواج تنزيلاً للمجهول منزلةَ المعدوم.

فقول أبي الخطاب أفقهُ وأصحُّ وعليه تتنزَّلُ الآية والأحاديث، ويظهرُ به أنَّ الاستثناءَ متَّصِلٌ، وأن الله تعالى أباحَ من المحصَناتِ مَنْ سَباها المسلمونَ.

فإن قيل: فعلى ما قرَّرتموه يزول الإحصانُ بالسِّباء، فلا تدخلُ

(١) من قوله: «سبيت مع . . .» إلى هنا ساقط من (ع).

في المحصنات، فيجيء الانقطاعُ في الاستثناء.

قيل: لما كانت محصَنَةً قبل السِّباء، صحَّ شُمول الاسم لها فأُخرجتْ بالاستثناء.

فإن قيل: فما تقولونَ في الأَمَة المزوَّجة إذا بيعتْ فإنها محصَنَةٌ قد ملكتْ نفسَها[1]، فهل هي مخصوصةٌ من هذا العموم أو غيرُ داخلة فيه؟.

قيل: هٰهنا مسلكان للناس:

أحدهما: أنها خُصَّت من العموم بالأدِلَّة الدَّالة على أن البيعَ لا يفسخُ النِّكاح، وأن الفرج لا يكون حلالاً لشخصين في وقت واحد.

والمسلك الثاني: أنها لم تدخلْ في المستثنى منه؛ لأن السَّيِّد إذا زَوَّجَها فقد أخرج منفعة البُضْع عن ملكه، فإذا باعها فقد انتقلَ إلى المشتري ما كان للبائع، فملكها المشتري مسلوبةً منفعةَ البُضْع، فلم تدخل هذه المنفعةُ في ملكه بعقد البيع، فلم تتناوَلْها الآيةُ، وهذا المسلك ألطفُ وأدقُّ من الأول، والله أعلم.

* * *

---

(١) من (ق).

فوائد شتى منقولة من خط القاضي أبي يعلى ـ رحمه الله تعالى ـ

فائدة

إسماعيل بن سعيد[(١)] عن أحمد: لا يجهرُ بالقراءة في صلاة الاستسقاء، ويصلِّي صلاَةَ النَّاس، ليس فيها تكبيرٌ مثل تكبير العيدين.

وعنه محمد بن الحكم[(٢)] والكَوْسج[(٣)] والمَرُّوْذِي[(٤)]: يجهر بالقراءة فيها لحديث عبدالله بن زيد[(٥)]، قال أبو حفص[(٦)]: يحتملُ أن هذا القولَ هو المتأخرُ لأنه قد قيل: إن إسماعيل بن سعيد سماعُه قديمٌ.

فائدة

قال أحمد: لا تعجبُني صلاةُ الخوفِ ركعةً لما روى أبو عياش

---

(١) أبو إسحاق الشالَنْجي من أصحاب الإمام أحمد ت (٢٣٠) عنده مسائل كثيرة حسنة مُشبعة. «طبقات الحنابلة»: (١/ ٢٧٣).

(٢) أبو بكر الأحول، من خواص أصحاب أحمد، ومات قبله سنة (٢٢٣). «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٢٩٥).

(٣) هو: إسحاق بن منصور أبو يعقوب ت (٢٥١) ومسائله طبع أكثرها. «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣٠٣).

(٤) هو: أحمد بن محمد بن الحجاج بن عبدالعزيز أبو بكر المرُّوْذي ـ نسبة إلى مَرْو الرُّوْذ ـ وهو المقدَّم من أصحاب أحمد، ولازمه حتى مات وتولى إغماضه وغسله ت (٢٧٥). «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٣٧).

(٥) «أن النبي ﷺ خرج يستسقي، فتوجه إلى القبلة يدعو، وحوّل رداءَه، ثم صلى ركعتين، جهر فيهما بالقراءة» أخرجه البخاري رقم (١٠٢٢)، ومسلم رقم (٨٩٤) وليس في رواية مسلم ذِكْر للجهر بالقراءة.

(٦) هو: عمر بن أحمد بن إبراهيم أبو حفص البَرْمكي ت (٣٨٧)، له تصانيف وفتيا واسعة. «طبقات الحنابلة»: (٣/ ٢٧٣).

الزُّرَقِيُّ عن النبي ﷺ أنه صلى بعُسْفان ويوم بنى سُلَيْم[1]، وكذا روى جابر[2] وابن عباس[3] وابن أبي حَثْمَة[4] في ذات الرقاع، وكذلك أبو هريرة[5] في عام نجد أنه صلَّى ركعتينِ، وكذا روت عائشة[6] وابنُ عُمر[7] وأبو موسى[8] [9].

فائدة

ابن بختان[10] عن أحمد في القوم إذا أرادوا الغارة فخشوا أن يُبادِرَهُمُ العدُوُّ يصلُّونَ على دوابِّهم، أو يؤخرونَ الصَّلاةَ إلى طلوع الشَّمس؟

قال: أيّ ذلك شاءوا فعلوا، والحُجَّةُ فيه تأخيرُ النبي ﷺ أربعَ صَلَوات يومَ الخندق[11] (ق/٢٣٦ب).

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٧/ ١٢٠ رقم ١٦٥٨٠)، وأبو داود رقم (١٢٣٦)، والنسائي: (٣/ ١٧٦)، وابن حبان «الإحسان»: (٧/ ١٢٨) والحاكم: (١/ ٣٣٧).
وصححه ابن حبان والحاكم، وجوّد إسناده الحافظ في «الإصابة»: (٤/ ١٤٣).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٤١٣٦)، ومسلم رقم (٨٤٣).

(٣) أخرجه البخاري رقم (٩٤٤).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٤١٣١)، ومسلم رقم (٨٤١).

(٥) أخرجه أبو داود رقم: (١٢٤٠)، والترمذي رقم (٣٠٣٥)، والنسائي: (٣/ ١٧٣ ـ ١٧٤).

(٦) أخرجه أبو داود رقم (١٢٤٢).

(٧) أخرجه البخاري رقم (٩٤٣)، ومسلم (٨٣٩).

(٨) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٢/ ٢١٥) من فعله.

(٩) وانظر «المغني»: (٣/ ٣١٥).

(١٠) هو: يعقوب بن إسحاق بن بُخْتان أبو يوسف، من أصحاب أحمد. «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٥٥٤)، وتحرف الاسم في (ق وظ) إلى: «حبان ولحيان»!.

(١١) أخرجه أحمد: (٦/ ١٧ رقم ٣٥٥٥)، والترمذي رقم (١٧٩) والنسائي: =

وعنه أبو طالب[1]: إن كانوا منهزمينَ يصلُّون رُكبانًا، يومِئُونَ ولا يُؤَخِّرُونَ الصَّلاةَ على ما صلَّى النَّبيُّ ﷺ، هذه الآيةُ نزلتْ بعدما صلَّى النَّبيُّ ﷺ، والحجُّةُ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾[2] [البقرة: ٢٣٩].

فائدة

نقل محمد بن الحكم[3] عن أحمد في رجل صلَّى ركعتينِ من فرض، ثم أقيمتِ الصَّلاةُ. قال: إن شاءَ دَخَلَ مع الإمام، فإذا صلَّى معه ركعتينِ سَلَّم، وأَعْجَبُ إليَّ أن يقطعَ الصَّلاةَ ويدخلَ مع الإمام، قال القاضي: وظاهرُ هذا: الدخولُ من غير تحريمة، غير أنه اختار القطعَ والدخولَ بتحريمَةٍ.

فائدة

أبو طالب: سألتُ أحمد عن الرجل يدخلُ المسجدَ يظنُّ أنهم قد صلُّوا، فيصلِّي ركعتين، ثم تُقَامُ الصَّلاةُ. قال: قد اختلفوا فيها؛ بعضٌ قال: يمضِي لا يَدْخُلُ فرضٌ في فرضٍ، وبعضُهم قال: يُسَلِّمُ.

قلت: ما تقولُ؟ قال: ما يُبالي كيف، قلت: يُسَلِّمُ (ظ/ ١٧٠أ) ويدخلُ معه؟ قال: نعم.

= (١٧/٢) وغيرهم من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ وفيه انقطاع، وله شواهد يتقوّى بها.

(١) هو: أحمد بن حميد أبو طالب المُشكاني من خواص أصحاب أحمد ت (٢٤٤). «طبقات الحنابلة»: (١/ ٨١).

(٢) الآية ساقطة من (ظ).

(٣) (ق): «عبد الحكم» وهو خطأ وقد تكرر في (ق).

قال القاضي: وظاهرُ هذا أنه منع من الدخول لأنه قال: يستأنفُ، فإذا قلنا: لا يدخلُ معه فهل يمضي في صلاتِهِ أو يقطعُ؟. على روايتين: محمد بن الحكم عنه: إن شاءَ دخلَ معه وأعجبُ إليَّ أن يَقْطَعَ، وأبو طالب: يُسَلِّمُ ويدخلُ معه، والثانية: يمضي.

فعنه أبو الحارث[1] ـ وقد سُئِلَ عنَ رجل دخل في مسجد فافتتحَ صلاةً مكتوبةً، وهو يرى أن قد صلُّوا، فلما صلَّى ركعةً أو ركعتينِ أقيمتِ الصَّلاةُ ـ قال: يُتِمُّ الصَّلاةَ التي افتتحها، ثم إن شاء صلَّى مع القوم، وإن شاء لم يدخلْ معهم.

قال أبو حفص: وكذا يقولُ فيمن افتتحَ تطوُّعًا ثم أقيمتِ الصَّلاةُ: إنه لا يقطعُها ولكن يُتِمُّها، ووجهُه قوله ﷺ: «**تَحْلِيلُها التَّسْلِيمُ**»[2] فوجب أن لا يخرجَ منها بغير التَّسليم الذي بعد التَّمام.

ابن مسعود: من دخلَ في صلاة فلا يَقْطَعْ حتى يَفْرُغَ.

ووجه الأخرى، وأنه يخرجُ منها: أن صلاة الجماعة واجبةٌ، فإنْ قلنا: يمضي في صلاتِه، فَفَرَغ، ثم أدركَ الجماعةَ في المسجد، فهل يدخلُ معهم، أو يكونُ مخيَّرًا في الدُّخول والانصراف؟

على روايتين:

---

(١) هو: أحمد بن محمد أبو الحارث الصائغ، من أصحاب الإمام أحمد له عنه مسائل كثيرة. «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٧٧).

(٢) أخرجه أحمد: (٢/ ٢٩٢ رقم ١٠٠٦)، وأبو داود رقم (٦١)، والترمذي رقم (٣)، وابن ماجه رقم (٢٧٥) من حديث علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ.
قال الترمذي: «هذا الحديث أصحُّ شيءٍ في هذا الباب وأحسن» وصحح الحديث جمع من الأئمة، وله شاهد من حديث أبي سعيد.

إحداهما: يُخيَّرُ، وهو المنصوصُ في رواية أبي الحارث، والأخرى: يجبُ أن يُصَلِّيَ معهم إذا حضرَ في مسجدٍ أهلُه يصلُّون، وهو الأكثر في مذهبه، وبه وردت السُّنَّةُ.

فإن أحرم بتَطَوُّعٍ، ثم أُقيمتِ الصَّلاةُ، فهل يقطعُها ويدخلُ في الجماعة أو (ق/١٣٧أ) يُتِمُّها؟

على روايتين، ولا فرقَ بين ركعتي الفجر وغيرها، كاختلاف قَوْليه فيمن انفردَ بصلاةِ فريضةٍ، ثم أُقيمتِ الصَّلاةُ.

فإنْ دخلَ في تطوُّعٍ ثم ذكر أن عليه فريضةً، فعنه: يُعجِبُني أن ينصرفَ عن شَفْعٍ ثم يقضي الفريضة.

قال أبو حفص: ويُخَرَّجُ عنه في هذه المسألة روايةٌ أخرى، كما ذكرنا فيمن دخلَ في تَطَوُّعٍ ثم أُقيمتِ الصَّلاةُ، ووجهُهُ قوله ﷺ: «**فَلْيُصَلِّهَا إذا ذَكَرَها**»[1].

فائدة[2]

قال أبو الحارث: سئل أحمدُ عن العَشاءِ إذا وُضِعَ وأقيمتِ الصَّلاةُ، قال: قد جاءت أحاديثُ، وكان القومُ في مجاعَةٍ، فأما اليومَ فلو قامَ رَجَوْتُ، وقال في روايةِ جماعةٍ: يبدأُ بالطَّعام.

فإن قلنا: يبدأُ بالطعام، فهل يتناولُ منه شيئًا أو يُتِمُّ عشاءَه؟

حنبل[3] عنه: إذا كان الرجلُ قد أكلَ من طعامه لقمةً أو نحو

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٥٩٧)، ومسلم رقم (٦٨٤) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) «فائدة» من (ظ).

(٣) هو: حنبل بن إسحاق بن حنبل أبو علي الشيباني، أحد أصحاب الإمام أحمد =

ذلك، فلا بأس أن يقومَ إلى الصَّلاة فيصلِّيَ ثم يرجع إلى العَشاء؛ لأن النبيَّ ﷺ دُعِيَ إلى الصلاة، وقد كان يحتزُّ من كَتِفِ الشَّاة فألقى السكينَ وقام[1].

أحمد بن الحسين[2]: سألت أحمد: إذا حضر العَشَاءُ، وأقيمتِ الصلاةُ، قال: أبدأ بالعَشَاء. قلت: أنالُ منه شيئًا ثم أخرجُ إلى الصلاةِ[3]؟ قال: لا بل تَعَشَّ. قلت: أخافُ أن تفوتَني الصلاةُ جماعةً، قال: إن الرجلَ إذا تناولَ منه شيئًا ثم تركَه، فكان في نفسه شُغُلٌ من تركه الطَّعام إذا لم يَنَلْ منه حاجَتَهُ، قلت: فيأتي على ما يُريد من الطَّعام ثم يُصَلِّي؟ قال: نعم، وإن خافَ أن تفوتَهُ الصَّلاةُ ما دام في وقت.

حَرْب[4]: قلت لأحمد: الرجلُ يصلِّي بحضرة الطَّعام، قال: إن كان قد أكل بعضَه فأقيمتِ الصلاةُ، فإنه يُتِمُّ أكلَهُ، وإن كان لم يأكلْ فأحبُّ إليَّ أن يُصَلِّيَ، قال القاضي: وظاهرُ هذا الفرقُ بين أن يكون

= وابن عمه ت (٢٧٣). «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣٨٣).

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٠٨)، ومسلم رقم (٣٥٥) من حديث عمرو بن أمية الضمري.

(٢) هو: أحمد بن الحسين بن حسَّان السُّرَّمرِّي، روى عن أحمد أشياء. «طبقات الحنابلة»: (١/ ٨٠).

(٣) من قوله: «إذا حضر . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) هو: حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلي الكرماني، أخذ عن الإمام، وله عنه مسائل جيدة ت (٢٨٠). «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣٨٨).

و«مسائله» ذكر زهير الشاويش أن عنده نسخة منها، ثم عثر بعضهم على قطعة منها وقدَّمها رسالة علمية بجامعة أم القرى، ثم عُثِر على نسخة كاملة منها في مكتبة خاصة، وهي نسخة جيدة قديمة، رأيتُ صورة منها، وقد قدم الشيخ عبدالباري الثبيتي رسالة علمية بالمدينة «جمع مسائل حرب الكرماني عن أحمد» ونوقشت.

ابتدأ فيستوفي طعامَهُ، وبين أن لا يبدأ فيؤخِّرَهُ[1].

فائدة

إذا أقيمت الصلاةُ والإمامُ غيرُ حاضر، مِثل أن يكونَ لم يخرجْ من بيته بعدُ، أو هو المؤذِّن، وهو في المنارة؛ فعلى روايتين: روى جماعة: لا يقوموا حتى يَرَوْهُ للحديث[2].

وروى الأثرم[3] وغيره: أنه جائزٌ للمأمومين أن يقوموا قبل أن يَرَوا الإمامَ لحديث أبي هريرة: أُقِيمتِ الصَّلاةُ وصَفَّ النّاسُ صفوفَهم وخرجَ النَّبيُّ ﷺ فقام مَقَامَهُ ثم أومأ إليهم بيدِهِ: «**أَنْ مَكَانَكُمْ**»[4]، ولم يُنكرْ عليهم، فدلَّ على جوازه[5].

وروى جعفر بن محمد[6] والمرُّوْذيُّ وغيرهما عنه: أنه وسَّع العملَ بالحديثين جميعًا، فإن شاءوا قاموا قبل أن يَرَوْهُ، وإن شاءوا لم يقوموا حتى يَرَوْهُ.

فائدة

قال أحمد في رواية أبي طالب: إن انتظرَ الإمام المؤذِّنَ، فلا بأس

---

(١) انظر مسائل عبدالله رقم (٣٩٦).

(٢) يعني حديث أبي قتادة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: «إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني قد خرجت» أخرجه البخاري رقم (٦٣٧)، ومسلم رقم (٦٠٤).

(٣) هو: أحمد بن محمد بن هانىء الطائي الأثرم أبو بكر، له مسائل كثيرة عن الإمام ت (بعد ٢٦٠). «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٦٢).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٢٧٥)، ومسلم رقم (٦٠٥).

(٥) وانظر «الفتح»: (٢/ ١٤١).

(٦) لم أعرف من هو؛ لأن جماعة من أصحاب أحمد كل واحد منهم يقال له جعفر بن محمد، انظر «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣٣٣ ـ ٣٤٢).

قد فعل ذلك عمر، وإن لم ينتظرْه فلا بأس. (ق/٢٣٧ب) ووجهه: قول بلال للنبي ﷺ: (ظ/١٧٠ب) «لا تَسْبِقْني بآمِين»[١]، فدلَّ على أنه لم يَنْتظِرْه.

فائدة[٢]

عبدالله[٣] والكوْسَجُ قالا: كان أبو عبدالله يضَعُ نعليه بين يديه، ولا يجعلُهما بين رجليه، يعني: في الصَّلاة، إمامًا كان أو غيرَ إمام. قال عبدالله: قال[٤] أبي: يُصَلِّي الفريضةَ والتَّطَوُّعَ ونعلُه بين يديه.

ونقل حنبل وأحمد بن علي[٥]: يجعلُهما عن يساره.

وجْهُ الأولى: أنه لا يؤذي بهما أحدًا، وقد أشار إلى ذلك في الحديث[٦]. ووجهُ الثانية: أنه ﷺ صلَّى يوم الفتح بمكَّةَ فوضَعَ نعليه عن يَساره[٧].

---

(١) أخرجه أحمد: (٦/ ١٥)، وأبو داود رقم (٩٣٧)، وأعله أبو حاتم بالإرسال «العلل»: (١/ ١١٦).
والصحيح أنه من قول النبي ﷺ لبلال كما أخرجه الحاكم: (١/ ٢١٩)، والبيهقي في «الكبرى»: (٢/ ٢٣، ٥٦).

(٢) «فائدة» ليست في (ع).

(٣) هو: عبدالله ابن الإمام أحمد بن حنبل ت (٢٩٠). «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٥ ـ ٢٠).

(٤) (ظ): «كان»، ولكلٍّ وجه يصح.

(٥) هو: أحمد بن علي بن مسلم أبو العباس النخشبي الأبَّار ت (٢٩٠). «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٢٧) ومن تلاميذ الإمام آخر يُسمَّى: أحمد بن علي له رواية عن الإمام.

(٦) أخرجه أبو داود رقم (٦٥٤ و٦٥٥)، والحاكم: (١/ ٢٦٠) وصححه من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٧) أخرجه أحمد: (٢٤/ ١١٣ رقم ١٥٣٩٢)، وأبو داود رقم (٦٤٨)، والنسائي: =

فائدة

قال في رواية علي بن سعيد[1] ـ في الرجل الجاهل يقومُ خلفَ الإمام، فيجيءُ من هو أعلمُ بالسُّنَّة منه، فيؤخِّرُه أو يدفعُهُ ويقومُ في مقامِهِ ـ: لا أرى ذلك، فذُكِر له حديثُ قيس بن عُبَادٍ حين أخَّرَهُ أُبَيُّ ابن كعب[2]؟ فقال: إنما كان غلامًا[3]..

قال القاضي: إنما لم يَجُزْ تأخيرُه؛ لأنه كبيرٌ قد سبق إلى ذلك الموضِع. وأجاب أحمدُ عن حديث أُبَيٍّ بأن قَيْسًا كان غلامًا.

قلت: وقد يؤخذُ من كلام أحمد جوازُ تأخير الصَّبِيِّ، وصلاةُ الرجلِ مكانَهُ، وقد قال أحمد في رواية الميموني[4]: يلي الإمامَ الشيوخُ وأصحابُ القرآن ويؤخِّرُ الغلامُ والصِّبيانُ. وقال في رواية أبي طالب ـ في الصَّفِّ يكون طويلاً فيكون في آخره صَبِيٌّ، فيجيء رجلٌ فيقوم خلف الصبي ـ: لا بأسَ هو مُتَّصِلٌ بالصَّفِّ.

قال بعض أصحابنا: وهذا يدُلُّ على أنه إذا كان في الصَّفِّ خَلَلٌ

= (٢/٧٤)، وابن ماجه رقم (١٤٣١) وغيرهم من حديث عبدالله بن السائب ـ رضي الله عنه ـ. وسنده صحيح.

(١) هو: علي بن سعيد بن جرير أبو الحسن النسوي، له عن أبي عبدالله جزءان مسائل ت (٢٥٧). «طبقات الحنابلة»: (٢/١٢٦).

(٢) أخرجه أحمد: (٣٥/١٨٦ رقم ٢١٢٦٤)، وعبدالرزاق رقم (٢٤٦٠)، والنسائي: (٢/٨٨)، ابن خزيمة رقم (١٥٧٣) وابن حبان «الإحسان»: (٥/٥٥٨) وغيرهم، وهو حديث صحيح.

(٣) وعليه بوَّب ابن حبان.

(٤) هو: عبدالملك بن عبدالحميد بن مِهران الميموني الرَّقي أبو الحسن، من خواص أصحاب الإمام ت (٢٧٤). «طبقات الحنابلة»: (٢/٩٢).

مقامَ رجُلٍ لا يُبطِلُ الموقفَ؛ لأن الصبيَّ لا يصافُّ الرجلَ، وقد حكم باتصاله بالصَّفِّ، فإن كان قد امتلأ الصفُّ، وفيه صبيٌّ، فجاء رجلٌ، فللرجل إذا جاء أن يؤخِّرَهُ ويقومَ مقامَهُ لأنه أولى بالتَّقْدِمَةِ.

فائدة

قال المرُّوْذي[1]: كان أبو عبدالله يقومُ خلفَ الإمام، فجاء يومًا، وقد تجافَى النَّاسُ أن يُصَلِّيَ أحدٌ في ذلك الموضع، فاعتزل وقام في طرف الصَّفِّ، وقال: قد نهى أن يتَّخِذَ الرجل مُصَلَّاه مثل مَرْبَضِ البعيرِ[2].

فائدة

قال أحمد في رواية ابنه عبدالله[3]: لو أن جاهلاً صلَّى برجل فجعله عن يساره؛ كان مخالفًا للسُّنَّة، وردَّ إليها وجازتْ صلاتُه.

في رواية جعفر بن محمد في الرجُل يقيمُ الصَّلاةَ وليس معه إلا غلامٌ: لا يَؤُمُّهُ في الفريضة، وإنما أمَّ النبيُّ ﷺ ابنَ عباس في تطوُّع صلاة الليل[4]. وكذلك حديث أنس إنما هو تطوُّع[5]. وروى هذه

---

(١) «فائدة» ليست في (ع) ثم العبارة فيها: «قال أحمد قال المرّوْذي».

(٢) أخرجه أحمد: (٢٤/٢٩٢ رقم ١٥٥٣٢)، وأبو داود رقم (٨٦٢)، والنسائي: (٢/ ٢١٤)، وابن ماجه رقم (١٤٢٩) وغيرهم من حديث عبدالرحمن بن شبل ـ رضي الله عنه ـ وفي سنده ضعف. وإن صححه الحاكم في «المستدرك»: (١/ ٢٢٩)!.

(٣) لم أجده في الرواية المطبوعة.

(٤) أخرجه البخاري رقم (١١٧)، ومسلم رقم (٧٦٣) من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.

(٥) أخرجه البخاري رقم (٧٢٧)، ومسلم رقم (٦٥٨).

أيضًا عنه حَرْب وابن سِنْدي[1].

قال بعضُ أصحابنا: وَجْه ذلك أنه لا يصِحُّ أن يكونَ إمامًا في هذه (ق/١٣٨أ) الصلاة، فلم تنعقدْ به، كالمرأة والعبد في صلاة الجمعة، ولا يلزمُ إذا صلَّى بامرأةٍ أن تنعقدَ الجماعة؛ لأنها تَصِحُّ أن تكونَ إمامةً فيها في حقِّ النساء.

فائدة[2]

اختلف أصحابُنا في علَّة منع البالغ من مُصَافَّة الصَّبيِّ؛ فقال أبو حفص: يُخشى أن لا يكونَ مُتَطَهِّرًا، يعني: فيصيرُ[3] البالغ فذًّا. وقال غيرُه: لمَّا لم يَجُزْ أن يَؤُمَّهُ لم يَجُزْ أن يُصَافَّهُ كالمرأة، وعكسُه صلاة النافلة لما جاز أن يَؤُمَّهُ، جاز أن يُصَافَّهُ.

وإذا ثبت ذلك؛ فالإمامُ مخيَّرٌ بين أن يقفَ في وسطهما، الرجلُ عن يمينِهِ والصَّبيُّ عن يَساره، وبين أن يقفا جميعًا عن يمينه إن كانت الصَّلاة فرضًا، وإن كانت نافلةً جاز أن يقفا خَلْفَهُ، نصَّ عليه، فقال: إذا كان رجلٌ وغلامٌ لم يُدْرِكْ في صلاة الفريضة فيقوم الرجلُ وسطهم بينهما كما فعل ابن مسعود في الفريضة، قيل له: حديث أنس: «أمَّنا رسولُ الله ﷺ واليتيم»[4] قال: ذلك في التَّطَوُّع.

قال أبو حفصٍ: واحتجَّ أبو عبدالله في أن الرجل يقفُ على يمين

---

(١) هو: حُبَيْش بن سِنْدي، من كبار أصحاب الإمام، له عنه مسائل. «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣٩٠).

(٢) «فائدة» ليست في (ع).

(٣) (ق): «فيكون».

(٤) تقدم قريبًا.

الإمام، والغلامُ عن يساره، بما رواه[1]: حدثنا يعقوب، حدثنا أبي، عن محمد بن إسحاق، حدثني عبدالرحمن بن الأسود، عن أبيه، قال: دخلت أنا وعمي عَلْقَمَةُ على عبدالله بن مسعود بالهَاجرة، قال: فأقام الصَّلاةَ الظُّهْر، فَقُمنا خلْفَهُ، فأخذ بيدي ويدِ عمي، ثم جعل أحدَنا عن يمينه والآخرَ عن يَساره، ثم قام بيننا، فصَفَّنا صفًّا واحدًا، ثم قال: هكذا كان رسولُ الله ﷺ يصنَعُ إذا كانوا ثلاثة.

وحجَّتُهُ في التَّطَوُّع من أنهما يقفانِ خلفَ الإمام: ما رواه أحمد[2]: حدثنا عبدالرَّزَّاق، عن مالك، أخبرني إسحاق بن عبدالله ابن أبي طَلْحة، عن أنس، فذكر الحديث، وفيه: «فقمتُ أنا واليتيمُ وراءَه».

قال أبو حفص: على أن حديث أنس لم يقطعْ به أبو عبدالله، قال في رواية عبدالله[3]: كان قلبي لا يجسُرُ على حديث إسحاق؛ لأن حديث موسى ـ يعني خلافَهُ ـ ليس فيه ذكر اليتيم، إنما فيه أنَّ أنسًا قام عن يمين النَّبيِّ ﷺ.

قال أحمد[4]: حدثنا حجَّاج بن محمد، قال: حدثنا شعبةُ قال: سمعت عبدالله بن المختار، عن موسى بن أنس، يحدث عن أنس: أنه كان هو ورسول الله ﷺ وأمُّهُ وخالَتُهُ [فصلّى بهم، فجعل أنسًا عن

---

(١) في «المسند»: (٧/ ٣٩٥ رقم ٤٣٨٦) وإسناده حسن لأجل محمد بن إسحاق، وأخرجه مسلم رقم (٥٣٤) وغيره من طريق الأعمش عن إبراهيم عن الأسود وعلقمة به.

(٢) في «المسند»: (٢٠/ ١١٣ رقم ١٢٦٨٠) وسنده صحيح، وتقدم تخريجه من الصحيحين.

(٣) رقم (٥٤٣)، وفيها: «لأن حديث شعبة...».

(٤) في «المسند»: (٢٠/ ٣٢٢ رقم ١٣٠١٩). وأخرجه مسلم رقم (٦٦٠).

يمينه، وأمه وخالته][1] خَلْفَهما.

قال شُعْبةُ: وكان عبدالله بن المختار أَشَبَّ مني.

فائدة

الأفضلُ إذا كانا رجلينِ أن يُصَلِّيا خلْفَه، نصَّ عليه، لحديث جابر وجَبَّار[2]. فأما ما ذهب إليه ابن مسعود إذا كانوا (ق/٢٣٨ب) ثلاثة يقوم (ظ/١٧١أ) وسَطَهُم، فإن أبا عبدالله قال: لم يبلغْ عبدَالله هذه الأخبارُ.

وقدْ سَهَّل أبو عبدالله في ذلك قال: وأرجو أن يكون الإمام في الثلاثة واسعًا، وأحبّ إليَّ أن يتقدَّمَ، كما فعل عمر.

وروى عنه المرُّوْذيُّ في الرجل يجيءُ والإمام في التَّشَهُّدِ وإلى لِزْقِه[3] رجلٌ هل يقومُ معه أو يجذبُه؟ قال: أعجبُ إليَّ أن يتقدَّمَ الإمامُ ويجذبَ الرجلَ.

قال أبو حفص: قوله: «يتقدَّمُ الإمام» لِيَقِلَّ تَأَخُّرُ المأموم، ويقرُبُ الإمامُ من السُّتْرَةِ، وقد أجاز جذب الرجلِ لِيُصِحَّ مقامَهُ معه خَلْفَ الإمام.

وأكثرُ الروايات عنه أنه كَرِهَ أن يجذِبَ رجلًا؛ لأنه يؤخِّرُهُ عن موقفه، وإن[4] اختار هو ذلك.

وقال في رواية أبي طالب: إذا صلَّى الإمامُ مع رجل، وجلسَ وجَاءَ رجلٌ، فلْيَجْلِسْ عن يساره حتى يقومَ؛ لأن تأخيرَ الجالس يثْقُلُ

---

(١) ما بين المعكوفين ساقط من جميع الأصول، والاستدراك من «المسند».

(٢) أخرجه مسلم رقم (٣٠١٠) في حديث جابر الطويل.

(٣) (ق): «وإن ألزقه»!.

(٤) الأصول: فإن، ولعل الصواب ما أثبت.

عليه، وكونُ المأموم عن يسار الإمام إذا كان عن يمينه رجلٌ موسع.

فائدة

اختلف قول أحمد في صلاة المأمومين على عُلُو؛ فنقل عنه صالحٌ أنه أجاز ذلك على الضَّرورة، إذا كان موضعًا ضيقًا.

وقال في الرجل يُصَلِّي فوق البيت بصلاة الإمام: إن كان في موضع ضيِّق يوم الجمعة، كما فعل أنس.

ونقل حَرْب وحَنْبل وأبو الحارث الجوازَ مطلقًا: أن يصليَ المأمومُ وهو يسمعُ قراءَةَ الإمام في دارٍ أو فوق سطحٍ أو في الرَّحَبة، أو رجل منزلُه مع المسجد يُصَلِّي على سطحه بصلاة الإمام، أو على سطح المسجد بصلاة الإمام أسفلَ، وذَكَر الآثارَ بذلك عن أبي هريرة رضي الله عنه وابن عمرَ وابنَ عباس[1].

واختلف قولُه إذا كان بينهم نَهَرٌ أو طريقٌ أو حائطٌ، فنقل حربٌ عنه أنه أجاز للمرأة أن تُصَلِّي فوقَ بيتٍ بصلاة الإمام، وبينَها وبين الإمام طريقٌ، ولفظه: أرجو أن لا يكونَ به بأسٌ، وذَكَر حديثَ أنس أنه كان يفعلُ ذلك[2]. فقيل: إذا كان وحدَه؟ قال: لا، مَنْ صَلَّى خَلْفَ الصَّفِّ وحدَهُ أعادَ.

---

(١) انظر الآثار في ذلك في «مصنف عبدالرزاق»: (٣/ ٨١ ـ ٨٣)، و«مصنف ابن أبي شيبة»: (٢/ ٣٥ ـ ٣٦).

(٢) أخرج عبدالرزاق: (٣/ ٨٣) والبيهقي: (٣/ ١١١): أن أنس بن مالك صلى الجمعة في دار حميد بن عبدالرحمن بصلاة الوليد بن عبدالملك وبينهما طريق. وأخرج ابن أبي شيبة: (٢/ ٣٥): أن أنسًا كان يجمع مع الإمام وهو في دار نافع بن عبد الحارث ـ بيت مشرف على المسجد له باب إلى المسجد ـ فكان يجمع فيه ويأتم بالإمام.

ونقل أبو طالب المنعَ ـ فقال في الرجل يُصَلِّي فوق سطح بصلاة الإمام ـ قال: إذا كان بينهَما طريقٌ أو نَهَرٌ فلا، قيل: أنس صلَّى، قال: أنسٌ صلَّى يومَ الجمعة في غُرْفَةٍ بعدما كَبِرَ، ويومُ الجمعة لا يكونُ طريقٌ، يمتلىءُ من الناسِ.

ونقل ابنُ الحَكَم جوازَ ذلك للضرورة، قال: إذا كان موضِعَ ضَرورة أجزأَ عنه، يُرْوَى عن أنس، فأما التراويحُ فتجوزُ فوقَ سطحٍ، وإن كان بينَهما طريقٌ نصَّ عليه، وقال: ذلك تَطَوُّعٌ.

قال أبو حفص: ويومَ الجمعة جائزٌ أن يُصَلِّيَ النَّاسُ في (ق/ ٢٣٩أ) طاقاتِ باب خُرَاسانَ وخارج الطاقات، نصَّ عليه.

قال أبو حفص: إذا فعلَ الرجلُ مثل فعل أبي بَكْرَةَ[١] مع العلم بنهي النبي ﷺ لأبي بَكْرَةَ؛ فروايتان: إحداهما: يعيدُ، وعنه أنه أجاز للرجل أن يُكَبِّرَ ويركَعَ فيما دونَ الصَّفِّ، ثم يمشي حتى يدخلَ في الصف[٢]، إذا علم أنه لا يُدْرِكُ، فقال في رجل كَبَّر قبل أن يدخلَ في الصَّفِّ وركَعَ ثم مشى حتى دخل في الصَّفِّ فقال: يجوزُ له ذلك، قد رُوِيَ[٣] أن أبا بَكْرَةَ ركع دونَ الصَّفِّ، ولم يأمرْه أن يُعِيدَ. وقد رُوِيَ أيضًا عن ابن مسعود وزيد أنهما ركعا دون الصَّفِّ[٤].

وقال في رواية إسحاق بن إبراهيم: أرى إذا عَلِمَ أنه يدركُ الركوع

---

(١) في صلاته خلف الصف، أخرجه البخاري رقم (٧٨٣).
(٢) «ثم يمشي حتى يدخل في الصف» سقطت من (ق).
(٣) (ع): «فروى».
(٤) أخرج الأثرين ابن أبي شيبة: (١/ ٢٢٩)، وعبدالرزاق: (٢/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (٢/ ٩٠).

لم يركعْ دونَ الصَّفِّ، وإذا علم أنه لا يدركُ ركَعَ، واثنان أحَبُّ إليَّ أن يُكَبِّرا جميعًا، ويَدِبَّا إلى الصَّفِّ[1].

قال أبو حفص: ووَجْه هذه: ما روى عبدالله بن أحمد: حدثنا زكريا بنُ يحيى، حدثنا إبراهيمُ بن سعد الزُّهْريُّ، عن قَبِيصَةَ بن ذُؤَيْب، قال: رأيتُ زيدَ بن ثابت يدخلُ المسجدَ والقومَ ركوعٌ، فيركعُ ثم يَدِبُّ حتى يَصِلَ إلى الصَّفِّ، وعن ابن مسعود مثله[2].

ابن جُرَيْج، عن عطاء، أنه سمع ابن الزبير على المنبر يقول للناس: إذا دخلَ أحدُكُم المسجدَ والناس ركوعٌ فليرْكَعْ حين يدخلُ، ثم لْيَدِبَّ راكعًا حتى يدخل في الصَّفِّ فإن ذلك من السُّنَّة، قال عطاء: وقد رأيتُه هو يفعلُ ذلك[3].

قال أبو حفص البرمكيُّ: وقولُ النبي ﷺ لأبي بَكْرَةَ: «**لا تَعُدْ**»، نهيٌ عن شدة السَّعْي[4]، بدليل قول ابن الزبير: فإنَّ[5] ذلك من السُّنَّة.

فائدة

قال أحمد في رواية إسحاق بن إبراهيم[6] ـ في رجل مكفوف

---

(1) «مسائل ابن هانىء»: (1/46)، وفيها: «ويدنوا إلى الصف».

(2) تقدم (3/969).

(3) أخرجه عبدالرزاق ـ مختصرًا ـ: (2/284)، وابن خزيمة رقم (1571)، والحاكم: (1/214) وصححه.

(4) وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ: «قوله: «لا تعد» يشبه قوله: «لا تأتوا للصلاة تسعون» يعني ـ والله أعلم ـ ليس عليك أن تركع حتى تصل إلى موقفك لما في ذلك من التعب، كما ليس عليك أن تسعى إذا سمعت الإقامة» اهـ نقله البيهقي في «الكبرى»: (2/90).

(5) من قوله: «للناس: إذا . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(6) هو: إسحاق بن إبراهيم بن هانىءٍ النَّيْسابوري أبو يعقوب، له مسائل عن أبي =

دخل في الصَّفِّ، فلما أراد أن يركَعَ الْتَزَقَ الذين كانوا معه في الصَّفِّ بصَفٍّ آخر، وبقيَ هو وحدهَ ـ: يُعِيْدُ[1].

وقال في رواية مهنّأ[2] في رجل صلَّى يوم الجمعة مع الإمام ركعة وسجدتين في الصَّفِّ، ثم زحموه فصلَّى الركعةَ الأخرى خلفَ الصفِّ وحده: يُعِيدُ الركعة التي صلَّى وحدَهُ.

قال في رواية الحسن بن محمد[3]: إذا ركعَ ركعةً وسجدَ، ثم دخل في الصَّفِّ، يُعِيدُ الركعةَ التي صلاَّها، ولا يعيدُ الصَّلاةَ كُلَّها.

وقال في رواية مهنأ ـ في رجل ركع ركعة وسجدتين دونَ الصَّفِّ، ثم جاء الناسُ فقاموا إلى جنبه في الثلاث (ظ/١٧١ب) رَكَعات ـ: يعيدُ الصَّلاة كلَّها، ثم قال: لو ركع ركعةً وحدَها ولم يسجدِ السجدتينِ لم يكنْ عليه إعادة؛ لأن أبا بَكْرَةَ ركعَ دونَ الصَّفِّ ولم يسجدْ.

قال أبو حفص: اختلف قولُ أبي عبدالله في رجلٍ يصلِّي خلف الصَّفِّ ركعةً كاملةً، ثم يدخل الصفَّ أو ينضافُ إليه قومٌ، هل يُعيدُ تلك الركعةَ وحدَها أو الصَّلاة كلَّها؟.

قال أبو حفص: والأصحُّ عندي أنه يُعيدُ ما صلَّى خلْف الصَّفِّ

= عبدالله مشهورة ت (٢٧٥). «طبقات الحنابلة»: (١/ ٢٨٤).

(١) «مسائل ابن هانىء»: (١/ ٨٦).

(٢) هو: مهنَّأ ـ بهمزة في آخره والعامة تتركها ـ ابن يحيى الشامي السُّلَمي أبو عبدالله من كبار أصحاب الإمام. «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٤٣٢)، و«توضيح المشتبه»: (٨/ ٢٩٧).

(٣) هو: الحسن بن محمد الأنماطي البغدادي، له مسائل صالحة عن أبي عبدالله. ويمكن أن يكون السجستاني. انظر «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣٧١).

حسْبُ، فيعيدُ الركعةَ[١] أو الركعتين، ولا يُعيد ما صلّى (ق/٢٣٩ب) مع غيره. قال: لأنَّ تكبيرة الإحرام لم تَفْسُدْ؛ لأنه لا يختلفُ قوله أنه إذا كبَّر وحدَه أنها صحيحة.

قال القاضي: وتحريرُ[٢] قول أبي حفص: أنه صلَّى بعضَ الصلاة منفردًا فلم تبطل جميعُها، كالتكبيرة والرُّكوع من غير سجود، ووجهُ البُطلان: أن القياس يقتضي بُطلانَ الصلاة في التكبيرةِ والرُّكوع؛ لأن ما يفسدُ جميعَ الصَّلاة يُفسِدُ بعضَها كالحَدَث[٣]، وإنما أجاز أحمد ذلك القَدْر لحديث أبي بَكْرَة.

قال أحمد: إذا صلَّى بين الصَّفَّين وحدَه يُعَيدها؛ لأنه فذٌّ، وإن كان بين الصَّفَّين.

وقال في الرجل ينتهي إلى الصَّفِّ الأول وقد تمَّ: يدخلُ بين رجلين إذا علم أنه لا يَشُقُّ عليهم، وذلك أنهم قد أُمِروا أن لا يكون بينهم خَلَلٌ، ويكرهُ أن يمَدَّ رجلاً من الصَّفِّ إليه، نصَّ عليه، قال: أما أنا فأستقبحُ أن يَمُدَّ رجلاً، يدخلُ مع القوم، أو يُنْتَزع[٤] رجلٌ من الصَّفِّ فيركع معه.

قال بعض أصحابنا: ويقرُبُ من هذه المسألة أنه يُبَاحُ تَخَطِّي رقابِ النَّاسِ إذا تركوا قدَّامَه فرجةً في رواية. وقال في رواية المرُّوْذيِّ: إذا جاءَ وليس يُمكنُهُ الدخولُ في الصَّفِّ، هل يمَدُّ رجلاً

---

(١) من قوله: «وحدها أو . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٢) (ق): «يجوز» و(ظ): «تجويز».

(٣) (ع): «الحديث».

(٤) (ق و ظ): «ينزع».

يصلي معه؟ قال: لا، ولكن يزاحِمُ الصَّفَّ ويدخُلُ.

قال أبو حفص: وقد ذكرنا عن أحمدَ جوازَ جَرِّ الرَّجُل في رواية المرُّوْذي، فإن صحَّ النقلُ كان في المسألة روايتان[1]، روي عن أبي أيوبَ قال: تحريكُ الرَّجُلِ من الصَّفِّ ظلمٌ.

قلت: وفي «المُدَوَّنة»[2] قال مالكٌ: هو خطأٌ منهما.

وسمعتُ شيخَ الإسلام ابن تيميّة يُنْكِرُه أيضًا ويقول: يُصلِّي خلفَ الصَّفِّ فذًّا، ولا يجذبُ غيرَه، قال: وتصحّ صلاتُه في هذه الحالة فذًّا؛ لأن غايةَ المُصَافَّةِ أن تكونَ واجبةً فتسقط بالعُذْر[3].

فائدة

قال مهنَّأٌ: رأيتُ أحمدَ إذا قام إلى الصلاة يفرِّجُ بين قدميه، وإذا انحدرَ للسُّجود ضمَّ قَدَمَيْهِ.

قال القاضي: إنما قلنا: يُفَرِّجُ بين قدميه، لما روى حَرْب: ثنا أبو حفص، ثنا أبو[4] عاصم، عن ابن جُرَيْجٍ، عن نافع، عن ابن عمر، قال: لا تقاربَ ولا تباعُدَ[5].

وكيع، عن عُيَيْنَةَ بن عبدالرحمن بن جَوْشن[6]، قال: قال: كنت

---

(١) انظر «الإنصاف»: (٢/ ٢٨٩).

(٢) (١/ ١٠٢) بنحوه.

(٣) انظر «مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ٥٥٨ ـ ٥٥٩).

(٤) (ق): «روى ابن حرب ثنا أبو الأحوص، ثنا ابن عاصم»!.

(٥) لم أجده، وذكره الموفَّق بن قدامة في «المغني»: (٢/ ٣٩٦) ولم يَعْزه. وانظر ما أخرجه ابن أبي شيبة: (٢/ ١١٠) في صفة وقوف ابن عمر.

(٦) وقع هذا السند محرفًا في النسخ، وصوَّبناه من المصادر.

مع أبي في المسجد ـ يعني مسجدَ البصرة ـ فنظر إلى رجلٍ قائمًا يُصَلِّي، قد صفَّ بين قدميه، وأَلْزَقَ إحداهُما بالأخرى، فقال أبي: لقد أدركتُ في المسجد ثمانيةَ عَشَرَ من أصحاب رسول الله ﷺ ما رَأَيْتُ أحدًا منهم صنَعُ هكذا[1] قطُّ.

ولأنه أمكنُ للقيام في الصَّلاة، وضَمُّ القدمين عند الانحدار للسُّجود أمكنُ للانحدار.

قال في رواية (ق/٢٤٠أ) حرب وقد سأله: الرجلُ يَصْفِنُ بين قدميه أحبُّ إليك، أو يعتمدُ على هذه مَرَّةً وعلى هذه مرّةً؟.

قال: يُرَاوِحُ بين قدميه أحبُّ إليَّ، يعتمدُ على هذه مَرَّةً، وعلى هذه مَرَّةً؛ لما روى الأعمشُ، عن المِنهال، عن أبي عُبَيْدَةَ قال: رأى عبدُالله رجلاً يُصَلي صافًّا بين قدميه، فقال: لو رَاوَحَ هذا بين قدميه كان أفضلَ[2].

ولأنه أَرْوَحُ للمُصَلِّي، وقد رفع النَّبِيُّ ﷺ المَشَقَّة عن المصلِّي بقوله: «**أَبْرِدُوا بالصَّلاَةِ**»[3]، وكان يتوقَّى بالثَّوب في الصَّلاة حرَّ الأرض وبَرْدَها[4].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة: (٢/ ١٠٩) بالإسناد نفسه.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة: (٢/ ١٠٩) بالإسناد نفسه.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٥٣٣)، ومسلم رقم (٦١٥) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرج البخاري رقم (٣٨٥)، ومسلم رقم (٦٢٠) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ قال: «كنا نصلِّي مع رسول الله ﷺ في شدة الحر، فإذا لم يستطع أحدُنا أن يمكِّن جبهتَه من الأرض، بسط ثوبَه، فسجدَ عليه».
وأخرج الإمام أحمد: (٤/ ١٦٤ رقم ٢٣٢٠) وغيره: عن عكرمة عن ابن عباس: أن النبي ﷺ صلّى في ثوبٍ واحدٍ متوشِّحًا به، يتقّي بفضوله حرَّ الأرض وبَرْدَها. وفي سنده مقال.

وقال حنبل: رأيته يُرَاوحُ بين قدميه في الصلاة التَّطَوُّع، فإذا كانت المكتوبةُ قام منتصِبًا لا يتحرَّكُ منه شيء.

* وقال أحمد بن الحسن الترمذي[1]: رأيت أبا عبدالله إذا افتتح الصلاةَ رفع يديهِ قريبًا من شَحْمة أذنيهَ ونشرَ أصابِعَهُ.

وقال أبو داود[2]: سمعت أحمد بن حنبل سُئِلَ: تذهبُ إلى نشر الأصابع إذا كَبَّرْتَ؟ قال: لا.

قال أبو حفص: لعلَّ أبا عبدالله أرادَ بالنَّشْرِ الذي لم يذهبْ إليه التَّفْرِيقَ الذي كان يقولُ به أوَّلاً، والنَّشْرُ الذي ذهبَ إليه آخرًا هو مَدُّ اليَدَيْنِ. وقد قال صالح[3]: سألتُ أبي عن رفع اليدين في التَّكبيرة الأولى فقال: يا بنيَّ كنتُ أذهبُ إلى حديث أبي هريرة، كان النبي ﷺ إذا كَبَّرَ نشَرَ أصَابِعَه[4]، فظننتُ أنه التَّفريقُ، فكنت أفرِّقُ أصابعي، فسألت أهلَ العربية فقالوا: هو الضَّمُّ، وهذا النَّشْرُ: ومدَّ أبي أصابِعَهُ مدًّا مضمومةً، وهذا التَّفريقُ: وفرَّق بين أصابِعِه.

قال أحمد[5]: حدثنا محمد بن عبدالله بن الزُّبير، حدثنا ابن أبي ذئب، عن محمد بن (ظ/١٧٢أ) عَمْرو بن عطاء، عن محمد بن

---

(١) هو: أحمد بن الحسن الترمذي أبو الحسن، نقل عن الإمام مسائل كثيرة ت (بعد ٢٤٢). «طبقات الحنابلة»: (١/ ٧٦).
ووقع في النسخ: «أحمد بن الحسين» والتصويب من المصادر.

(٢) «مسائل أبي داود»: (ص/ ٣٠).

(٣) لم أعثر عليه في «مسائل صالح».

(٤) أخرجه الترمذي رقم (٢٣٩) وضعَّفه، وكذا ضعفه أبو داود في «مسائله لأحمد»: (ص/ ٣٨٤ ـ ط ابن تيمية)، وأبو حاتم في «العلل»: (١/ ١٦٠).

(٥) في «المسند»: (١٦/ ٢٩٥ رقم ١٠٤٩١) وغيره وسنده صحيح.

عبدالرحمن بن ثَوْبانَ، عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة رَفَعَ يَدَيْهِ مدًّا.

وروى يحيى بن اليَمان، عن ابن أبي ذئبٍ، عن سعيد بن سَمْعانَ، عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتحَ الصلاةَ فَرَّج بين أصابِعِهِ[١]. وقد ضعَّفه أحمد فقال أحمدُ بن أَصْرَمَ[٢]: إن أبا عبدالله سُئِل عن ابن سمْعانَ في الحديث فقال: ليس بشيء، والحديثُ عندَه حديثُ أبي هريرة أنه كان يرفع يديه مدًّا[٣].

قال أحمد في رواية الفضل بن زياد[٤] ـ وقد سأله عن رجل بُلِيَ بأرض يُنْكِرُون فيها رفعَ اليدين في الصلاة، وينسبُونه إلى النَّقص ـ: يجوزُ له تركُ الرَّفع؟ قال: لا يتركُ ذلك، يُداريهم[٥]. إنما قال: يُداريهم؛ لأنه لا طاقةَ (ق/٢٤٠ب) له بهم، وأمر النبيُّ ﷺ عائشة بالرِّفق.

قال: في رواية ابن مُشَيْش[٦]: رفعُ اليدين في الصلاة من السُّنَّة. وهذا يدلُّ على أنَّ الهيئاتِ في الصّلاة يُطلقُ عليها اسم السُّنَّة.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) هو: أحمد بن أصرم بن خزيمة أبو العباس المزني ت (٢٨٥). «طبقات الحنابلة»: (١/ ٤٨).

(٣) انظر «مسائل أبي داود ـ الفقهية»: (ص/ ٣٨٤).

(٤) هو: الفضل بن زياد أبو العباس القطان البغدادي، من خواص أصحاب الإمام وكان يصلّي به. «طبقات الحنابلة»: (٢/ ١٨٨).

(٥) وجاءت هذه الرواية ـ أيضًا ـ عند صالح في «مسائله» رقم (١٦١) لكن فيها «وينسبونه إلى الرفض» بدل «النقص».

(٦) هو: محمد بن موسى بن مُشَيْش البغدادي، من كبار أصحاب الإمام. «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٣٦٥).

قال أبو حفص: فأما حديث أحمد بن يونُسَ، عن أبي بكر بن عياش، عن حُصَيْن، عن مجاهد، عن ابن عمر: أنه كان لا يرفعُ يديه، فإن أبا عبدالله قيل له: إن مجاهدًا قال: ما رأيتُ ابن عمر رفعَ يديه إلا في افتتاح الصَّلاة، قال: هذا خطأٌ، نافعٌ وسالمٌ أعلمُ بحديث ابنِ عمر، وإن كان مجاهدٌ أقدمَ، فنافعٌ أعلمُ منه(١).

قال بعضُ أصحابنا: وهذا من أحمد يدلُّ على أصلينِ؛ أحدهما: أن روايةَ الأعلم مقدَّمةٌ على رواية غيره. والثاني: أن رواية مَنْ يختصُّ بالصُّحبة أولى من غيره.

فائدة

اختلف قولُ أحمد في رفع اليدينِ فيما عدا المواضع الثلاثة؛ فأكثرُ الروايات عنه أنه لم يَرَ الرفعَ عند الانحدار إلى السجود، ولا بينَ السجدتين، ولا عند القيامِ من الرَّكعتين، ولا فيما عدا المواضع الثلاثةِ في حديث ابن عمر(٢).

ونقل عنه ابنُ أصرم، وقد سئل عن رفع اليدين فقال: في كلِّ خفضٍ ورفعٍ.

قال ابن أصرم: ورأيتُ أبا عبدالله يرفعُ يديهِ في الصَّلاة في كل خَفْض ورَفْع.

ونقل عنه جعفر بن محمد وقد سُئِلَ عن رفع اليدينِ فقال: يرفع يديه في كلِّ موضعٍ إلاَّ بينَ السَّجدتينِ.

---

(١) انظر «مسائل ابن هانىء»: (١/ ٤٩ ـ ٥٠).

(٢) الذي أخرجه البخاري رقم (٧٣٥)، ومسلم رقم (٣٩٠).

ونقل عنه المرُّوْذيُّ: لا يعجبُني أن يرفعَ يديه بين السّجدتين[1]، فإن فعلَ فهو جائزٌ.

عَمْرو بن مرة[2]، عن أبي البَخْتَرِي، عن عبدالرحمن اليَحْصُبِي، عن وائل بن حُجْر أن النبي ﷺ كان يرفع يديه مع التكبير[3].

وقد حكى أحمدُ لفظَ هذا الحديث في موضع آخَرَ أنه كان يرفعُ يديه كلما كبر[4].

قال أبو حفص: وظاهر هذا الحديث يأتي على جميع الصَّلاة في كل خَفْض ورفع.

أحمد[5]، عن ابن فُضَيْل، عن عاصم بن كُلَيْب، عن محارب بن دِثَار، عن ابن عُمَرَ عن النبي ﷺ كان إذا نهض من الركعتين رفع يديه.

---

(١) من قوله: «ونقل عنه . . .» إلى هنا ساقط من (ع).

(٢) قال الإمام أحمد: (٣١/ ١٤١ رقم ١٨٨٤٨): حدثنا وكيع، حدثنا شعبة، عن عَمْرو بن مرة . . . بالإسناد نفسه.

(٣) في سنده اليحْصُبي مجهول، لم يوثقه غير ابن حبان، وأصل حديث وائل بن حجر صحيح أخرجه مسلم رقم (٤٠١).

(٤) أخرجه أحمد: (٣١/ ١٥٣ رقم ١٨٨٦١)، ولفظه: «. . . وكان يرفع يديه كلما كبَّر ورَفَعَ وَوَضَع بين السجدتين . . .» من حديث وائل ـ رضي الله عنه ـ وسنده ضعيف؛ لانقطاعه، فعبدالجبار بن وائل لم يسمع من أبيه، ولضعف أشعث بن سَوَّار الراوي عن عبدالجبار.

لكن أخرجه أبو داود رقم (٧٢٣)، وابن حبان «الإحسان»: (٥/ ١٧٣) بسندٍ صحيح، وانظر «التمهيد»: (٩/ ٢٢٧) في ترجيح حديث ابن عمر في ترك الرفع بين السجدتين على حديث وائل هذا.

(٥) في «المسند»: (١٠/ ٤٠٥ رقم ٦٣٢٨) وغيره، وسنده جيد.

قال أحمد: لا بأس بحديثه، يعني عاصم بن كليب.

رِفْدَةُ بن قُضَاعة، عن الأَوْزَاعي، عن عبدالله بن عُبَيْد بن عُمَيْر اللَّيْثي، عن أبيه، عن جده، قال: كان رسول الله ﷺ يرفع يديه مع كل تكبيرة في الصلاة المكتوبة[(١)]. قال أحمد ويحيى بن معين: ليس بصحيح ولا يُعرف عُبَيْد بن عُمَيْر يُحدِّث عن أبيه شيئًا ولا عن جده. وقال أحمد: لا أعرف رِفْدَةَ[(٢)].

وجهُ (ق/١٤١أ) الثالثة: حديث ابن عمر: «ولا يرفعُ بين السَّجدتين» بعد ذكر المواضع الثلاثة.

* واختلف قولُه في حدِّ الرفع، فعنه: أنه اختار إلى منكبيه، وعنه: إلى فروع أذنيه.

وجهُ الأولى: حديث ابن عمر. وَجْه الثانية: حديث مالك بن الحُوَيْرث: أن النبي ﷺ رفع يَدَيْه إلى فروع أذنيه[(٣)].

وكيع، عن فِطْر، عن عبدالجبّار بن وائل، عن أبيه قال: رأيتُ رسولَ الله ﷺ رفع يديه حين افتتح الصَّلاة حتى جاوزت إبهاماه شحمةَ أذنيه[(٤)].

---

(١) أخرجه ابن ماجه رقم (٨٦١). وانظر «المجروحين»: (١/ ٣٠٤).

(٢) نقل هذا النص مغلطاي في «إكمال تهذيب الكمال»: (٤/ ٣٩٥) عن رواية مهنًأ عن أحمد ويحيى.

(٣) أخرجه مسلم رقم (٣٩١).

(٤) أخرجه أحمد: (٣١/ ١٤٢ رقم ١٨٨٤٩) وغيره بالإسناد نفسه، لكن عبدالجبار بن وائل لم يسمع من أبيه.
لكن لفظ الحديث: «حتى حاذت إبهامه...» وليس فيه «جاوزت».

وكيع، عن أبيه، عن يزيدَ بن أبي زياد، عن عبدالرحمن بن أبي ليلى، عن البَرَاء بن عازِب، قال: كأني أنظر إلى إبهامَيْ رسول الله ﷺ قد حاذتا شحمةَ أُذُنَيْهِ في الصَّلاة[1].

قال أبو حفص: الأمر عند أبي عبدالله واسعٌ إلى أيِّ موضع رَفَع، ما لم يُجاوزِ الأذنينِ ولم يُقَصِّر عن المَنْكِبَيْنِ.

الحسن بن محمد الأنماطي[2]: رأيت أبا عبدالله إذا رفع رأسَهُ من الركوع لا يرفعُ يديه حتى يستتِمَّ قائمًا.

والحُجَّةُ فيه: حديث أبي حُمَيْد فيقول: سمع الله لمن حَمِدَه، ثم يرفعُ يديه[3].

أبو داود[4]: قلت لأحمد: افتتح الصَّلاةَ ولم يرفعْ يديه أيعيدُ؟. قال: لا.

حُجَّته (ظ/١٧٢ب): أن النَّبيَّ ﷺ لم يُعَلِّمْهُ الأعرابي[5]، ولا[6] نعلمُ أحدًا قالَ بالإعادَةِ إلاَّ محمد بن سيرين، فإن أحمد ذكر عنه أنه

---

(١) أخرجه أحمد: (٣٠/٦١٥ رقم ١٨٦٧٤)، وأبو داود رقم (٧٤٩) بنحوه. وفي سنده يزيد بن أبي زياد ضعيف الحديث.

(٢) وقع في النسخ: «الحسين»، والتصويب من مصادر الترجمة، انظر «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣٧١).

(٣) أخرجه أبو داود رقم (٧٣٠)، والترمذي رقم (٣٠٤)، والنسائي: (٣/ ٢) وغيرهم وأصله في البخاري رقم (٨٢٨).

(٤) «مسائل أبي داود»: (ص/ ٤٦).

(٥) أخرجه البخاري رقم (٧٩٣)، ومسلم رقم (٣٩٧) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ في حديث المسيء صلاته.

(٦) (ق): «ولم».

قال: يَقضي.

* اختلف قوله في صفة وضع اليد على اليد؛ فعنه أحمد بن أصرم المزني وغيرُه؛ أنه يقبضُ بيمينه على رُسْغ يساره. وعنه أبو طالب: يضعُ يَدَهُ اليُمنى وضعًا بعضُها على ظهر كفِّه اليسرى وبعضها على ذراعه الأيسر.

للأولى: حديث وائل: «رأيت النبي ﷺ يضَعُ يده اليُمنى على اليُسْرى قريبًا من الرُّسْغ»[1]. وفي حديث: «ثم ضرَب بيمينِهِ على شِماله فأَمْسَكَها»[2].

وللثانية: ما روى أنس: أنه وَضَعَ يمينَه على شماله على هذا الوصف[3]. وفي حديث وائل من طريق زائدة، عن عاصم بن كُلَيب، قال: ثم وَضَع يَدَهُ اليُمنى على ظهر كفِّه والرُّسغ والساعد[4].

* واختلف في موضع الوضع؛ فعنه: فوقَ السُّرَّة، وعنه: تحتها، وعنه أبو طالب: سألت أحمد أين يضع يده إذا كان يصلي؟ قال: على السُّرَّة أو أسفل، وكلُّ ذلك واسعٌ عنده، إن وضعَ فَوْقَ السُّرَّةِ أو

---

(١) أخرجه أحمد: (٣١/ ١٦٦ رقم ١٨٨٧٣)، والدارمي: (١/ ٣١٢)، والطبراني في «الكبير»: (٢٢/ ٢٥). وفي سنده عبدالجبار بن وائل لم يسمع من أبيه، لكن له شواهد يصحّ بها.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابنُ خزيمة في «صحيحه» رقم (٤٧٨) والطبراني في «الأوسط»: (٢/ ١٩٨) من حديث وائل بن حُجْر.

(٣) أخرجه البيهقي: (٢/ ٣٠)، وأبو الشيخ كما في «الدر»: (٦/ ٦٨٩) وليس فيه تفصيل لصفة الوضع.

(٤) أخرجه أحمد: (٣١/ ١٦٠ رقم ١٨٨٧٠)، وأبو داود رقم (٧٢٧)، والنسائي: (٢/ ١٢٦) وغيرهم.

عَلَيْها أو تحتَها[1].

علي ـ رضي الله عنه ـ: من السُّنَّة في الصَّلاة وضعُ الأكُفِّ على الأكُفِّ تحت السُّرَّة[2]. عمرو بن مالك، عن أبي الجَوْزاء، عن ابن عباس[3] مثل تفسير علي، إلا أنه غيرُ صحيح، والصحيح حديث علي.

قال في (ق/٢٤١ب) رواية المُزَني[4]: أسفل السُّرَّة بقليل، ويكرهُ أن يجعلَها على الصَّدر[5]، وذلك لما روي عن النبي ﷺ أنه نهى عن التكفير[6]،

---

(١) انظر «مسائل أبي داود»: (ص/٤٨)، و«المغني»: (٢/ ١٤١) وقال الترمذي في «جامعه»: (٢/ ٣٣) ـ بعد أن ذكر الاتفاق على وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة ـ: «ورأى بعضهم أن يضعهما فوق السُّرة، ورأى بعضهم أن يضعهما تحت السُّرّة، وكلٌّ ذلك واسع عندهم» اهـ.

(٢) أخرجه أحمد «زوائد المسند»: (٢/ ٢٢٢ رقم ٨٧٥)، وأبو داود رقم (٧٥٦)، وغيرهم من حديث عبدالرحمن بن إسحاق، عن زياد بن زيد السوائي، عن أبي جُحَيفة به. وعبدالرحمن بن إسحاق ضعيف ـ ضعَّفه أحمد وغيره ـ وزياد مجهول.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم وابن شاهين وابن مردوية والبيهقي ـ ٢/ ٣١ ـ كما في «الدر»: (٦/ ٦٨٩) في تفسير ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢ ﴾ قال: «وضع اليمنى على الشمال عند التحريم في الصلاة» ليس فيه ذكر للسُّرَّة. وفي سنده رَوْح بن المسيب ضعيف، وعَمرو بن مالك النّكري متكلَّم فيه.

(٤) هو: أحمد بن أصرم، تقدمت ترجمته.

(٥) ومثله في «مسائل أبي داود»: (ص/٤٨).

(٦) لم أره مسندًا، وذكره ابن أبي يعلى في «الطبقات»: (١/ ١٦) عن عبدالله بن أحمد قال: سألت أبي عن حديث إسماعيل بن عُلَيَّة، عن أيوب، عن أبي معشر قال: «يُكره التكفير في الصلاة» قال أبي: التكفير أن يضع يمينه عند صدره في الصلاة».

وذكره أبو موسى المديني في «المجموع المغيث»: (٣/ ٥٧) بلا إسناد، وقال: «التكفير: انحناء أهل الذمة لرئيسهم . . . وهو الانحناء الشديد، ووضع اليد على اليد، كما يفعل أهل الذمة . . .».

وهو وضع اليد على الصدر[1].

مؤمَّل، عن سفيان، عن عاصم بن كُلَيب، عن أبيه، عن وائل: أن النبي ﷺ وضع يَدَهُ على صدره[2].

فقد روى هذا الحديث عبدالله بن الوليد، عن سفيان، لم يذكر ذلك[3]، ورواه شعبة وعبدالواحد[4] لم يذكرا خَالَفا[5] سفيان.

* قال في رواية صالح[6] والكَوْسج إذا التفت في الصلاة: قد أساءَ، وما علمتُ أني سمعت فيه حديثاً، أي: أنه يُعيدُ.

وقال في رواية أبي طالب: الالتفاتُ في الصَّلاة لا يَقطعُ، إنما كُرِهَ ذلك لأنه يتركُ الخشوعَ والإقبالَ على صلاته، قال ﷺ: «**هُوَ اخْتِلَاسٌ يَخْتَلِسُهُ الشَّيْطَانُ**»[7] الحديث، فلو كُلِّفَ الإعادةَ شَقَّ؛ إذ المُصَلِّي لا يكادُ يسلمُ من اختلاسه.

* قال في رواية حنبل: كان ابنُ مسعود وأصحابُه لا يعرفون

---

(١) انظر في معناه ما سلف.

(٢) أخرجه من طريق مؤمَّل الطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (١/ ١٩٦)، وابن خزيمة رقم (٤٧٩) والبيهقي: (٢/ ٣٠)، ومؤمل متكلّم فيه.

(٣) أخرجه أحمد: (٣١/ ١٦٣ ـ ١٦٤ رقم ١٨٨٧١).

وتابع عبدَالله بن الوليد في عدم ذكر هذه الزيادة عن سفيان محمدُ بن يوسف الفريابي عند الطبراني: (٢٢/ رقم ٧٨) وعبدُالرزاق عند أحمد (٣١/ ١٥٠ رقم ١٨٨٥٨).

(٤) أخرجهما أحمد: (٣١/ ١٤٢، ١٤٨ رقمي ١٨٨٥٠، ١٨٨٥٥).

(٥) (ق): «احال»! و(ظ) بياض، والمثبت من (ع) والمعنى ظاهر.

(٦) لم أجده في الرواية المطبوعة.

(٧) أخرجه البخاري رقم (٧٥١)، ومسلم رقم (٣٢٩١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

الافتتاحَ، يُكَبِّرون، ولو فعل هذا رجلٌ أجزأَه، وأهلُ المدينة لا يعرفونَ الافتتاحَ.

وحجَّتُهُ في سقوط وجوب الافتتاح ما رُوي عن ابن مسعود، ولأنَّ في الأخبار ضعفًا.

قلتُ: ابنُ مسعود كان يذهب في الصَّلاة إلى أشياءَ خالَفَهُ فيها سائرُ الصحابة؛ فمنها: تركُ الرَّفع فيما عدا الافتتاح. ومنها: التَّطبيقُ في الرُّكوع. ومنها: قيامُ إمامِ الثلاثة في وَسَطِهِم. ومنها: تركُ الافتتاح.

وأحمدُ لم يضعِّف أحاديثَ الافتتاح، ولا أسقطَ وجوبَه من أجل ضعفها، ولا من أجل ترك ابن مسعود له، وإنما لم يوجبْه لعدم الأمر به، فإن النبي ﷺ قال: «**إذا قُمْتَ إلى الصَّلاةِ فَكَبِّرْ، ثم اقْرَأْ ما تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ القُرْآنِ**»[1]، ولم يأْمُرْه بالاستفتاحِ.

روى حنبل عنه: إذا أراد أن يبتدىءَ الصلاةَ يُكَبِّرُ، ثم يستفتحُ استفتاحَ عمرَ[2]، ثم يتعوَّذُ: «أعوذ بالله السَّميع العليم، من الشَّيطان الرجيم، إن الله هو السَّميعُ العليمُ»، ثم يقرأُ ويبدأُ ببسم الله الرحمن الرحيم، هذا كلُّه يخافِتُ به، فإن جَهَرَ بها فهو سهوٌ، يسجُدُ سجدتي السَّهو إذا جهر بها.

قال أبو حفص: ليس السجودُ واجبًا.

حَرْب عنه: لا يقرأُ الإمام إلا بعدَ سكتة، حتى يقرأَ مَنْ خَلْفَه فاتحةَ الكتاب.

---

(١) تقدم، وهو حديث المسيء صلاته.

(٢) انظر «مسائل أبي داود»: (ص/٤٦)، و«مسائل عبدالله» رقم (٣٣٢، ٣٣٤).

عبدالله عنه يقول: أعوذُ بالله من الشيطانِ الرجيم، إنَّ الله هو السميعُ العليمُ، هذا أعجبُ إليَّ[1]. وكذا نقل المرُّوْذي، ثم قال: والأمر سهلٌ.

والأصل فيه قوله تعالى: (ق/٢٤٢أ) ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾﴾ [النحل: ٩٨] وقوله: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ...﴾ الآية [الأعراف: ٢٠٠]، وفي هذا جَمْع بين الأمرين. وعن النبيِّ ﷺ في قصة عائشة قال: «**أَعُوذُ بِاللهِ السَّمِيعِ العَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**» ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ﴾»[2].

روى أحمد بن إبراهيم بن هشام[3]، عن أبي عبدالله أنه سئل عن: «بسم الله الرحمن الرحيم» من فاتحة الكتاب؟ فقال: نعم هي أحد آياتها.

قال أبو حفص: ليستْ هذه الروايةُ في كتاب الخَلَّال لكنها في سماعنا.

* وروى عنه (ظ/١٧٣أ) أبو طالب: إذا نسي أن يقرأ «بسم الله الرحمن الرحيم» يسجدُ سجدتي السَّهْو؟ قال: لا[4].

قال أبو حفص: هذا على إحدى الروايتين إذا تَرَكَهَا عند قراءة السورة.

---

(١) انظر «مسائل عبدالله»: رقم (٣٣٤).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٦٦١)، ومسلم رقم (٢٧٧٠) في حديث الإفك.

(٣) كذا، ولعله أحمد بن إبراهيم الكوفي، ترجمته في «طبقات الحنابلة»: (١/ ٤٧)، بدليل أن القاضي أبا يعلى نقل هذه الرواية عنه في «الروايتين والوجهين»: (١/ ١١٨).

(٤) انظر «مسائل ابن هانىء»: (١/ ٥٢).

* وروى عنه الفضل وأبو الحارث[1] وقد سئل عن الجهر بـ: (آمين)، قال: اجهَرْ بها فإنها سُنَّةٌ ذهبت من الناس، وهذا يدُلُّ على أن الهيئة[2] سُنَّةٌ عند أحمد؛ لأن الجهرَ هيئةٌ في الكلام.

وروى عنه إسحاق بن إبراهيم[3]: «آمينَ» أمرٌ من النَّبيِّ ﷺ «**إِذَا أَمَّنَ القَارِئُ فَأَمِّنُوا**»[4]، وهذا يدلُّ على أن المندوبَ مأمور به عند أحمد.

وروى عنه حنبلٌ: يجهرُ بها في المكتوبة وغيرها لعموم الأخبار.

ابن منصور[5]، عن أحمد، وقد سأله عن قول أبي هريرة: «لا تسبقني بآمين»[6] قال: يتَّئِد حتى يجيءَ المُؤَذِّنُ، لفضل التأمين.

وروى عنه الأثرمُ وقد سُئِل: إذا كان خلفَ الإمام فقرأ[7] خلفَه فيما يجهرُ فيه أيقول: آمين؟ قال: لا أدري ولا أعلمُ به بأسًا[8].

* اختلف قوله، إذا لم يقرأْ أوَّلَ الصَّلاة هل يَقضي؟ فروى عنه

---

(١) هو: أحمد بن محمد أبو الحارث الصائغ، له عن الإمام مسائل كثيرة. «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٧٧).

(٢) (ظ): «المنتدب إليه».

(٣) «مسائل ابن هانىء»: (١/ ٤٥).

(٤) أخرجه بهذا اللفظ: البيهقي: (٢/ ٥٥)، والحميدي في «مسنده»: (٢/ ٤١٧).
وبلفظ: «إذا أمّن الإمام فأمِّنوا» البخاري رقم (٧٨٠)، ومسلم رقم (٤١٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٥) «المسائل»: (١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤ ـ الطهارة والصلاة).

(٦) أخرجه عبدالرزاق: (٢/ ٩٦) ومن طريقه ابن حزم في «المحلّى»: (٣/ ٢٦٤)، وابن أبي شيبة: (٢/ ١٨٨).

(٧) (ع): «يقرأ».

(٨) انظر «مسائل عبدالله» رقم (٣٥٨).

عبدُالله ابنُه: إنْ تركَ القراءةَ في الأُولَيَيْنِ قرأ في الآخرتين، وسجد سجدتي السهو بعد[1] السلام، وإن ترك القراءة في الثلاث، ثم ذكر وهو في الرابعة فسدت صلاتُه، واستأنفَ الصلاةَ.

وروى عنه إسماعيل بن سعيد فيمن ترك القراءةَ في الركعة من صلاةِ الغداة، أو في ركعتين من الظُّهر عمدًا أو سهوًا: لا يعتدُّ بتلك الركعة، التي لم يقرأ فيها، ويبني على صلاته ويقرأُ.

وروى عنه ابن مُشَيْش في إمام صلَّى بقومٍ الظُّهْرَ، فلما فرغ ذكر أنه لم يقرأْ: يعيدُ ويعيدون. وهو الصحيح.

وجه الأولة ما روى أحمد: حدثنا وكيعٌ، حدثنا عِكْرِمة بن عمّار، عن ضَمْضَمِ بن جَوْس الهِفَّاني عن عبدالله بن حَنْظلة بن الرَّاهب قال: صلى بنا عمر المغرب، فنسي أن يقرأَ في الركعة الأولى، فلما قامَ في الثانية قرأَ بفاتحةِ الكتاب مرَّتينِ وسورتينِ، فلما قضى الصَّلاة سجد (ق/٢٤٢ب) سجدتينِ[2].

ووجه الثانية: قوله ﷺ: «**لا صَلاَةَ إلاَّ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**»[3]، والركعة الواحدةُ صلاة. وروى محمد بن أبي عَدِيّ، عن الشَّعْبِي قال: قال الأشعري: صلَّى بنا عمرُ فدخلَ ولم يقرأْ شيئًا، قال: فابْتَغيت[4] حتى

---

(١) (ظ): «قبل».

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة: (١/ ٣٥٩) من طريق وكيع به، والبيهقي: (٢/ ٣٨٢)، ولم أجده في «مسند أحمد».

(٣) أخرجه البخاري رقم (٧٥٦) ومسلم رقم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) غير محررة في النسخ، وانظر «مسائل صالح»: (ص/ ١٧٤).

أتيتُ الأطناب، فقلت: يا أميرَ المؤمنينَ إنكَ لم تقرأْ شيئًا، فقال: لقد رأيتني أجهز عِيرًا بكذا وأفعل كذا، قال: فأمَرَ المُؤذِّنِينَ فأذّنوا وأقاموا فأعاد بنا الصلاة[1].

قال القاضي: إذا قلنا: يعيدُ فإنه يعيدُ الأذان، قال أحمد في رواية إسماعيلَ بن سعيد وقد سأله: هل يعيدونَ الأذانَ والإقامةَ إذا كانوا على ذلك؟ قال: نعم. ووجهه حديث عُمَرَ، ولأن فيه إعلامَ النَّاسِ ليجتمعوا للإعادة.

* وروى عنه أحمد بن الحسن التِّرمذي، وقد سئل عن حديث عُمَرَ أنه صلّى بالناس وهو جُنُبٌ فأعاد ولم يُعيدوا[2]، قال: هكذا نقول. قلت: فإن لم يقرأ الإمامُ الجُنُبُ والذي على غير طُهْر، ومن خَلْفه؟ قال: يُعيدُ ويُعيدونَ. انتهى.

قلت: والفرقُ بين ترك القراءة وترك الطَّهارة أن القراءةَ يتحمَّلُها الإمامُ عن المأموم، (ظ/١٧٣ب) فإذا لم يقرأْ لم يكنْ ثَمَّ تَحَمُّلٌ، والطَّهارةُ لا يتحمَّلُها الإمامُ عن المأموم، فلا يتعدَّى حكمُها إلى المأموم بخلاف القراءة، فإن حكمَها يتعدَّى إليه.

فإن قيل: فكيف يحمِلُ الجُنُبُ القراءةَ عن المأموم، وليس من أهل التَّحَمُّل؟.

قيل: لما كان معذورًا بِنسيانه حَدَثَهُ نُزِّلَ في حقِّ المأموم منزلةَ الطَّاهر، فلا يُعيدُ المأمومُ، وفي حق نفسه تلزمُهُ الإعادةُ، وهذا

---

(١) أخرجه أحمد من هذا الطريق في «مسائل صالح»: (ص/ ١٧٤)، وعبدالرزاق: (٢/ ١٢٥)، والبيهقي: (٢/ ٣٨٢) من مرسل الشعبي والنخعي.

(٢) أخرجه عبدالرزاق: (٢/ ٣٤٨)، والبيهقي: (٢/ ٣٩٩).

بخلاف المتعمِّد للصَّلاة محدِثًا أو جُنُبًا، فإنه لما لم يكن معذورًا نُزِّلَ فعلُه بالنسبة إلى المأموم منزلةَ العَبَث الذي لا يُعْتَدُّ به. وأيضًا لما كان هذا يكثُرُ مع السهو، لم يتعدَّ بطلانُ صلاته إلى المأموم رفعًا[1] للمشقَّة والحَرَج. ولما كان يَنْدر مع التَّعَمُّد تعدَّى فسادُ صلاته إليهم.

* واختلف قوله في الصلاة بغير الفاتحة، فروى حربٌ عنه فيمن نَسِي أن يقرأَ بفاتحة الكتاب، وقرأ قرآنًا قال: وما بأسٌ بذلك، أليس قد قرأ القرآن؟!

قال: وسمعتهُ مرةً أخرى يقول: كلُّ ركعة لا يقرأُ فيها بفاتحة الكتاب فإنها ليست بجائزةٍ، وعلى صاحبِها أن يُعِيدَها.

قال الخَلاَّلُ: الذي رواه حرب قد رجع عنه أبو عبدالله، وبيَّنَ عنه خَلْقٌ كثير أنه لا يجزئُهُ إلا أنْ يَقْرَأَ في كلِّ ركعة.

للثانية: ما روى مالك، عن وهب بن كَيْسان، عن جابر قال: مَنْ صلَّى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن لم يصلِّ إلاّ وراء إمام[2].

وروى عنه أبو طالب: من نَسِيَ أوَّلَ ركعة، ثم ذكر في آخر ركعة أنه لم يقرأ، لا يعتدُّ بالركعة التي لم يقرأْ (ق/٢٤٣أ) فيها، ويُصَلِّي ركعةً أخرى مكانَ تلك الرَّكعة، فإن ذكرها وقد سلَّم وتكلَّم أعاد الصَّلاةَ.

* اختلفَ قولُه في قراءة القرآن في الفرائض على التَّأْليف على سبيل الدَّرْس، فروى عنه ابنُه عبدالله أنه قال: سألت أبي عن الرَّجُل

---

(١) (ق): «دفعًا».

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ»: (١/ ٨٤)، والطحاوي في «معاني الآثار»: (١/ ٢١٨)، والبيهقي في «الكبرى»: (٢/ ١٦٠) موقوفًا على جابر، ورُوِي مرفوعًا عند الطحاوي والموقوف أصح وانظر «مسائل عبدالله» رقم (٣٤٤).

يقرأُ القرآنَ كُلَّهُ في الصَّلاة الفريضة؟ قال: لا أعلمُ أحدًا فعلَ هذا. وقد رُوي عن عثمانَ بن عفَّانَ رضي الله عنه أنه كان يقرأُ بعضَ القرآن سُوَرًا على التأليف[1].

وروى عنه حربٌ في الرجل يقرأُ على التأليف في الصَّلاة اليومَ سورةَ الرَّعد وغدا التي تَلِيها، ونحو ذلك؟. قال: ليس في هذا شيءٌ، إلا أنه يُروى عن عثمان أنه فعلَ ذلك في المفصَّل وحدها.

وروى عنه مهنَّأ أنه رخَّص أن يقرأ في الفرائض حيث يَنتهي.

سَلْم بن قُتَيْبَةَ، عن سهيل بن أبي حزم[2]، عن ثابت، عن أنس، قال: كانوا يقرأون في الفريضة من أول القرآن إلى آخره[3].

وروى المرُّوْذيُّ أن أحمد سُئِلَ عن حديث أنس هذا فقال: هذا حديثٌ منكر[4].

* روى حنبل عنه: إذا كان المسجدُ على قارعَةِ الطَّريق، أو طريقًا يسلُكُ، فالتخفيف أعجبُ إليَّ، وإن كان مسجدًا معتزلاً أهلُهُ فيه ويرضون بذلك فلا أرى به بأسًا، وأرجو إن شاءَ الله.

* وروى عنه أبو الحارث: إذا قرأَ بفاتحة الكتابِ وهو يحسِنُ غيرَها: إن كان عامدًا فلا أُحِبُّ له ذلك، وإن كان سَاهِيًا فلا بأس، صلاتُهُ تَامَّةٌ.

---

(١) «مسائل عبدالله» رقم (٣٩٢).

(٢) تحرفت في النسخ إلى: «سهل بن أبي حذيفة».

(٣) أخرجه الطبراني في «الأوسط»: (٨/ ١٢٣)، وفيه سهيل بن أبي حزم ضعيف. وذكر الإمام أنه منكر.

(٤) انظر «المغني»: (٢/ ٢٨٠).

وعنه محمد بن الحكم: هو عندي مسيءٌ إذا عمل ذلك. قلت: يريدُ الاقتصارَ على الفاتحة، وكلامُهُ يدُلُّ على أَحَدِ أمرين: إما أن تكون السُّورةُ واجبةً، وإما أن يكونَ تاركُ سُنَّةِ الصَّلاةِ مسيئًا.

وروى الفضلُ بن زياد عنه وقد سُئِلَ: الرجلُ يقرأُ في المكتوبة في كلِّ ركعة بالحمد وسورة؟ قال: قد كان عمَرُ يفعلُ، قيل: فتراه أنتَ؟ قال: لا، قد فَعَل النبيُّ ﷺ غيرَ هذا، اقرأ في الأولَيَيْن. انتهى.

وروي عن علي وجابر قالا: في الرَّكعتين الأُخْرَيين بفاتحة الكتاب.

وروى أبو طالب: سألت أبا عبدالله عن الرَّجُل يصلِّي بالنَّاس المكتوبةَ، فيقرأُ في الأربع كلِّها بالحمد وسورة؟ قال: لا ينبغي أن يفعلَ، قلت: سهى؟ قال: يسجدُ سجدتين.

وروى عنه أحمد بن هاشم[1]، وقد سئل عن رجل قرأ في الرَّكعتين الأُخْرَيَيْنِ بالحمد وسورة ناسيًا هل عليه سجدَتا السَّهو؟ قال: لا، وكذلكَ قال مهنَّأ والميموني.

وروى عنه أبو الحارث في إمام صلَّى بقوم، فقرأ بفاتحة الكتاب (ق/٢٤٣ب) ثم قرأَ بعضَ السورة ولم يُتِمَّها ثم ركع: لا بأس.

ثم قال أحمد: ثنا عبدالله بن إدريسَ، ثنا يزيدُ بن أبي زياد، عن عبدالرحمن بن أبي ليلى، عن ابن أَبْزَى، قال: صلَّيْتُ خلف عُمَرَ فقرأ سورة يوسف حتى إذا بلغ: ﴿وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ...﴾ وقع عليه البكاءُ فَرَكَعَ، ثم قرأ سورة النجم فسَجَدَ فيها ثم قام فقرأ:

---

(١) هو: أحمد بن هاشم بن الحكم الأنطاكي، روى عن أحمد مسائل حسانًا. «طبقات الحنابلة»: (١/٢٠٦).

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ﴾[1].

وروى عنه صالح[2] وقد سأله عن رجل[3] يصلِّي فيبدأ من أوسط (ظ/ ١٧٤أ) السورة أو من آخرها، قال: أما آخر السورة فأرجو، وأما من وسطها فلا.

وروى عنه أحمد بن هاشم[4] الأَنْطَاكِيُّ: هل يُجْزِيءُ مع قراءة الحمد آيةٌ؟ قال: إن كانت مثلَ آية الدَّيْن وآية الكرسي.

وروى عنه محمد بن حبيب[5]: يكرَهُ أن يقرأَ الرجلُ في صلاة الفجر بـ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾ و ﴿أَرَءَيْتَ﴾ إلا أن يكون في سفر.

محمدُ بن حَبِيب[6]، حدثنا عمرو الناقدُ، حدثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد، ثنا أبي، عن ابن إسحاق، عن مِسْعَر ومالك بن مِغْوَل، عن الحَكَم، عن عمرو بن ميمون، عن عمر أنه صلى بهم الفجر في طريق مكة فقرأ بـ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾ و ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾[7].

---

(١) أخرجه الطحاوي في «معاني الآثار»: (١/ ١٨١، ٣٤٨)، وسقط من إسناده ذكر «ابن أبزى». وانظر «المغني»: (٢/ ٢٧٩).
وأخرجه عبدالرزاق: (٢/ ١١٦) من طريق حصين بن سبرة عن عمر.

(٢) لم أجده في مسائله.

(٣) (ظ): «رجلٌ عن رجلٍ».

(٤) في الأصول: «هشام» والتصويب من مصادر الترجمة، وتقدم قريبًا.

(٥) هو: محمد بن حبيب أبو عبدالله البزار، روى عن أبي عبدالله مسائل ت (٢٩١). «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٢٩١).

(٦) من قوله: «يكره أن . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٧) أخرجه ابن أبي شيبة: (١/ ٣٢٢)، وعبدالرزاق: (٢/ ١١٩)، عن عمرو بن ميمون به.

الميمونيُّ: صلَّى بنا أبو عبدالله الفجرَ فقرأ في الأولى بـ (المدثر) وفي الثانية بـ (الفجر)، وكنا نصلي خلف أبي عبدالله بغَلَس فيقرأ بنا في الأولى: (تبارك) ونحوها، ويقرأ في الثانية: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١﴾.

وروى عنه أحمد بن الحسين بن حسَّانَ في إمامٍ يقصِّر في الركعة الأولى ويطوِّلُ في الأخيرة: لا ينبغي هذا، يطوِّلُ في الأولى ويقصِّرُ في الآخرة.

قال أبو حفص: وقد روى عن أنس أنه قرأ في الرَّكعة الأولى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ وفي الثانية بـ ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾، وهذا يدلُّ على جواز الإطالة في الثانية، وليس ما ذكره بقَوِيٍّ.

* * *

ومن خط القاضي مما قال: انتقيتُه من «كتاب الصيام» لأبي حفص البرمكي، قال: ونقلته من خطه[1]:

نقل عبدُالله[2]: سألت أبي عمن صامَ رمضانَ وهو ينوي به تطوعًا؟ قال: يفعلُ هذا إنسانٌ من أهل الإسلام؟! لا يُجْزِئُهُ حتى يَنْوِيَ، لو أن رجلاً قام يصلِّي أربعَ ركَعَاتٍ، لا ينوي بها صلاةَ فريضةٍ أكان يُجْزِئُه؟! ثم قال: لا تُجْزِئُهُ صلاةُ فريضةٍ حتى ينْوِيَها.

قال أبو حفص: وقد قال الشَّافعيُّ[3]: ولو عقد رجلٌ على أن

---

(١) العبارة في (ق): «لأبي حفص البرمكي، قال: ونقلته من خطه»، وفي (ظ) مثل ما هو مثبت إلى قوله: «أبي حفص» لكن قال: «العكبري».

(٢) «المسائل» رقم (٨٧٥).

(٣) بنحوه في «الأم»: (٢/ ٩٦).

غدًا عندَه من رمضان في يوم الشَّكِّ، ثم بان أنه مِنْ رمضانَ أجزأه. قال: وهذا موافقٌ لما قال أبو عبدالله في الغَيْم.

قال عبدُالله[1]: قلت لأبي: إذا صام شعبانَ كُلَّه؟ قال: لا بأس أن (ق/٢٤٤أ) يصومَ اليومَ الذي يشُكُّ فيه إذا لم يَنْوِ أنه من رمضانَ؛ لأن النبي ﷺ كان يَصِلُ شعبانَ برمضان[2]، فقد دخل ذلك اليومُ في صومِهِ.

قال أبو حفص: مرادُ أبي عبدالله في هذه المسألة: إذا كان الشَّكُّ في الصَّحو، لما تقدَّمَ من مذهبه في الغَيْم.

* * *

ومن خط القاضي أيضًا مما ذَكَر أنه انتقاه من كتاب «حكم الوالدين في مال ولدهما» جَمْع أبي حفص البرمكي[3]

قال: اختلف قولُ أبي عبدالله في عِتْق الأب جاريةَ ابنِهِ قبلَ قبضِها، فروى عنه بكر بن محمد[4] أنه قال: ويعتقُ الأبُ في ملكِ الإبنِ؟ هو في ملك الابنِ حتى يعتق الأبُ، أو يأخذُ فيكون للأبِ ما أَخَذَ.

وعنه المرُّوْذيُّ: ولو أن لابنه جاريةً فأعتقها كان جائزًا، وعنه بكر بن محمد: إذا كانت للابنِ[5] جاريةٌ فأراد عِتْقَها قبضَها ثم أعتقَها، ولا

---

(١) «المسائل» رقم (٨٤٣) إلى قوله: «من رمضان».

(٢) أخرجه أحمد: (٦/ ٣٠٠)، وأبو داود رقم (٢٣٣٦)، وابن ماجه رقم (١٦٤٨) من حديث أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ.

(٣) هذا العنوان بياض في (ق).

(٤) هو: بكر بن محمد النسائي أبو أحمد، له عن أبي عبدالله مسائل كثيرة. «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣١٨).

(٥) (ع و ق): «للأب» والمثبت من (ظ).

يعتقُ من مال ابنه إلا أن يقبِضَها، وكذا روى عنه عبدالله وغيره[1].

قلت: الروايتانِ مأخذُهُما أن مَنْ مَلَكَ أن يملكَ فتصرَّفَ قبل تَمَلُّكه هل يَنْفُذ تَصَرُّفُه؟ فيه قولان، وعلى هذا يُخَرَّجُ تَصَرُّفُ الزَّوج في نصفِ الصَّدَاق، إذا طلَّق بعدَ الإقباض وقبلَ الدخول، وتصرُّف الموصَى له، إذا تصرَّف بعد الموتِ، وقبلَ القبولِ، على أن الذي تقتضيه قواعدُ أحمد وأصولُه صحَّةُ التَّصَرُّفِ، ويجعلُ هذا قَبولاً واسترجاعًا للصَّداق قد قارن التّصرُّف. ومن منع صحَّتَهُ قال: إن غايةَ هذا التَّصَرُّف أن يكونَ دالاًّ على الرُّجوع والقَبول الذي هو سببُ الملك، ولم يتقدَّم على التَّصَرُّفِ، والملكُ لابدَّ أن يكونَ سابقًا للتَّصَرُّف، فكما لا يتأخرُ عنه لا يقارِنُهُ.

ولمن نَصَرَ الأوَّلَ أن يجيبَ عن هذا بأن المحذورَ أن يرد العقدُ على ما لا يملكُه ولا يكون مأذونًا له في التَّصرُّفِ فيه، فإذا قارن العقدَ سببُ التَّمَلُّك لم يردَّ العقد إلا على مملوك، وقولكم: لابدَّ أن يتقدَّمَ المُلْكُ العقدَ، دعوى محل[2] النِّزاع، فمنازعوكم يُجَوِّزونَ مقارنةَ العقدِ لسبب التَّملك.

وهذه المسألةُ تشبهُ مسألةَ حصول الرَّجعة بالوِطء، فإنه بشروعِه في الوطء تحصلُ الرَّجعة، وإن لم يتقدَّمْ على الوِطء، فما وَطِىءَ إلا مَنِ ارتجعها، وإن كانت رجعتُه مقارِنَةً لوِطئها، فتأَمَّلْهُ فإنه من أسرار الفقه.

ونظيرُ هذه المسألة مسألةُ الجارية الموهوبة للولد سواء، قال

---

(١) انظر «مسائل عبدالله» رقم (١٦٤٠)، و«مسائل ابن هانىء»: (٢/ ١١).

(٢) (ق): «على».

أحمد في رواية أبي طالب: إذا (ظ/١٧٤ب) وهبَ لابنه جاريةً وقبضها الابنُ لم يَجُزْ للأب عِتْقُها حتى يرجعَ فيها ويَرُدَّها إليه.

قال (ق/٢٤٤ب) أبو حفص البرمكي: ويخرَّجُ في هذه المسألة روايةٌ أخرى بصحَّة العِتْقِ[١]، والأصح الأوَّل.

قال إسحاق بن إبراهيم[٢]: سألتُ أبا عبدالله عن جارية وَهَبَها رجلٌ لابنه، ثم قبضَها الابنُ من الأب، فأعتقها الأبُ بعدما قبضَها الابنُ؟ قال: الجاريةُ للابن، وأعتق الأبُ ما ليسَ له.

قلت: فحديث النبي ﷺ: «**أنْتَ ومَالُكَ لأَبِيكَ**»[٣]؟ قال: مَنْ قال: إن عِتْقَ الأب جائز يذهبُ إلى هذا، فأما الحسن وابن أبي ليلى فإنهما يقولان: عِتْقُهُ عليه جائزٌ، ولا أذهبُ إليه.

قلتُ: أيْشٍ الحُجَّةُ في هذا؟ قال: لا يجوزُ عتقُه على ما وَهَبَهُ الابْنَ وحازه[٤].

* اختلف في قبض الأب صداقَ ابنتِهِ؛ فروى عنه مهنَّأ: لا يُبَرَّأُ الزوجُ بذلك، وروى عنه المرُّوْذيُّ وأبو طالب: أنه يبرأ، وأصلُ

---

(١) (ع): «العقد».

(٢) «مسائل ابن هانىء»: (٢/ ١٢).

(٣) جاء هذا الحديث من رواية جماعة من الصحابة، منهم عبدالله بن عَمْرو، أخرجه أحمد: (١١/ ٢٦١ رقم ٦٦٧٨) والبيهقي: (٧/ ٤٨٠) وسنده حسن، وهو صحيح بطرقه وشواهده الكثيرة.

(٤) (ق وظ والمسائل): «وأجازه» والمثبت من (ع) وهو المناسب بدليل بقية جواب الإمام في المسائل وهو: «وله أن يأخذ من مال ولده ما شاء، وليس لولده أن يمنعه إذا أراد أن يأخذ، إلا أن يكون يُسرف، فله أن يعطيه القوت، ولا أرى أن يعتق على الابن إذا حاز الجارية» اهـ.

الروايتين عند بعض أصحابنا: إبراءُ الأبِ عن الصَّداق، فإن فيه روايتين، فإن قلنا: يصح إبراؤُه صحَّ قبضُه وإلاَّ فلا كالأجنبي.

قلت: وعندي أن الروايتين في القبض غيرُ مبنيتين على روايتي[1] الإبراء، بل لما مَلَك الأبُ الولايةَ على ابنته في هذا العقد مَلَكَ قَبْضَ عِوَضِهِ، فلما مَلَك تزويجَها، وهو كإقباضِ البُضْع[2] وتمكين الزوج منه، مَلَكَ قبضَ الصَّداق، وهذه هي العادةُ بين الناس.

والرواية الأخرى: لا يقبضُ لها إلا بإذنها، فلا يبرأُ الزوجُ بإقباضِهِ، كما لا يتصرَّفُ في مالها إلا بإذنِهَا، والله أعلم.

* روى المرُّوْذي عنه في الرجل يستقرض من مال أولاده، ثم يوصي بما أخذ من ذلك، قال: ذلك إليه فإن فعل فلا بأس.

وهذه الرواية تدلُّ على أن الدَّيْنَ يثبتُ في ذِمَّته، وإن لم يملكِ الابنُ المطالبة به؛ إذ لولا ثبوتُهُ في الذِّمَّة لم يملكِ الوصيةَ به، وكانت وصيَّتُه لوارث.

وقد روى عنه أبو الحارث في رجلٍ له على أبيه دَيْن، فمات الأبُ، قال: يَبْطُلُ دَيْنُ الابنِ.

قلت: وهذه الرواية عندي تحتملُ أمرينِ:

أحدهما: بطلانُه وسقوطُه جملةً، وهو الظاهرُ. والثاني: بطلانُ المطالبةِ به، فلا يختصُّ به من التَّرِكة، ثم يقسما[3] الباقي، فلو

(١) (ق و ظ): «رواية».

(٢) ليست في (ع).

(٣) (ظ): «يقسم».

أوصى له به من غير مطالبة، فله أخذُه يقدم به من التَّرِكة. موافقًا لَنصِّه الآخر في رواية المرُّوْذي، والله أعلم.

فإن قيل: لو اشتغلت الذِّمَّةُ به لوجبت الوصِيَّةُ به كسائر الديون.

قلت: لما كان للأب من الاختصاص في مال ولده ما ليس لغيره، فيملكُ أن يتملَّكَ عليه عَيْنَ ماله، فلذلك يملك أن يُسْقِطَهُ من ذِمَّة[1] نفسِهِ، وأن يُوَفِّيَهُ إيَّاه، (ق/ ٢٤٥أ) فتأمَّلْهُ.

* اختلفتِ الروايةُ عن أحمد فيما أخذه الأبُ من مال الولد ومات ووجده الابنُ بعينِهِ، هل يكونُ له أخذُه؟ على روايتين نقلهما أبو طالب في «مسائِلِهِ» واحتجَّ لجواز الأخذ بقول عمر.

قال أبو حفص: ولأنّا قد بيَّنّا أن الحقَّ في ذمَّته، ولا يمتنعُ أن يسقطَ الرجوعُ إذا كان دينًا ويملكُ إذا كان عَيْنًا كالمفلس بثمن المبيع، ووجه الأخرى: أن الأبَ قد حازه، فسقط الرجوعُ كما لو أتلفه.

روى عنه أبو الحارث: كلما أحرزه الأبُ من مال ولده فهو له رضِيَ أو كَرِهَ، يأخذُ ما شاء من قليل وكثير، والأمُّ لا تأخذُ إنما قال: «**أنْتَ ومالُكَ لأَبِيكَ**»[2] ولم يقل: لأمِّك.

* وروى عنه إسحاق بن إبراهيم[3]: لا يَحِلُّ لها، يعني الأم أن تَتَصَدَّقَ بشيء من غير علمِهِ.

قال أحمد: أما الذي سمعنا أن المرأة تتصدَّق من بيت زوجها

---

(١) (ق و ظ): «ذمته».

(٢) تقدم ٣/ ٩٩٦.

(٣) «المسائل»: (٢/ ١١).

ما كان من رطب والشيءَ الذي تَطْعَمُه، فأما الرجل فلا أحبُّ له أن يتصدق بشيءٍ إلا بإذنها.

* وروى عنه حنبل في الرجل يقعُ على جارية أبيه أو ابنه أو أمِّه[1]: لا أراهُ يلزقُ به الولدُ؛ لأنه عاهر، إلا أن يُحِلَّها له.

قال أبو حفص: يحتملُ أن يريدُ بقوله: «يُحِلُّها له»، أي: بالهبة، ويحتملُ أن يريدُ حِلَّ فرجها؛ لأنه إذا أحلَّ فَرْجها فوَطِئَها لَحِقَهُ الولدُ لأجل الشُّبْهة، ألا ترى أنَّا ندرأُ عن المحصَنِ الرَّجْمَ في هذا لحديث النبي ﷺ.

وقال في رواية بكر بن محمد في رجلٍ له جاريةٌ يطؤُها، فوثبَ عليها ابنُه فوطِئها، فحمَلَتْ منه، وولدَتْ: هي أَمَةٌ تُبَاعُ؛ لأنه بمنزلة الغريب، وهو أشدُّ عقوبةً من الغريب، لا يثبتُ له نَسَبٌ، ولكن لو أعتقه الأبُ. قولُه: «وهو أشدُّ عقوبة» لوجهين:

أحدهما: وطؤه موطوءةَ أبيه، والثاني: أنها محرَّمةٌ عليه على التأبيد، وإنما اختار[2] عتقَهُ؛ لأنه من ماء ولده مخلوق، ولم يوجِبْه لعدم ثبوت النَّسَبِ.

* عبدالله ابنه[3]: إذا دَفَع إلى (ظ/١٧٥أ) ابنه مالاً يعملُ به، فذهب الابنُ فاشترى جاريةً وأعتقها وتزوَّجَ بها: مضى عتقُها، وله أن يرجعَ على ابنه بالمُلْكِ[4]، ويلحقَ به الوَلَدَ، وليس له الرُّجوعُ في الجارية.

---

(١) «أو ابنه» من (ع)، و«أو أمه» من (ق وظ).
(٢) (ق): «أجاز».
(٣) «المسائل» رقم (١٦٤٨).
(٤) يعني: بالمال الذي دفعه أولاً. وهو كذلك في (ق والمسائل).

حنبل عنه: قال: أرى أن من تصدق على ابنه بصَدَقَةٍ، فقبضها الابن أو كان في حِجْر أبيه، فأشهد على صَدَقَتِهِ، فليس له أن ينقضَ[1] شيئًا من ذلك؛ لأنه لا يُرْجَعُ في شيءٍ من الصدقة.

وعنه المرُّوْذيُّ: إذا وهب لابنه جاريةً فأراد أن يشترِيَها، فإن كان وَهَبَها (ق/٢٤٥ب) على جهة المنفعة فلا بأسَ أن يأخذَها بما تَقَوَّمَ، وإذا جعلَ الجاريةَ لله، أو في السَّبيل، أو أعطاها ابنه[2]، لم يعجبني أن يشترِيَها.

أبو حفص: إذا وهبها على جهة المنفعة دونَ الصَّدقة جاز أن يشترِيَها؛ لأن النبيَّ ﷺ أجاز الرجوعَ في هبة الولد[3]، وإن جَعَل الجاريةَ صدقةً على ابنته وقصد الدَّارَ الآخِرَةَ، لم يَجُزْ له الرجوع لا بثمن ولا بغيره؛ لقوله ﷺ لعمر: «**لا تَعُدْ في صَدَقَتِكَ**»[4].

قال أبو حفص: وتحصيلُ المذهب أنه لا يجوزُ الرجوعُ فيما دفع إلى غير الولد هبةً كان أو صدقة، ويرجِعُ فيما وهبه لابنه، ولا يرجعُ فيما كان على جهة الصَّدَقة.

وروى عنه مهنَّأ: إذا تصدَّقَ الرجلُ بشيءٍ من ماله على بعض ولده ويدعُ بعضًا.

---

(١) (ع): «يقبض».

(٢) (ع) غير بينه ولعلها: «بنيه».

(٣) في حديث النعمان بن بشير ـ رضي الله عنه ـ أخرجه البخاري رقم (٢٥٨٦)، ومسلم رقم (١٦٢٣).

(٤) أخرجه البخاري رقم (١٤٩٠)، ومسلم رقم (١٦٢١) من حديث عمر ـ رضي الله عنه ـ.

قال أبو حفص: لا فرق بين العَطِيَّة للمنفعة وبين الصَّدَقة للأجْر؛ لأنَّ كلاهما عطيَّةٌ، وإنما يختلفُ حكمُهُما في رجوع الوالد.

* اختلف قولُه في قِسْمَةِ الرجلِ مالَه بين ولده في حياته؛ فروى عنه حنبلٌ: إن شاء قَسَمَ، وإن شاء لم يقسمْ، إذا لم يُفَضِّلْ.

وروى عنه محمد بن الحكم: أَحَبُّ إليَّ أن لا يقسمَ مالَه، يَدَعُهُ على فرائضِ الله لعلَّه يُولَدُ له.

علي بن سعيد عن أحمد: إذا زوَّج بعضَ ولده وجهَّزه، وله ولدٌ سواهم، وهم عنده، يُنْفِقُ عليهم ويَكسوهم، فإن كان نفقتُهُ عليهم مما يُجْحِفُ بماله، ينبغي له أن يُوَاسِيَهُمْ، وإن لم يجحِفْ بماله، وإنما هي نفقةٌ فلا يكونُ عليه شيء.

قال أبو حفص: قوله: «يُجحِفُ بماله»، يعني: يُنْفِقُ فوقَ الحاجةِ، ينبغي أن يُعطي الذين خرجوا من نفقتِه بإزاء ذلك؛ لأن ما زاد على النفقة يجري مجرى النَّحْل.

وروى عنه أحمد بن الحسين في امرأةٍ جعلت مالها لأحدِ بنيها إن هو حَجَّ بها دونَ إخوته: تُعْطِيه أُجْرَتَهُ، وتسوِّي بين الوَلَد.

وروى عنه إسحاق بن إبراهيم[1] في الأب يقول: وهبتُ جاريتي هذه لابنتي: إذا كان ذلك في صحَّةٍ منه، وأشهَدَ عليه، كان قبضُهُ لها قَبْضًا.

وهذه الرواية تدلُّ على أن هبةَ الأب لابنِهِ الصَّغير يجزي فيها الإيجابُ؛ لأنه اعتبر في ذلك القبضَ.

---

(١) «المسائل»: (٢/ ٥٣).

وروى عنه يوسف بن موسى[1] في الرجل يكون له الولدُ البارُّ الصالحُ، وآخرُ غيرُ بارٍّ: لا يُنِيلُ البَارَّ دون الآخر.

قال أبو حفص: لأن النَّبيَّ ﷺ لم يُفَرِّقْ، ولأنه كالبَارِّ في الميراث.

وروى عنه حنبلٌ: للشَّاهد أن لا يشهد إذا جاء مثل هذا، وعَرَف فيه[2] الحَيْف في الوصية، وروى عنه الحكم: (ق/٢٤٦أ) لا يشهدُ إذا فَضَّل بين وَلَدِهِ.

وروى عنه الفضل بن زياد في رجل كانت له بنتٌ وأخٌ وله عشرة آلاف درهم: لم يُجِزْ له أن يصالِحَ الأخ منها على ألفي درهم، ليس هذا بشيء.

قال أبو حفص: لأنه هضمٌ للحقِّ فبَطَلَ، ولأنه إنما يستحقُّ بعد الموت، فهو كإجازة الشَّريك لشَرِيكه بيعَ نصيبِهِ، ثم له المطالبة بالشُّفْعة.

قلت: هذا القياسُ غيرُ صحيح؛ لأن النبي ﷺ حرَّم على الشَّرِيك البيع قبل استئذان شريكه، فقال: «**لا يَحِلُّ له أنْ يَبِيعَ حَتَّى يُؤْذِنَ شَرِيكَهُ، فإن بَاعَ وَلَمْ يُؤْذِنْهُ، فَهُوَ أَحَقُّ بالشُّفْعَةِ**»[3]، فدلَّ على أنه إذا أذِنَ في البيع ولم يُرِدْ أخذ الشِّقْص[4] سقطت شُفْعَتُهُ، وعلى موجبِ

---

(١) هو: يوسف بن موسى بن راشد أبو يعقوب القطان، نقل عن الإمام أشياء ت (٢٥٣). «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٥٦٧).
وآخَرُ من تلاميذ الإمام يقال له: يوسف بن موسى العطار. (٢/ ٥٦٦).

(٢) «وعَرَف فيه» ليست في (ع).

(٣) أخرجه البخاري رقم (٢٢٥٧)، ومسلم رقم (١٦٠٨) واللفظ له من حديث جابر بن عبدالله ـ رضي الله عنهما ـ.

(٤) أي: النصيب.

النَّصِّ، فسببُ الشُّفعة إرادةُ البيع واستئذانُ الشريك، فإذا طلبه الشَّرِيك وجب على شريكه بيعُهُ إيَّاه، هذا مقتضى النَّصِّ خالفه من خَالَفَهُ.

وأما إسقاطُ الميراث فإسقاطُ أمر موهومٍ لا يُدْرَى أيحصلُ أم لا؟ ولعلَّه أن يموتَ هو قبلَه فهو جارٍ مجرى إسقاط حقِّه من الغنيمة[1] قبل الجهاد وتحرُّك العدوِّ ألْبَتَّةَ، وإسقاطُ حقِّهِ بما لعلَّ المُوصِي أن يوصيَ له به، وأمثالُ ذلك مما لا عبرةَ به، والله أعلم.

فصلٌ[2]

إذا مات ولم يُسَوِّ، فهل يُرَدُّ؟

فيه روايتانِ منصوصتانِ؛ رواية ابنه عبدالله و[ابن] عمه حنبل وأبي طالب: أنه يُرَدُّ، وأصحابُنا إنما نسبوا ذلك إلى أنه قول أبي حفص، ولا ريبَ أنه اختيارُه في هذا الكتاب، ونقله نصًّا عن أحمد مِن رواية من سمَّينا، وهو الأقيسُ.

(ظ/١٧٥ب) نقل عنه حَرْبٌ في مجوسيٍّ كان له ولدٌ فنَحَل بعضَ ولده مالاً دونَ بعض[3]، وكان للمنحولِ ابنٌ فماتَ، وترك ابنَهُ، كيف حالُهُ في هذا المال الذي ورِثَ عن أبيه، وكان الجدُّ نَحَلَهُ؟ قال: لا بأس يأكلُهُ؛ لأنَّ هذا كله في الشِّرك.

قال أبو حفص: هذا يجِيءُ على القولينِ جميعًا، أما على القول الذي يمضيه بالموت فهو مثله، وأما على القول بالرَّدِّ بعد الموت فَلأَنَّهُ نَحَلَهُ في حال الشِّرْك وهو مقبوضٌ فيه، فهو كما يثبتُ قبضَ

(١) كذا في (ق و ظ)، و(ع): «القسمة».
(٢) (ق): «فائدة».
(٣) «دون بعض» ليست في (ع).

المهر إذا كان خمرًا أو خِنزيرًا وإن كان مردودًا في الإسلام.

آخرُ ما انتقاه القاضي من الكتاب المذكور.

* * *

ومما انتقاه من كتاب «أحكام أهل الملل» لأبي حفص أيضًا[1]

* أبو طالب عنه وسأله: أَيُستعمل[2] اليهوديُّ والنَّصرانيُّ في أعمال المسلمين مثل الخَرَاج؟ قال: لا يُستعانُ بهم في شيءٍ. وذكَرَ أبو حفص الحديثَ إلى قول النبي ﷺ: «ٱرْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِيْنَ بِمُشْرِكٍ»[3].

قال: (ق/٢٤٦ب) وروى أبو معاوية: حدثنا أبو حَيَّانَ التَّيْمِيُّ، عن الزِّنْباع، عن أبي الدِّهْقانة قال: قيل لعُمَرَ إن هـٰهنا رجلاً من أهل الحِيرةِ له علمٌ بالدِّيوانِ، أفتتخِذَه كاتبًا؟ فقال عمرُ: لقد اتَّخَذْتُ إذًا بطانةً مِنْ دونِ المؤمنينَ[4].

وكيع: حدثنا إسرائيل، عن سِمَاك بن حرب، عن عِيَاض الأشعري، عن أبي موسى، قال: قلت لعُمَرَ: إن لي كاتبًا نصرانيًا، فقال: ما لَكَ قاتلَكَ اللهُ أما سمعتَ اللهَ يقولُ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥١] وذكر الحديث[5].

---

(١) هذا العنوان بياض في (ق).

(٢) (ظ والمطبوعات): «إسماعيل»!.

(٣) أخرجه مسلم رقم (١٨١٧) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة: (٥/٢٥٩)، والطبري في «التاريخ»: (٢/٥٦٦)، وابن أبي حاتم: (٣/٧٤٣)، من طرقٍ عن أبي حيان به، ورواية وكيع عند الطبري.

(٥) أخرجه البيهقي في «الكبرى»: (٩/٢٠٤)، وفي «الشعب»: (٧/٤٣)، وغيره من طرقٍ عن سِماكٍ به.

* قال أبو حفص: احتجَّ أبو عبدالله في جَبْر الكافر على الإسلام بذكر الشهادتين، وإن لم يقلْ: أنا بريءٌ من الكفر الذي كنتُ فيه = بقوله لعمه: «**أَدْعُوكَ إِلَى كَلِمَةٍ أَشْهدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللهِ، لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللهُ، وأَنِّي رَسُولُ اللهِ**»[1].

وقال رسول الله ﷺ للغلام اليهودي: «**يَا غُلامُ قُلْ: لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ**»[2].

وقال: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللهُ، فَإِذَا قَالُوهَا عَصِمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وأَمْوَالَهُمْ**»[3].

فإن قال: لم أُرِدِ الإسلام، فهل تُضْرَبُ عنقُهُ أم لا؟

اختلفَ قولُه في ذلك، فروى عنه حرب: تُضْرَبُ عنقُهُ. وروى عنه مهنَّأ في يهوديٍّ أو نصرانيٍّ أو مجوسيٍّ قال: أشهدُ أن لا إلٰهَ إلا اللهُ وأن محمدًا رسول الله، وقال: لم أنوِ الإسلامَ = يُجْبَرُ على الإسلام، فإن أبى يُحْبَسُ، فقلت: يقتلُ؟ قال: لا، ولكن يُحْبَسُ.

وجه الأولى[4]: أنه قد أتى بصريح الإسلام، والاعتبار في الإسلام بالظَّاهر. ووجه الثانية: أنه يحتملُ ما قاله وإن لم يقصدِ الإيمانَ،

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٣٦٠)، ومسلم رقم (٢٤) من حديث المسيب بن حزن ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٣٥٦) بلفظ: «يا غلام أسلم . . .»، وبذكر الشهادة أخرجه أحمد: (٢٠/١٨٧ رقم ١٢٧٩٢ وغيره) وابن حبان «الإحسان»: (٧/٢٢٧)، والبيهقي: (٣/٣٨٣) وغيرهم من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٢٥) ومسلم رقم (٢٢) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٤) (ظ): «الأوّلة».

فجاز أن يُجعلَ ذلك شبهةً في سقوط القتلِ، والقتلُ يسقطَ بالشبهة، بدليل ما لو أُعطِيَ الأمانُ لواحد من أهلِ الحِصْنِ واشتَبَهَ علينا.

* * *

ومما انتقاه من خط أبي حفص البرمكي

بإسناده إلى أنس بن مالك: رأيتُ رسولَ الله ﷺ يسجد على كُوْر العِمَامَة[1].

وبإسناده إليه يرفَعُه: «**إذا سَمِعْتَ النِّدَاءَ، فَأجِبْ وعَلَيْكَ السَّكِينَةَ، فإنْ أَصَبْتَ فُرْجةً، وإلاَّ فَلاَ تُضَيِّقْ على أخِيكَ، واقْرَأْ ما تُسْمعُ أُذُنَيْكَ، ولا تُؤْذِ جَارَكَ، وصَلِّ صَلاَةَ مُوَدِّعٍ**»[2].

وبإسناده إلى ابن عمر يرفعه: «**لِيُصَلِّ أَحَدُكُمْ في المَسْجِدِ الَّذي يَلِيهِ ولا يَتَّبَعِ المَسَاجِدَ**»[3].

وبإسناده عن أبي هريرة يرفعه: «**إذا دَخَلَ أحدُكُمُ المَسْجِدَ فَوَجَدَ**

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في «العلل»: (١/ ١٨٧)، ونقل عن أبيه أنه منكر، وانظر «الدراية»: (ص/ ١٤٥) للحافظ، وقال ابن القيم في «الزاد»: (١/ ٢٣١): «ولم يثبت عنه السجود على كور العمامة من حديث صحيح ولا حسن» اهـ.

(٢) أخرجه ابن عساكر في «التاريخ»: (٢١/ ١٧١)، وابن الأعرابي في «المعجم»: (٣/ ٨٩٣)، وغيرهم، وهو حديث ضعيف، انظر «السلسلة الضعيفة» رقم (٢٥٦٩)، و«فيض القدير»: (١/ ٣٧٩).

(٣) أخرجه الطبراني في «الكبير»: (١٢/ ٣٧٠)، والعقيلي في «الضعفاء»: (٣/ ٤٣٢)، وابن عدي في «الكامل»: (٦/ ٤٥٨).

قال الهيثمي في «المجمع»: (٢/ ٢٤) عن إسناد الطبراني: «رجاله موثقون إلا شيخ الطبراني . . . ولم أجد من ترجمه» وقواه الألباني في «السلسلة» رقم (٢٢٠٠).

النَّاسَ سُجُودًا فَلْيَسْجُدْ، ولا يَقِفْ كما يَقِفُ اليَهُودُ»[1].

وروى ابن بطَّة بإسناده إلى أبي أُمامَةَ: أن رسولَ الله ﷺ شهد جنازةً وهو سابع سبعة، فأمرهم رسول الله (ق/٢٤٧أ) ﷺ أن يصفُّوا ثلاثة صفوفٍ خلْفَه، فصف ثلاثة واثنين وواحدًا صفًّا خلفَ صفٍّ، فصلى على الميت ثم انصرف[2].

وبإسناده عن سَمُرَةَ بن جُنْدُب يرفعه: **«مَنْ كتَمَ على غَالٍّ فهُو غَالٌّ مِثْلُهُ»**[3].

وبإسناده عن عائشة: سئل النبي ﷺ عن الشعر فقال: **«هو كَلَامٌ حَسَنُهُ حَسَنٌ وقَبِيحُهُ قَبِيحٌ»**[4].

وبإسناده عن جابر بن سَمُرَةَ يرفعه: **«لأَنَ يُؤَدِّبَ أَحَدُكُمْ وَلَدَهُ خَيْرٌ له مِنْ أنْ يَتَصَدَّقَ بِصَاعٍ كُلَّ يَوْمٍ على مِسْكِينٍ»**[5].

---

(١) لم أجده.

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير»: (٨/ ٢٢٤) بنحوه، قال الهيثمي (٣/ ٣٢): «فيه ابن لهيعة، وفيه كلام».

(٣) أخرجه أبو داود رقم (٢٧١٦)، والطبراني في «الكبير»: (٧/ ٣٠٢)، وفي سنده مقال، وانظر: «نصب الراية»: (٢/ ٣٧٥).

(٤) أخرجه ابن عدي في «الكامل»: (٤/ ٢٧٨)، وابن الجوزي في «العلل المتناهية»: (١/ ١٣٧) من حديثها، وأخرجه ابن الجوزي في «العلل»: (١/ ١٣٨)، والمزي في «تهذيب الكمال»: (١٧/ ٨٥) من حديث ابن عَمْرو ـ رضي الله عنهما ـ ولا يصح عن النبي ﷺ بهذا اللفظ.

(٥) أخرجه أحمد: (٣٤/ ٤٥٩ رقم ٢٠٩٠٠)، والترمذي رقم (١٩٥١) والحاكم: (٤/ ٢٦٣) وغيرهم من طرق عن ناصح عن سِماك به.

قال الترمذي: «غريب»، وقال الذهبي في «تلخيص المستدرك»: «ناصح هالك».

ولفظ أحمد والحاكم: «بنصف صاع».

وبإسناده عن عائشة ترفعه: «**أَعْلِنوا النِّكَاحَ واجْعَلُوه في المَسَاجِدِ، ولْيُولِمْ أَحَدُكُمْ ولَوْ بِشَاةٍ**»[1].

وبإسناده عن[2] إبراهيم الحربي قال: الناسُ كلهم عندي عدولٌ إلا منْ عَدَّلَه القاضي.

قلت: ويروى عن ابن المبارك أنه قال: النَّاسُ كلُّهم عدولٌ إلا العدولَ، سمعته من شيخنا[3].

وبإسناده عن يحيى القطان: لم يكن يشهدُ عند الحكَّام إلا القَسَّامُ والذَّرَّاعُ، (ظ/١٧٦أ) فأما المستورونُ وأهل العِلم فلم يكونوا يشهدون.

وبإسناده: قال رجلٌ لابن المبارك: يا أبا عبدَالرحمن، مَن السَّفَلُ؟ قال: الذين يَلْبَسُون القَلاَنِسَ ويأتونَ مجالسَ الحُكَّامِ.

وبإسناده عن أنس بن مالك، قال رسول الله ﷺ: «**يأتِي على النَّاسِ زَمَانٌ يَدْعو فيه المُؤمنُ للعَامَّةِ فَيَقُولُ اللهُ عَزَّ وجلَّ: ادْعُ لِخاصَّةِ نَفْسِكَ أَسْتَجِبْ لَكَ، فأمَّا العَامَّةُ فإنِّي عَلَيْهِمْ سَاخِطٌ**»[4].

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (١٠٨٩)، والبيهقي: (٧/ ٢٩٠)، وابن عدي في «الكامل»: (٥/ ٢٤٠) وغيرهم، وفيه عيسى بن ميمون ضعيف جدًّا، والحديث من مناكيره. انظر: «العلل المتناهية»: (٢/ ٦٢٧)، ولقوله: «أعلنوا النكاح» شواهد يتقوّى بها، أخرج ابن حبان «الإحسان»: (٩/ ٣٧٤)، والحاكم (٢/ ١٨٣) من حديث ابن الزبير ما يشهد له.

(٢) من قوله: «عائشة ترفعه...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) يعني: ابن تيمية.

(٤) أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ١٧٥)، وقال أبو نعيم: «غريب من حديث صالح ـ المري ـ تفرَّد به داود ـ ابن المحبّر» اهـ.
وداود متروك وصالح ضعيف.

وبإسناده عن عبدالله بن محمد بن الفضل الصَّيْداوي قال: قال أحمد بن حنبل: إذا سلم الرجل على المبتدع فهو يحبه، قال النبي ﷺ: **«ألاَ أدُلُّكُمْ على ما إذا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلاَمَ بيْنَكُمْ»**[١].

وبإسناده عن همَّام أنَّ ابن مسعود كان يقول: لأَنْ أَحْلِفَ باللهِ كَاذِبًا، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَحْلِفَ بغيرِهِ صادِقًا[٢].

وليتَ القاضيَ ذكَرَ[٣] أسانيدَ هذه الأحاديثِ، وكتبْتُها لأكشِفَ حالَها[٤].

* * *

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٥٤)، وأحمد: (١٦/ ٣٨١ رقم ١٠٦٥٠) واللفظ له من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة: (٣/ ٧٩)، وعبدالرزاق: (٨/ ٤٦٩)، والطبراني في «الكبير»: (٩/ ١٨٣)، قال الهيثمي في «المجمع»: (٤/ ١٧٧) عن سند الطبراني: «رجاله رجال الصحيح».

(٣) (ق): «كتب».

(٤) وقد كتبنا في هذا التعليق شيئًا من أسانيدها، وكشفنا عن حالها. والحمد لله.

ومن خط القاضي أيضًا

حكى عن قدامة بن مظعون[١] وعَمْرو بن مَعْدي كَرِب[٢] أنهما كانا يقولان: الخمرُ مُبَاحَةٌ[٣]، ويحتجَّان بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ قالا: قد آمنَّا وعملنا الصالحات فلا جناح علينا فيما طَعِمنا[٤].

فلم تكفِّرْهما الصحابةُ بهذا القول، وبَيَّنوا لهما الحكمَ في ذلك؛ لأنه لم يكنْ قد ظهرتْ أحكامُ الشريعة في ذلك الوقت ظهورًا عامًّا، ولو قال بعض المسلمين في وقتنا هذا لكفَّرناه؛ لأنه قد ظهر تحريمُ ذلك[٥].

(ق/٢٤٧ب) وسببُ نزول هذه الآية ما قاله الحسنُ: لما نَزَلَ تحريمُ الخمرِ، قالوا: كيف بإخوانِنا الذين ماتوا وهي في بطونِهم وقد

---

(١) (ع و ق): «عثمان بن مظعون»، ثم عُدِّلت في (ق) من بعض المطالعين على ما يظهر، والمثبت من (ظ) وهو الصحيح، وفي هامش (ق) ما نصه تعليقًا: «المحكيّ عنه هذا القول قدامة بن مظعون لا عثمان كما هو مشهور، فإن عثمان توفي قبل تحريم الخمر، فلعلّه خطأ من الكاتب، على أن قدامة رجع عن هذا القول كما هو مشهور عند جميع الأمة، والله سبحانه وتعالى أعلم» اهـ كاتبه الفقير محمد بن عبدالله بن حميد.

(٢) لم أر تسميته فيمن تأوّل هذه الآية إلا في «المغني» لابن قدامة: (١٢/ ٤٩٣)، فلعله ممن تأول ذلك في جماعة من أهل الشام في إمرة يزيد بن أبي سفيان، انظر «مصنف عبدالرزاق»: (٩/ ٢٤٤).

(٣) تكررت في (ظ) وتحتمل قراءتها: «متاحة مباحة».

(٤) أخرجه الحاكم: (٤/ ١٤١)، والبيهقي: (٨/ ٣٢٠)، والطحاوي في «شرح المعاني»: (٣/ ١٥٤) وغيرهم من رواية عكرمة عن ابن عباس.

(٥) وانظر «مجموع الفتاوى»: (٧/ ٦١٠).

أخبر اللهُ أنها رجسٌ، فأنزل الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾[1] [المائدة: ٩٣].

وكذلك قد قيل في مانعي الزكاة: إنهم على ضَرْبين؛ منهم من حُكِم بكفره، وهم من آمن بِمُسَيْلَمَةَ وطُلَيْحة والعَنْسي. ومنهم من لم يُحْكَمْ بكفره وهم من لم يؤمنوا بهم لكن منعوا الزكاة، وتأوَّلوا أنها كانت واجبةً عليهم؛ لأن النبي ﷺ كان يُصلِّي عليهم، وكانت صلاتُه سكنًا لهم، قالوا: وليست صلاةُ ابنِ أبي قحافة سَكَنًا لنا، فلم يُحْكَمْ بكفرهم؛ لأنه لم يكنْ قد انتشرتْ أحكامُ الإسلام، ولو منعها مانعٌ في وقتنا حُكِم بكفره.

* * *

ومن خطه أيضًا من تعاليقه

* عذاب القبر حق، وقد قيل: لابدَّ من انقطاعه لأنه من عذاب الدنيا، والدنيا وما فيها فانٍ[2] منقطع، فلابُدَّ أن يلحقَهم الفناءُ والبلاءُ، ولا يُعْرَف مقدار مدَّة ذلك.

* يجوز أن يحشُرَ اللهُ العبادَ يوم القيامة عُرَاة[3] في وقت خروجهم من قبورهم يومَ البعثِ، ثم يكسو اللهُ المؤمنَ حُلَلَ الجنَانِ، ويجعل على الكافر والعصاةِ سرابيلَ القَطِران، والتَّعَبُّدُ في الآخرة بترك التَّكَشُّفِ زائلٌ.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٥٥٨٢)، ومسلم رقم (١٩٨٠) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق): «فإنه».

(٣) من قوله: «الفناء والبلاء . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

* المحشر: هل هو في أرض من أراضي الجنة؟ أو في أرض من أراضي الدُّنيا؟ أو في موضع لا من الجنَّة ولا من النَّار؟ فقد قيل: أوَّلُ حشر النَّاس عند قيامهم من قبورهم في هذه الأرض التي ماتوا ودفنوا فيها، ثم يُحَوَّلون إلى الأرض التي تسمى: السَّاهرة، فهذا معنى قوله: ﴿فَإِذَا هُم بِٱلسَّاهِرَةِ﴾ [النازعات: ١٤]، والساهرة: هي التي يحاسَبُون عليها[١]، فإذا فَرَغوا من الحساب، جازوا[٢] على الصراط، وتميز بين المُجرمينَ والمؤمنينَ، ضُرِبَ بينهم بسُور، فكان ما وراءَ السُّور مما يلي الجنة من أرض الجنة، وصار ما دونَ السُّور مما يلي النَّار من أرض جهنم، وموضع الحساب يصير من جهنم.

* قوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] المراد الأمر في الدنيا؛ لأن الآخرة ليس فيها أمرٌ ولا نهيٌ على الملائكة ولا غيرهم؛ لأن التَّعَبُّدَ زائلٌ، وفي البخاري[٣] عن علي: «اليومَ عَمَلٌ ولا حِسَابٌ، وَغَدًا حِسَابٌ وَلا عَمَلٌ».

قلت: هذا وهمٌ منه رحمه الله تعالى، فإنَّ الله تعالى يأمُر الملائكة يومَ القيامة بأخذ الكفار والمجرمينَ إلى النَّار وسَوْقهم إليها وتعذيبهم فيها، ويأمر عبادَهُ بالسُّجود له، فيَخِرُّون (ق/٢٤٨أ) سُجَّدًا، إلا من منعه الله من السُّجود، ويأمر المؤمنينَ فيعبرونَ الصِّراطَ، ويأمر خَزَنَةَ الجنَّة بفتحها لهم، ويأمر خَزَنَةَ النار بفتحها لأهلها، ويأمرُ ملائكةَ السمٰوات بالنزول إلى الأرض، ويأمر بشأن البعث كلِّه وما بعدَه، فالأمرُ يومئذ لله ولا يُعصى الله في ذلك اليوم طَرْفَةَ عينٍ، وأوامرُه

---

(١) انظر الأقوال فيها في «زاد المسير»: (٤/ ٣٩٥).

(٢) (ق و ظ): «وجازوا».

(٣) «الفتح»: (١١/ ٢٣٩) معلقًا، ووصله ابن أبي شيبه: (٧/ ١٠٠) وغيره.

ذلك اليومِ للثَّوابِ والعقاب، والشفاعةُ للملائكة والأنبياء وغيرهم، لا تضبطُها قَدرةُ الخَلْق، فكيف يُقالُ: ليس في الآخرة أمرٌ ولا نهيٌ حتى يقالَ: (لا يعصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهم) في الدنيا؟! أَفترى اللهَ عزَّ وجلَّ لا يأمرُهم يوم القيامةِ في أهل النَّار بشيءٍ فلا يَعْصُونه فيه، نعم ليست الآخرةُ دارَ حَرْثٍ وإنما هي دارُ حَصَادٍ، وأوامرُ الربِّ ونواهيه ثابتةٌ في الدَّارين، وكذلك أوامر التَّكليف ثابتةٌ في البرزخ ويوم القيامة، وحكاه أبو الحسن الأشعري في «مقالاته»[1] عن أهل السنّة في تكليف من لم تبلغْه الدعوةُ في الدنيا أنه يُكَلَّف يومَ القيامة. فقولُ القائل: الآخرةُ (ظ/١٧٦ب) ليست دارَ تكليفٍ ولا دار أمرٍ ونهي قولٌ باطل، ودعوى فاسدة، والله الموفق.

* قال: ذكر بعضهم أنه يجوز أن يقول: أنا مؤمن، ولا يقول: أنا وَلِيٌّ. وفَرَّق بينهما، فإن الله تعالى أمرَ من ظهر منه الإيمان أن يسمَّى مؤمنًا، قال تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠] الآية، ولم يأمُرْ من ظهر منه ذلك أن يسمَّى وَلِيًّا. ولا فَرْقَ بينهما فإن الله قد وصف الوَلِيَّ بصفة المؤمن، فقال: ﴿وَمَا كَانُوٓاْ أَوْلِيَآءَهُۥٓۚ إِنْ أَوْلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الأنفال: ٣٤] وهذه صفة المؤمن، ثم لا يجوزُ أن يصفَ نفسَه بأنه وَلِيٌّ، كذلك[2] المؤمن؛ ولأنه إنما يكونُ وليًّا بتولِّيه لطاعات الله وقيامه بها كالمؤمن.

قلت: هذا حجَّةُ من منع قول القائل: «أنا مؤمنٌ» بدون الاستثناء، كما لا يقولُ: «أنا وَلِيٌّ»، ومن فرَّق بينهما أجاب: بأنه لا يمكنُه العلمُ

---

(١) لم أجده في المطبوع.
(٢) (ظ): «وكذلك».

بأنه وليٌّ؛ لأن الولاية هي القربُ من الله عز وجل، فوليُّ الله هو القريبُ منه المختصُّ به، والولاءُ هو في اللغة القربُ، ولهذا القُرْب علاماتٌ وأدِلَّةٌ، وله أسبابٌ وشروط وموجبات، وله موانعُ وآفاتٌ وقواطعُ، فلا يعلمُ العبدُ هل هو وليٌّ لله أم لا.

وأما الإيمانُ؛ فهو أن يؤمنَ بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله ولقائه، ويلتزمُ أداء فرائضه، وترك محارمه، وهذا يمكنُ أن يعلمَه من نفسه، بل ويعلمُهُ غيرُه منه.

والذي يظهرُ لي من ذلك أن ولايةَ الله تعالى نوعان: عامَّة وخاصَّة، **فالعامَّة**: ولايةُ كلِّ مؤمن، فمن كان مؤمنًا لله(١) تقيًّا (ق/٢٤٨ب) كان وليًّا له، وفيه من الولاية بقدْر إيمانه وتقواه، ولا يمتنعُ في هذه الولاية أن يقول: «أنا وليٌّ لله إنْ شَاءَ اللهُ»، كما يقول: «أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ اللهُ».

والولايةُ الخاصَّةُ: إن علم من نفسِه أنه قائمٌ لله بجميع حقوقه، مؤْثِرٌ له على كلِّ ما سواه في جميع حالاته، قد صارت مراضي الله ومحابُّهُ هي همَّهُ ومتعلقَ خواطِرِه، يصبحُ ويمسي وهمُّه مرضاة ربِّه، وإن سخِطَ الخلقُ، فهذا إذا قال: «أنا وليُّ لله» كانَ صادِقًا.

وقد ذهب المحققونَ في مسألة: «أنا مُؤْمِنٌ» إلى هذا التَّفصيل بعينه، فقالوا: له أن يقولَ: «آمنتُ بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه»، ولا يقولُ: «أنا مؤمنٌ»؛ لأن قوله: «أنا مؤمنٌ»، يُفيدُ الإيمانَ المطلَقَ الكاملَ الآتي صاحبُه بالواجباتِ، التاركُ للمحرَّماتِ، بخلاف قوله: «آمنت باللهِ» فتأمَّلْه.

* إذا دخل خارجيٌّ أو قاطعُ طريقٍ إلى بَلَد، وقد غصَبَ الأموالَ

---

(١) (ق): «بالله».

وسبى الذَّراريَ هل يجوزُ معاملتُه؟.

نظرتَ فإن لم يكنْ معهم إلا ما أخذوه من النَّاس، لم يَجُزْ معامَلَتُهُم، وإن كان معهم حلالٌ وحرامٌ لم يَجُزْ أيضًا، إلا أن يُبيِّنوه، كرجلٍ كان عنده أربعُ إماءٍ فأعتقَ واحدةً منهنَّ بعينها، وعرض واحدةً منهنَّ، وهو مدَّعٍ لرِقِّهِنَّ، لم يَجُزِ الشِّراءُ منه حتى يُبيِّنَ التي أعتقَها، وكذلك إذا كانَ عنده مَيْتةٌ ومذكَّاةٌ، لم يَجُزِ الشراءُ منه حتى يُبيِّنَ، فأما الأموالُ التي في أيدي هؤلاء الغَصَبَةِ من الخوارج واللُّصوص الذين لا يُعرفُ لهم صناعةٌ غير هذه الأموال المحرَّمة عليهم، فالعلمُ قد أحاط بأن جميعَ ما معهم حرامٌ، فلا يجوزُ البيعُ والشِّراءُ منهم.

ولكن يجوزُ للفقير أن يأخذَ منهم ما يُعطونه من جهة الفقر؛ لأن إمام المسلمين لو ظفر بهذا الفاسقِ وبما معه من الأموال المغصوبة لوجبَ أن يصرفَ هذه الأموالَ في الفقراء، وأما المستورُ فإنه يُحْكَمُ له بما في يده؛ لأنا لا نعلمُ أنه في دعواه مُبْطِلٌ.

وكذلك لو أن رجلاً من فُسَّاق المُسلمينَ لا ينزِعُ عن الزِّنا والقذف ونحوه، وكان في يده مال حُكِم له به، ويفارقُ هذا من يُعْرف بالغَصْبِ والظلم؛ لأن الظاهرَ أن تلك الأموال حرامٌ غُصُوبٌ.

* * *

ومن خط القاضي من جزء فيه تفسير آيات من القرآن عن الإمام أحمد

رواية المرُّوْذي عنه، رواية أبي بكر أحمد بن عبدالخالق عنه[1]،

---

(١) من أول العنوان إلى هنا ساقط من (ق).

رواية أبي بكر أحمد بن جعفر بن سَلْم الخُتَّلي[1]، رواية أبي الحسين أحمد بن عبدالله السُّوْسَنْجَرْدي[2].

قال المرُّوْذي: سمعت أبا عبدالله يقول لرجل: اقعدْ اقرأ، فجئتُه أنا بالمصحف فقعدَ، فقرأ عليه، فكان يمُرُّ بالآية فيقفُ أبو عبدالله، فيقول (ق/٢٤٩أ) له: ما تفسيرُها؟ فيقول: لا أدري، فَيُفَسِّرُها لنا، فربما خنقته العَبْرَةُ فيردُّها، وكان إذا مرَّ بالسَّجدِة سجدَ الذي يقرأُ وسجدنا معه، فقرأ مرّةً فلم يسجدْ، فقلت لأبي عبدالله: لأيِّ شيءٍ لم تسجد؟ قال: لو سجد سَجَدْنا معه، قد قال ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ للذي قرأ: «أنت إمامُنا إنْ سجدْتَ سَجَدْنا»[3]، وكان يعجبه أن يُسَلِّمَ فيها.

وقال: ذهبت إلى ابنِ سَواء[4] فكان يقرأ بنسخة لعبدالوهاب، فكان يقرأُ ويفسِّرُ، قال ابنُ سواء: كان سعيد[5] يقرأ ويفسِّر، قال: وكان قَتَادَةُ يقرأُ ويفسِّرُ.

وقال لرجل: لو قرأتَ فسَمِعْنا (ظ/١٧٧أ) ونحن نسير من العسكر، فكان الرجلُ يقرأُ وأبو عبدالله يسمع، وربما زاد أبو عبدالله الحرفَ

---

(١) تحرّفت في (ظ) إلى «الحنبلي» و(ق): «الخبرا»! وانظر ترجمته في «السير»: (١٦/ ٨٢).

(٢) ترجمته في «طبقات الحنابلة»: (٣/ ٣٠٣).
والسُّوسَنْجَرْدي: نسبة إلى سُوْسَنْجَرْد قرية بنواحي بغداد، انظر «معجم البلدان»: (٣/ ٣٢٠).

(٣) أخرجه عبدالرزاق: (٣/ ٣٤٤).

(٤) هو: محمد بن سواء أبو الخطاب السدوسي، روى عن سعيد بن أبي عَروبة ت (١٨٧). «الجرح والتعديل»: (٧/ ٢٨٢).

(٥) يعني: ابن أبي عَروبة شيخه.

والآيةَ فتفيضُ عيناه، وسمعتُه يفسِّرُ القرآنَ، وقال: قال مجاهد: عرضتُ القرآنَ على ابن عباس ثلاثَ مرات، وقال: أَعْيَتْنِي الفرائضُ فما أُحْسِنُها.

وقُرِىء عليه: ﴿لَّا شِيَةَ فِيهَا﴾ قال: لا سوَادَ فيها.

﴿عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٦٨] قال: لا كبيرة ولا صغيرة.

﴿غَيْرَ مَدِينِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [الواقعة: ٨٦] قال: مُحَاسَبين.

وكان[1] يقرأ: (السِّجْنُ): «السَّجْنُ أَحَبُّ إليَّ»[2] [يوسف: ٣٣].

﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ﴾ [يوسف: ٧٠] قال: حُمُرٌ تحملُ الطعام.

﴿فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ﴾ [النحل: ١١٢] قال: مكة[3].

﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] قال: هذه نَسَخَتْها التي في البقرة: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] قال: يفرض لكل حاملٍ مطلقةً كانت أو متوفى عنها زوجُها لها النَّفَقَةُ حتى تَضَعَ. هكذا رأيت هذا التفسير، ولا يخلو من وهم، إما من المرُّوْذي أو من الناقل!.

﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾﴾ [المدثر: ٤] قال: عملك فأصلِحْه، ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ﴿٥﴾﴾ [المدثر: ٥]، قال: الرجز عبادة الأوثان، ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ﴿٦﴾﴾ [المدثر: ٦] قال: تمنّ بما أعطيتَ لتأخذَ أكثرَ[4].

---

(١) (ع و ظ): «وقال».

(٢) يعني بفتح السين «السَّجن» وهي قراءة يعقوب، انظر «المبسوط»: (ص/ ٢٠٩).

(٣) من قوله: «أيتها العير . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) انظر «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٤٣).

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١﴾ [الفلق: ١] قال: وادٍ في جهنم، الـ ﴿غَاسِقٍ﴾: القمر، وقال النبي ﷺ لعائشة: «**هذا الغاسقُ قَدْ طَلَع**»[(١)] يعني: القمَر، ﴿ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ﴾: السحر، و ﴿ٱلْعُقَدِ ۝٤﴾: الذين يعقدونَ السِّحْرَ، ﴿حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ۝٥﴾ قال: هو الحسدُ الذي يتحاسدُ الناسُ، قلت: أيْشٍ تفسير «إذا وقب»؟ قال: لا أدري.

وقرىء عليه: ﴿إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧﴾ [الفجر: ٧] قال: لم تزل، ﴿جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ ۝٩﴾[(٢)] [الفجر: ٩] قال: نقبوا الصخر[(٣)] وجاءوا عليهم جلود النِّمار، قد جابوها: قد نقبوها.

﴿عَسْعَسَ ۝١٧﴾: أظلم.

﴿إِنَّا بَلَوْنَـٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَـٰبَ ٱلْجَنَّةِ﴾ [القلم: ١٧] قال: هذه مدينة ضَرَوانَ[(٤)] قد مررتُ بها[(٥)]، وهي قريبة من عبدالرزاق[(٦)]، رأيتها سوداءَ حمراءَ، أثرُ النار يتبيّن فيها، ليس فيها أثرُ زرع ولا خضرة، إنما غَدَوا على أن يَصرِموها أو يجِذُّوها وفيها حَرْثٌ، وكانوا قد أقسَموا أن لا يَدْخُلَها

---

(١) تقدم ٢/ ٧٢٩.

(٢) (ع): «جابوا الصخرة».

(٣) من قوله: «والعقد الذين . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) ضَرَوان: بالضاد المعجمة، بفَتَحَات، قرية قريبة من صنعاء. «معجم البلدان»: (٣/ ٤٥٦).

(٥) «قد مررت بها» سقطت من (ق).

(٦) يعني: شيخه عبدالرزاق بن همام الصنعاني ت (٢١١)، لكن في هامش (ق) تعليق ـ وأظنه بخط ابن حميد ـ نصّه: «سقط هنا شيءٌ، وهو المجرور بمن، ولعله «صنعاء»، كما في القسطلاني، فأما قوله: «عبدالرزاق» فهو فاعل لفعل محذوف تقديره قال» اهـ. وما قاله بعيد، والعبارة واضحة المعنى، وأحمد له رحلةٌ إلى اليمن، فهو الذي رآها.

مسكينٌ ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾ [القلم: ٢٠]، قد أكلتها النارُ حتى تركَتْها سوداءَ. ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ [القلم: ٢٨]: أعدَلُهم.

﴿لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]: لا يظلِمْكم.

﴿يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ﴾ [المعارج: ٨]: قال: مثل دُرْدِي الزيت[١].

﴿ذَاتِ ٱلرَّجْعِ﴾ [الطارق: ١١] قال: المطر، والصدع: النبات.

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا﴾ [المرسلات: ٢٥]: يكفتون فيها الأحياء: الشَّعَر والدَّم، (ق/٢٤٩ب) وتدفنون[٢] فيها موتاكم. قال المرُّوْذي: وسمعته يقول: يُدْفَن فيها ثلاثة أشياء: الأظافر والشعر والدم. قال: ﴿وَأَمْوَٰتًا﴾: تُدْفن فيها الأموات، ﴿مَّآءً فُرَاتًا﴾ [المرسلات: ٢٧]: عذبًا.

﴿كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ﴾ [القارعة: ٤] قال: مثل الشَّرار[٣] الذي يطيرُ عند السِّراج فيحترقُ.

﴿وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ﴾ [التحريم: ١١] قال: مضاجعته[٤].

﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢] قال: كان ابن عباس يقول: تَرَوْنَ السّمواتِ ولا ترونَ العَمَدَ.

﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦] قال: الشجر: ما كان إلى الطول قائم، والنجم: النبات الذي على وجه الأرض.

---

(١) ما يبقى في أسفله.

(٢) (ق): «تكفتون».

(٣) في المطبوعة: «الفراش».

(٤) وقيل: دينه.

وقرىء عليه: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] قال: مشددة مخالفة على الجهمية.

﴿أَخْلَصْنَاهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ ﴿٤٦﴾﴾ [ص: ٤٦] قال: أخلصوا بذكر الآخرة.

﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾﴾ [ص: ٣٣] قال: ضَرَبَ أعناقها.

﴿وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا﴾ [العنكبوت: ٢٧] قال: الثناء، قال: يتولى إبراهيم المللَ كلها يتولّونه.

﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٢٥] قال: جاءت ريحٌ فقطعت أطناب الفساطيط فرجعوا.

﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ﴾ [آل عمران: ٩٢] قال: الجنة.

﴿اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ [البقرة: ٨٦] قال: باعوها. قلت: يريد أبو عبدالله باعوا الآخرة، لا أنه فسَّر الاشتراءَ بالبيع، فإنهم لم يبيعوا الحياةَ الدنيا وإنما باعوا الآخرةَ واشتروا الدنيا.

﴿فِيهَا صِرٌّ﴾ [آل عمران: ١١٧]: برد.

﴿فَضَحِكَتْ﴾ [هود: ٧١]: حاضت.

﴿بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ [يوسف: ٢٠] قال: بعشرين درهمًا.

﴿قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾ [الصافات: ٤٨] قال[1]: قَصَرْن طرفهنَّ على أزواجهن فلا يُرِدْنَ[2] غيرَهم.

---

(١) من (ظ).

(٢) (ظ): «يرين».

﴿ وَحُورٌ عِينٌ ﴾ [الواقعة: ٢٢] قال: كثيرٌ بياضُ أعينِهن، شديدٌ سواد الحَدَق.

﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ ﴾ [الحشر: ١٠] قال: العجم.

﴿ يُصِرُّونَ عَلَى ٱلۡحِنثِ ﴾ [الواقعة: ٤٦] قال: الكفر. ﴿ شُرۡبَ ٱلۡهِيمِ ﴾ [الواقعة: ٥٥]: الإبل.

﴿الأحقاف﴾: الرمل.

﴿ سَيۡلَ ٱلۡعَرِمِ ﴾ [سبأ: ١٦] قال: السَّيْل هو السيل، والعرم: هو مُسَنَّاةُ البحر.

قال المرُّوْذي [عن أحمد][١] حدثنا محمد بن جعفر، حدثَنا شَريك، عن أبي إسحاقَ، عن أبي مَيْسرة في قوله: ﴿ سَيۡلَ ٱلۡعَرِمِ ﴾ قال: المُسَنَّاة بلَحْن اليمن[٢].

وقال: أيُّ شيء تفسيرُ: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٞ ﴾ [العاديات: ٦] قلت: لَكَفُورٌ، قال: نعم.

﴿ بَيۡنَ ٱلصَّدَفَيۡنِ ﴾ [الكهف: ٩٦] قال: الجَبَلين.

﴿ عَيۡنَ ٱلۡقِطۡرِ ﴾ [سبأ: ١٢]: النحاس المذاب.

﴿ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]: لا تأخذه نعسة.

﴿ فَلَمَّا قَضَيۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَوۡتَ ﴾ [سبأ: ١٤] قال: مكث على عصاه سَنَةً فلما نُخِرَتِ العَصَا وقع، ﴿ ذَوَاتَىۡ أُكُلٍ خَمۡطٖ ﴾ [سبأ: ١٦] قال: الأراك.

---

(١) زيادة متعينة.

(٢) أخرجه ابن جرير: (٣٦٢/١٠) عن شريك به.

﴿ وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ ﴾ [سبأ: ٣٩]: ما لم يكن فيه سَرَف أو تقتير، ﴿ وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ ﴾ [سبأ: ٥٢] (ظ/ ١٧٧ب) قال: التناول بالأيدي.

﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾ [الإسراء: ٨٦] قال: القرآن.

﴿ ذَنُوبًا مِّثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَٰبِهِمْ ﴾ [الذاريات: ٥٩] قال: سَجْلٌ من العذاب.

﴿ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ ﴾ [الرحمن: ١١] قال: الطَّلْع.

قُرِىء عليه: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [العنكبوت: ٦٩] قال: الذي قال سفيانُ: إذا اختلفتم في شيءٍ فانظروا ما عليه أهل الثَّغْر، يتأوَّل: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ (ق/ ٢٥٠أ) فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[1].

﴿ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّىٓ ﴾ [يوسف: ٩٨]: أخَّر دعاءَهُ إلى السَّحَر.

﴿ ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ ﴾ [التكوير: ٤]: لم تُحْلَبْ ولم تُصَرَّ.

﴿ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴾ [المسد: ٢] قال: ما كسب: ولدُهُ.

﴿ ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ﴾ [التكاثر: ٨] قال: نعيمُ الدنيا.

﴿ نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ ﴾ [السجدة: ٢٧]: هي أبْيَن[2] لا يأتيها المطرُ إنما يُساقُ إليها الماءُ، وقد مَرَرْتُ بها بليل.

قلت: وكان شيخنا أبو العباس ابن تَيْمِيَّةَ يقول: هي أرض مصر، وهي أرض إِبْلِيز[3] لا ينفعُها المطر، فلو أُمْطِرَتْ مطرَ العادة لم ينفعها

---

(١) انظر «معالم التنزيل»: (٣/ ٤٧٥)، وجاء نحوه عن ابن المبارك كما في «زاد المسير»: (٣/ ٤١٤).

(٢) أرضٌ باليمن، انظر «تفسير الطبري»: (١٠/ ٢٥٢)، و«معجم البلدان»: (١/ ٨٦).

(٣) الإبليز: الطين الذي يخلفه نهر النيل بعد ذهابه. «المعجم الوسيط».

ولم يَرْوِها، ولو دام عليها المطرُ لهدم البيوتَ وقطع المعايشَ فأمطر اللهُ تعالى بلادَ الحبشة والنُّوبة ثم ساق الماءَ إليها[1]. وعندي: أن الآيةَ عامةٌ في الماء الذي يسوقه اللهُ على متون الرياح في السحاب، وفي الماء الذي يسوقُهُ على وجه الأرض، فمن قال: هي أبْيَن أو مصر، إنما أراد التمثيلَ لا التخصيص.

﴿ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ ﴾ [الأنعام: ٨٩] قال: أهل المدينة، ﴿ قِنْوَانٌ ﴾ [الأنعام: ٩٩]: نضيج. قلت: أهلُ المدينة أول من وُكِّلَ بها، ولمَنْ بعدَهم من الوكالة بحسب قيامِهِ بها علمًا وعملاً ودعوة إلى الله تعالى[2].

قال: بُعِث شعيب إلى مدينتين، قال: عُذِّبوا ﴿ يَوْمِ ٱلظُّلَّةِ ﴾ [الشعراء: ١٨٩] قال: ﴿ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دَارِهِمْ جَٰثِمِينَ ﴿٧٨﴾ ﴾ [الأعراف: ٧٨].

قال: يُقْرأ ﴿ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ ﴾ وصَاع[3]، و«صُواع» أصوب، قال: وكان من ذهبٍ.

﴿ هَٰرُونَ أَخِى ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى ﴿٣١﴾ ﴾ [طه: ٣٠ ـ ٣١] قال: أَشْركه معي يا ربِّ قال: افعل بنا هذا، قال: هذا دعاء. قال: ومَن قَرأ: «أَشْدُدْ به أزْرِي»[4] قال: قال موسى: أنا أُشْرِكُه في أمري، قال: كِلا الوجهين حسن.

---

(١) انظر «مجموع الفتاوى»: (٦/ ٥٥٨)، و«منهاج السنة»: (٥/ ٤٤٤). وانظر: «زاد المعاد»: (٤/ ٣٩٣)، و«تفسير ابن كثير»: (٦/ ٢٧٧٦).

(٢) انظر: «مدارج السالكين»: (٢/ ١٣١)، (٣/ ٥٠٢)، و«مفتاح دار السعادة»: (١/ ٤٩١ ـ ٤٩٢).

(٣) وهي قراءة أبي هريرة، وانظر ما فيه من القراءات في «الجامع لأحكام القرآن»: (٩/ ١٥٠ ـ ١٥١).

(٤) وهي قراءة ابن عامر وحده. «المبسوط»: (ص/ ٢٤٧).

﴿ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى ۝٧ ﴾ [طه: ٧] قال: السِّرُّ ما كان في القلب يُسِرُّهُ، وأخفى: الذي لم يكنْ بَعْدُ، يعلمُهُ هو.

﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ ﴾ [غافر: ١٩] قال: هو الرجلُ يكون في القوم فتمرُّ به المرأةُ فيلحظُها بصره، وقد سئل النبي ﷺ عن نظرة الفجأة فقال: «اصْرِفْ بَصَرَكَ عَنْها»(١).

﴿ ۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾ [النحل: ٧٥] قال: كان ابن مسعود يقرأ: «حيثُ ما وُجِدَ لا يأتِ بخير» قال: أحسن هذا الحرف، وقرأه هو.

﴿ أَكْثَرَ نَفِيرًا ۝٦ ﴾ [الإسراء: ٦] قال: رجالاً.

﴿ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ۝١ قَيِّمًا ﴾ [الكهف: ١ ـ ٢] قال: إنما هو: قيمًا ولم يجعل له عوجًا.

وقال: ليس أحدٌ من الأنبياء تمنى الموت غير يوسف، قال: ﴿ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا ﴾ [يوسف: ١٠١] الآية.

﴿ أَزْكَىٰ طَعَامًا ﴾ [الكهف: ١٩]: أحَلُّ.

﴿ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ﴾ [الأنبياء: ٩٩] قال: عيسى والعُزَيْر.

قلت: هذا تفسيرٌ يحتاجُ إلى تفسير، فإن كان أحمدُ قالَ هذا، فلعله أراد الشياطين الذين عَبَدَهُم اليهودُ والنصارى، وزعموا أنهما عيسى والعُزَيْر.

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢١٥٩) من حديث جرير البجلي ـ رضي الله عنه ـ.

وقال: ﴿يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ﴾ [مريم: ٢٨] قلت: هو هارون أخو موسى؟ (ق/ ٢٥٠ب) قال: نعم، كان المشركون قد اختصموا على عهد رسول الله ﷺ فقال: بين موسى وعيسى كذا وكذا، فقال النبي ﷺ: «**قَدْ كَانَ هَذَا يُدْعَى بيَنَ الأَنْبِيَاءِ**»[(١)].

قال أبو عبدالله: استعمَلَ عمرُ رضي الله عنه رجلاً فأبى أن يدخلَ له في عملٍ، فقال: ـ يعني عمر ـ: يوسُفُ قد سأل العملَ فاستُعْمِلَ على خزائن الأرض.

وقال: في المائدة ثمان عشرة فريضة: حلال وحرام يعمل بها، وليس فيها شيء لا يعمل به إلا آية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٢] قال: هذه منسوخة.

وقال: آخر شيءٍ نزل من القرآن المائدةُ، وأوَّلُ شيء نزلَ من القرآن ﴿ٱقۡرَأۡ﴾[(٢)].

﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾ [المائدة: ١] قال: كان ابن عباس يأخذ بذنب الجَنينِ ويقول: هذا من بهيمةِ الأنعام[(٣)].

وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**ذَكَاةُ الجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ**»[(٤)] قال:

---

(١) كذا بالأصول، ولم أجده بهذا السياق، والذي في «صحيح مسلم» رقم (٢١٣٥) من حديث المغيرة بن شعبة قال: لما قدمتُ نجرانَ سألوني فقالوا: إنكم تقرءون: «يا أخت هارون» وموسى قبل عيسى بكذا وكذا. فلما قدمت على رسول الله ﷺ سألته عن ذلك، فقال: «إنهم كانوا يُسمُّون بأنبيائهم والصالحين قبلهم».

ووقع في المطبوعات: «هذا بدعًا . . .»! ولا معنى له.

(٢) انظر: «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٤١).

(٣) من قوله: «قال: كان . . .» إلى هنا ساقط من (ع).

(٤) أخرجه أبو داود رقم (٢٨٢٧)، وابن حبان «الإحسان»: (١٣/ ٢٠٧) من حديث =

وأما أبو حنيفة فقال: لا يُؤكلُ، تُذْبحُ نفسٌ وتُؤكَلُ نفسٌ!!.

﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾ [التوبة: ٤٠] قال: على أبي بكر، وكان النبيُّ ﷺ قد أنزلتْ عليه السكينةُ.

قلت: وكان شيخُنا أبو العباس ابن تيميّة يذهبُ إلى خلاف هذا ويقولُ: الضميرُ عائد إلى النبي ﷺ أصلاً، وإلى صاحبه تَبَعًا له، فهو الذي أُنزلتْ عليه السكينةُ، وهو الذي أيده الله بالجنود، وسرى ذلك إلى صاحبِهِ، انتهى[1].

وقال[2]: أربعُ سور أنزلت بالمدينة: البقرةُ وآل عمران والنساء (ظ/١٧٨أ) والمائدة. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ قال: بالمدينة، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ قال: بمكة.

قلت: لم يُرِدْ أحمد التخصيص، ولا خلاف بين الأمة في أن الأنفال وبراءة والنور والمجادلة والحشر والممتحنة والصف والجمعة والمنافقين نزلنَ بالمدينة في سور أُخَرَ.

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ بالمدينة؛ صحيح، و ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ بمكة؛ فمنه ما هو بالمدينة ومنه ما هو بمكة، فالبقرة مدنية وفيها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾.

﴿۞ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلۡكَعۡبَةَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ قِيَٰمٗا لِّلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٩٧] قال: كان ابن عباس يقول: لو ترك الناسُ الحَجَّ سنةً واحدة ما مُطِروا[3].

= أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ، وله شواهد من حديث جماعة من الصحابة، انظر «الإرواء» رقم (٢٥٣٩).

(١) انظر قوله هذا مفصَّلاً في «منهاج السنة»: (٨/ ٤٨٩ ـ ٤٩١).

(٢) بعدها في (ظ) زيادة: «ما نزل بمكة والمدينة من القرآن».

(٣) تحرفت في النسخ، والتصويب من مصادر الأثر الذي أخرجه عبدالرزاق =

﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ [المائدة: ٣] قال: على الأصنام، قال: وكل شيء ذُبِحَ على الأصنام لا يؤكل، ﴿تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ﴾ قال: كِعَاب[(١)] فارس يقال لها: النرد وأشباه ذلك.

﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ﴾ [الحج: ٢٥] قال: لو أنّ رجلاً بـ«عَدَنِ أبين» همّ بقتل رجل وهو في الحرم هذا قول الله: ﴿نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٢٥﴾ [الحج: ٢٥]، هكذا قال ابن مسعود.

قال: وقد خرج جابر من المدينة إلى مكة[(٢)] مجاورًا.

﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] قال: والعشر (ق/ ٢٥١أ) ليال أو أيام، ثم قال: لو كانت لياليَ كان يكونُ نقصان يوم؛ لكنها أيام وليال عشرة.

قال: وأهل مصر يقولون: الشام باديتهم، قال يوسف: ﴿وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ﴾ [يوسف: ١٠٠] ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ﴾ [يوسف: ٩٢]: لا تعيير. ﴿ٱذْهَبُوا۟ بِقَمِيصِى﴾ [يوسف: ٩٣]: قال: شَمَّ ريحَهُ من مسيرة سبعة أيام، ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: ١٨]: لا جزع فيه.

قلت: وسمعت شيخَ الإسلام ابن تيميَّة ـ مرارًا ـ يقول: ذَكَرَ اللهُ الصَّبْرَ الجميلَ، والصَّفْحَ الجميلَ، والهَجْرَ الجميلَ. فالصبرُ الجميل الذي لا شكوى معه، والهجر الجميلُ الذي لا أذى معه، والصفحُ الجميلُ الذي لا عِتَابَ معه. انتهى[(٣)].

= (٨٨٢٧)، والفاكهي في أخبار مكة.

(١) الكِعَاب: فصوص النرد.

(٢) (ق): «من مكة إلى المدينة».

(٣) انظر «مجموع الفتاوى»: (١٠/ ١٨٣ ـ ١٨٤، ٦٦٦ وما بعدها). والعبارة في (ق) بترتيب آخر وفيها اضطراب.

﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [يوسف: ٢٦] قال: قد قال قوم: حكيم من أهلها. وقال قوم: القميصُ الشاهدُ، وقال قوم: الصبرُ.

﴿خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِى كَبَدٍ ۝٤﴾ [البلد: ٤] قال: مُنْتصِبًا. قلت: وكأنَّ[1] القولَ الآخر أَظْهرُ، وهو: في مشقة وعناء يكابد أمرَ الدنيا والآخرة، قال الحسن: ما أجِدُ من خَلْق الله يكابِدُ ما يُكابِدُهُ ابنُ آدم.

﴿مَآؤُكُمْ غَوْرًا﴾ [الملك: ٣٠] قال: لا تَنالُهُ الرِّشَاءُ، ﴿بِمَآءٍ مَّعِينٍ ۝٣٠﴾ قال: على وجه الأرض.

قلت: يحتملُ تفسير أحمد أمرين؛ أحدهما: أن يكون «معينًا»[2] فَعِيلاً من أمْعَنَ في الأرض إذا ذهب فيها، ويحتمل أن يكون مفعُولاً من العين أي: مرئيًا بالعين وأصله مَعْيون، ثم أُعِلَّ إعلالَ مَبِيع وبابه.

وقال: قرأ زيد بن ثابت[3]: «وانْظُرْ إلى العِظَامِ كيفَ نُنْشِرُها» [البقرة: ٢٥٩] وهو أشبه: ﴿إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ۝٢٢﴾.

﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ﴾ [الفتح: ٩] قال: يُعَزِّرُوه: النبي ﷺ، ويسبحوه: الله تعالى.

﴿عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧]: على نُقْصانٍ.

﴿وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ۝٤٩﴾ [يوسف: ٤٩]. قال: يحلبون.

﴿وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ ۝٦﴾ [الطور: ٦]: جهنم.

---

(١) (ق): «وقال ...».

(٢) (ق) زيادة: «في نفسه».

(٣) وهي قراءة أبي جعفر ونافع وابن كثير وأبي عَمْرو ويعقوب. انظر: «المبسوط»: (ص/ ١٣٤).

قلت: لم يُرِدْ أحمد أن المراد بالآية جهنم، وإنما أراد[1] أنه يكون جهنم أو موضعها والله أعلم.

﴿ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝٣﴾ [الانفطار: ٣]: فاضت.

﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥﴾ [الماعون: ٤ ـ ٥]، قال: كانوا يؤخِّرونها حتى يخرج الوقتُ.

﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]: هو العَبِيط، ولا يكادُ أن يكونَ في اللحم الصُّفْرة فيغسل[2].

﴿فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ﴾ [الزمر: ٦]: البحرُ وحوتٌ في حوت، ﴿فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

قلت: هذا تفسير ﴿فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾. وذِكْر ﴿فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ﴾ وهْمٌ؛ فإن تلك الظلمات هي التي يخلقُ فيها الجَنينُ، لا مدخل لظلمة البحر ولا لظلمة الحُوت فيها، بل ظُلمة الرَّحِم وظلمة المَشِيمةِ وظلمة البطن، والله أعلم.

﴿فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ﴾ [المؤمنون: ٧] قال: الزنا.

﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ﴾ [الحج: ٣٣] قال: اشترى ابنُ المنكدر بجميع ما كان معه بَدَنَةً وتأوَّلَ هذه الآية.

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ...﴾ إلى: ﴿.. عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ ۝٥٥﴾ [الحج: ٥٢ ـ ٥٥] قال: هذه نزلت بمكة والباقي بالمدينة.

---

(١) (ع): «المراد».

(٢) انظر «تفسير ابن جرير»: (٥/ ٣٤٠).

﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾ [المؤمنون: ١٤] قال: نفخ فيه الرُّوح.

قال: (ق/٢٥١ب) ﴿ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾ [النمل: ٤٠] قال: هو أن ينظرَ قبلَ أن يرجعَ طرْفُهُ إليه. قال: وإنما كان قد عَلم الاسم الذي يُستجاب فدعا به.

﴿ سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ ﴿٢١﴾ ﴾ [ق: ٢١] قال: يسوقُ إلى أمر الله، والشهيد: يشهد عليه بما عمل.

﴿ ٱلْمَاعُونَ ﴿٧﴾ ﴾ [الماعون: ٧]: الفأس والقِدْر وأشباه ذلك.

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ[1] وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ ﴾ [الأحزاب: ٧] قال: قدَّمه على نوح، قال: هذه حُجَّةٌ على القَدَرية.

قلت: لعلَّ أحمد أراد القدريَّة المنكرة للعلم بالأشياء قبلَ كونها، وهم غُلاَتُهم الذين كفَّرهم السَّلَفُ، وإلا فلا تَعَرُّض فيها لمسألة خلق الأعمال.

﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ... ﴾ إلى قوله: ﴿ وَمَتِّعُوهُنَّ ﴾ [البقرة: ٢٣٦] قال: هذه لها نصف الصَّدَاق، وإن مُتِّعَت فحَسَن، وإن لم تُمتَّعْ فحسن[2]، قال ابن عباس: تُمتع بخادم (ظ/١٧٨ب) ونحو ذا. ابن عُمر: تمتع بدرعٍ وإزار، ونحو هذا ﴿ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ ﴾ [البقرة: ٢٣٦].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ ﴾ [الأحزاب: ٤٩] الآية، قال: هذه ليس عليها عِدَّةٌ، وقال سعيد بن جُبير: لكلِّ مطلقةٍ

---

(١) صدر الآية في (ق): «وإذا أخذ الله ميثاق النبيين»، وهي آية أخرى.

(٢) «وإن لم تمتع فحسن» سقطت من (ع).

متاعٌ، ابنُ المسيب: ليس لها متاعٌ، قال أبو عبدالله: من مَتَّع فحسن، ومن لم يمتِّع فحسن.

﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ هو: الزوج، وقد قال قوم: هو الولي، فإذا عفا الرجلُ أعطاها المهرَ كاملاً ﴿أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] قال: تكونُ المرأة تترك للزوج ما عليه فتكون قد عفت.

قلت: ونص أحمد في رواية أخرى أنه الأبُ، وهو مذهب مالك، واختاره شيخُ الإسلام ابن تيمية[1]، وقد ذكرتُ على رُجحانه بضعةَ عشر دليلاً في موضع آخر[2].

﴿ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير: ٥] قال: جمعت، وقال قوم: ماتت.

قال من قرأ: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣] قال: موسى وهارون، ومن قرأ: «سِحْرَان» قال: هـٰذان كتابانِ واحد بعد واحد.

قلت: هكذا رأيته، وهو وهْم! وإنما هذا تفسير الآية التي في القصص: «أوَ لَمْ يَكْفُروا بما أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا: سَاحِرَانِ تَظَاهَرا» أراد: موسى ومحمدًا ﷺ، ﴿وَقَالُوٓا۟ إِنَّا بِكُلٍّ كَٰفِرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [القصص: ٤٨]. وقرأ الكوفيون: ﴿سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا﴾ أرادوا: التوراة والقرآن، وأما آية (طه) فليس فيها إلا قراءةٌ واحدةٌ، ومعنىً واحد ﴿لَسَٰحِرَٰنِ﴾ يريدون: موسى وهارون، فاشتبهت الآيتان على الناقل أو السامع.

﴿نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ ﴿١٦﴾﴾ [المعارج: ١٦]: تأكل لحم الساقين.

قلت: في الآية تفسيران مشهوران: أحدهما: أن الشَّوَى: الأطراف

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣٢/ ٣٥٩ ـ ٣٦٠)، و«الاختيارات»: (ص/ ٢٣٨).

(٢) ستأتي إشارة المصنف إلى هذا البحث فيما سيأتي من هذا الكتاب: (٣/ ١١١٢) ولم أجد هذا البحث في كتبه المطبوعة.

التي ليست مقاتِلَ كاليَدين والرجلين تنزعُها عن أماكنها، ومنه قولهم: «رَمَى الصَّيْدَ فأشواهُ»: إذا أصاب أطرافَهُ دونَ مقاتِلِهِ، فإن أصاب مقتلَهُ فماتَ موضِعَهُ، قيل: «رَمَاهُ فأصماهُ» فإن (ق/٢٥٢أ) حمل السَّهمَ وفرَّ به ثم مات في موضع آخر، قيل: رماه فأنْمَاهُ، قال الشاعر[(١)]:

فهـو لا تَنْمِـي رَمِيَّتُـهُ مـالَـهُ لا عُـدَّ مـن نَفَـرِهْ

والتفسير الثاني: أن الشَّوَى: جمعُ شَوَاة، وهي جلدَةُ الرأس وفَرْوَتُهُ، وتفسير أحمد لا يناقضُ هذا، فلعله إنما ذكر لحم الساقين تمثيلاً، والله أعلم.

﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ﴾ [النجم: ١٧]: لم ينصرف يمينًا ولا شمالاً، ﴿وَمَا طَغَىٰ ۝١٧﴾: لم ينظرْ إلى فوق.

وقال: من قرأ «سَالَ سَائِلٌ» قال: سَالَ وادٍ، ومن قرأ ﴿سَأَلَ﴾ [المعارج: ١] قال: دعا.

قلت: هذا أحد القولين. والثاني: أن ذا الألف[(٢)] من السؤال أيضًا، لكنه قلبت الهمزة فيه ألفًا.

﴿نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ﴾ [المزمل: ٦] قال: قيام الليل من المغرب إلى طلوع الفجر، والناشئةُ لا تكونُ إلا من بعد رَقْدة، ومن لم يرقُدْ لا يقال[(٣)] لها ناشئة. ﴿هِيَ أَشَدُّ وَطْـًٔا﴾ [المزمل: ٦] قال: هي أشدُّ تبينًا تَفْهم ما يقرأ وتَعي أذنك.

﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾ [ص: ٢٤] قال كان ابن مسعود لا يسجد فيها،

---

(١) البيت لامرىء القيس «ديوانه»: (ص/ ١٢٥).
(٢) (ق) زيادة: «واللام».
(٣) (ع): «ومن يرقد لم يقال»!.

يقول: هي توبة نبي.

﴿إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [يس: ١٤] قال: قوَّينا. [﴿مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ﴾] قال: هي أنطاكية، ﴿وَجَآءَ﴾: الثالث. وقد اجتمع الناس على الاثنين، فقال: ﴿يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُواْ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٢٠ ٱتَّبِعُواْ مَن لَّا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا﴾ [يس: ٢٠ ـ ٢١].

قال أبو عبدالله: قال ابن إدريس: ودِدْتُ أني قرأتُ قراءة أهلِ المدينة.

قال: وقال ابن عيينة: قال لي ابن جُرَيْج: اقرأ عليَّ حتى أفسِّرَ لك، قال: وكان ابن جريج قد كتبَ التفسير عن ابن عباس وعن مجاهد.

وقال: رحم الله سفيان ما كان أفقهَهُ في القرآن وكان له علمٌ.

وقال: في (النجم): في آخرها يسجدُ ثم يقوم فيقرأ، هذا في الإمام.

وقال: النفاقُ لم يكن في المهاجرين.

وقال: في القرآن اثنان وثمانون موضعًا الصبرُ محمودٌ، وموضعانِ مذمومٌ، قال: المذموم ﴿سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَجَزِعْنَآ أَمْ صَبَرْنَا﴾ [إبراهيم: ٢١] ﴿ٱمْشُواْ وَٱصْبِرُواْ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ﴾ [ص: ٦] أو قال: ﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: ١٧٥] المرُّوْذيُّ شَكَّ.

﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ۝٣٧﴾ [النجم: ٣٧] قال: بُلِيَ بالذبح، ذَبْح ابنه فوَفَّى، وبُلِيَ بحرق النار فوَفَّى، وذكر الثالثة فوفَّى فلم أحفظه[1].

قلت لأبي عبدالله: أيْشٍ تفسير: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ قال: لا تَرْضَوْا أعمالَهم.

---

(١) من قوله: «المرُّوْذي شك . . .» إلى هنا سقط من (ق).

قال: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾ [الأعراف: ٢٠٤]: في الصلاة والخطبة.

﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَـٰمِهِمْ﴾ قال: هو في التفسير بكتابها.

قلت لأبي عبدالله: في القرآن المحراب ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ﴾ [آل عمران: ٣٧] هو محرابٌ مثل محاريبنا هذه؟ قال: لا أدري أيَّ محرابٍ هو. وفي بعض التفسير ذكر محراب داود.

وسئل عن قوله تعالى: ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ﴾ [النساء: ١٥٥] قال: أوعية، قلت: هذا أحد القولين، (ظ/١٧٩أ) والقول الثاني ـ وهو أرجَحُ ـ: غُلْفٌ، أي: في غِشَاوَة، لا نفقه[1] عنك ما تقول، نظيره قوله[2]: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ﴾ [فصلت: ٥] وسمعت شيخ (ق/٢٥٢ب) الإسلام ابن تيمية يضعِّفُ قولَ من قال: «أوعيةٌ» جدًّا، وقال: إنما هي جَمْع أَغْلَفَ، ويقال للقلب الذي في الغِشَاء: أغْلَفُ، وجمعه: غُلْفٌ، كما يقال للرجل غيرِ المختون: أقلفُ، وجمعه قُلْفٌ[3].

وسئل عن صيام ﴿ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾ [البقرة: ١٩٦] قال: كملت للهَدْي ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ﴾، فأما أهل مكة فليس عليهم هَدْيٌ ولا لمن كان بأطراف ما تقصر فيه الصلاة.

آخر ما وُجِد من خطِّ القاضي ـ رحمه الله تعالى ـ.

---

(١) (ع): «يُفقه».

(٢) «نظيره قوله» سقطت من (ع)، وفي (ق) سقط «قوله».

(٣) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٧/ ٢٦) و(١٦/ ١٣)، وانظر: «مفتاح دار السعادة»: (١/ ٣٤١ ـ ٣٤٤)، و«شفاء العليل»: (ص/ ١٩٧ وما بعدها).

* سئل عمن قال: «إنْ بَرِىءَ مَرِيضي أو قَدِم غائبي صُمْتُ»، هل يكفي كونه نذرًا أو يفتقرُ إلى أن يقول: لله عَلَيَّ؟

فأجاب: يكفي نذرًا؛ لأنه ذكره على وجه المجازاة، لأن الله تعالى هو يُبْرِىءُ المرضَىٰ فاستغنى بدِلالة الحال.

* وسُئِل عن رجل طعنَ بعضَ الناس، فظنه لصًّا في لصوص هربوا؟

فأجاب: عليه القَوَدُ؛ لأنه لو كان لصًّا فهرب لم يَجُزْ طعنُه، ووجب القَوَدُ، فكيف إذا لم يكنْ؟!

* وسئل: لو قال منجِّم: «إن الشمس تكسف تحت الأرض في وقت كذا» هل تُصَلَّى صلاة الكسوف[1]؟

فأجاب: لا؛ لأن خبرَهم لا يؤخذُ به كما لو قال: الهلال تحت الغيم.

فإن قيل: فإذا قالوا: قد زالتِ الشمسُ، قلنا: ذاك موقوفٌ على تقدير، ولهذا نُقدِّرُه بالصَّنائع. انتهى كلامُه. ولا حاجةَ إلى هذا، فإن الشمس لو كَسَفَتْ ظاهرًا، ثم غابت كاسفةً، لم يُصَلَّ للكسوف بعد غَيْبتها، فكيف يُصَلَّى لها إذا لم يُعَايَنْ كسوفُها ألبتَّةَ.

* وذُكِرَ له حاكم طعن[2] عليه بأنه يحكُمُ بالفِراسة، وأنه ضرب

---

(١) هذا السؤال سقط من (ق) وأشار إلى وجود السقط أحد المطالعين في هامش النسخة.

(٢) يمكن أن تقرأ: «ظفر»، وانظر للمسألة ما سيأتي (٣/ ١٠٨٧).

بالجريد في إقرار بمال وأخذه منه، فقال ابنُ عقيل: ليس ذلك فراسةً بل حُكْمٌ بالأَمَاراتِ، وإذا تأمَّلْتُمُ الشرعَ وجدتموه يجوِّزُ التعويلَ على ذلك، وقد ذهب مالك بن أنس إلى التَّوَصُّل إلى الإقرار بما يراهُ الحاكم، وذلك يستندُ إلى قوله: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ﴾ [يوسف: ٢٦] ومتى حكمنا بعقد الأَزَج[1]، وكثرة الخُشُب، ومعاقد القُمُط في الخُصِّ[2]، وما يصلحُ للمرأة والرجل يعني في الدَّعاوى، والدَّبَّاغ والعَطَّار إذا تخاصما[3] في جلْدٍ، والقيافة، والنظر في الخُنْثى، والنَّظر في أَمَارات القِبلة، وهل اللَّوْثُ في القسامة إلاَّ نحو هذا؟!. انتهى.

قلت: الحاكم إذا لم يكنْ فقيهَ النفسِ في الأَمارات ودلائل الحال، كفقهه في كُلِّيَّات الأحكام؛ ضيَّعَ الحقوقَ، فهٰهنا فقهان لابُدَّ للحاكم منهما: فقهٌ في أحكام الحوادث الكلِّيَّة، وفقه في الواقع[4] وأحوال الناس، يميِّزُ به بين الصادق والكاذب والمُحِقِّ والمُبْطِل، ثم يُطَبِّقُ بين هذا وهذا بين الواقع والواجب، فيعطي (ق/٢٥٣أ) الواقع حُكْمَهُ من الواجب.

ومن له ذَوْق في الشريعة، واطلاع على كمالها وعدْلِها، وسَعَتِها ومصلحتها، وأن الخَلْقَ لا صلاحَ لهم بدونِها ألبتَّةَ، عَلِمَ أن السياسة العادلة جزءٌ من أجزائها وفرعٌ من فروعها، وأن من أحاط علمًا بمقاصدها، ووضَعَها مَوَاضِعَها؛ لم يحتجْ معها إلى سياسةٍ غيرِها

---

(١) بيت يُبنى طولاً. انظر «اللسان»: (٢/ ٢٠٨).

(٢) القمط: ما تُشد به الأخصاص، والخُصُّ: البيت الذي يُعمل من القَصَب. وقُمُطه: شُرُطه التي يوثَّق بها ويُشد بها. انظر: «اللسان»: (٧/ ٣٨٥).

(٣) (ظ): «تحاكما».

(٤) (ق): «الوقائع».

ألبتَّةَ، فإنَّ السياسةَ نوعانِ: سياسةٌ ظالمةٌ، فالشريعةُ تحرِّمُها، وسياسةٌ عادلةٌ تُخرجُ الحقَّ من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة عَلِمَها من عَلِمَها، وخَفِيتْ على من خَفِيتْ عنه.

ولا تْنسَ في هذا الموضع قولَ سليمانَ نبيِّ الله ﷺ للمرأتين اللتين ادَّعتا الوَلَدَ فحكم به داودُ للكبرى، فقال سليمانُ: «**ايتوني بالسِّكِّينِ أَشُقَّهَ بينهما، فقالت الصُّغرى: لا تَفعلْ هو ابنُها، فقَضَى به للصُّغْرَى**»[1]، لِمَا دلَّ عليه امتناعها من رحمة الأم، ودلَّ رضى الكبرى بذلك على الاسترواح إلى التأسِّي بمساواتها في فقد الولد.

وكذلك قول الشاهد من أهل امرأة العزيز: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ﴾ [يوسف: ٢٦] ﴿وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ﴾ [يوسف: ٢٧] فذكر الله تعالى ذلك مقرِّرًا له غيرَ منكر على قائله، بل رتَّبَ عليه العلمَ ببراءة يوسف ـ عليه السلام ـ وكذِب المرأة عليه.

وقد أمر النبيُّ ﷺ الزُّبَيْر أن يُقَرِّرَ ابني أبي الحُقَيق بالتَّعذيب على إخراج الكنز، فعذَّبهما حتى أقرَّا به[2].

ومن ذلك قول عليٍّ للظَّعينة التي حملت كتاب حاطب وأنكرَتْهُ، فقال لها: لَتُخْرِجِنَّ الكِتابَ أو لَنُجَرِّدَنَّكِ[3].

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٤٢٧)، ومسلم رقم (١٧٢٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه أبو داود رقم (٣٠٠٦) مختصرًا، والبيهقي: (٩/١٣٧) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٣٠٠٧)، ومسلم رقم (٢٤٩٤) من حديث علي ـ رضي الله عنه ـ.

وهل تقتضي محاسنُ هذه (ظ/١٧٩ب) الشَّريعة الكاملة إلاَّ هذا؟!
وهل يَشُكُّ أحدٌ في أن كثيرًا من القرائن تُفيدُ علمًا أقوى من الظَّنِّ المستفاد من الشَّاهدين بمراتبَ عديدة؟ فالعلمُ المستفادُ من مشاهدة الرجل مكشوفَ الرأس وآخَرَ هارب قدَّامَه، وبيده عِمَامَةٌ، وعلى رأسه عِمَامَةٌ، فالعلم بأن هذه عمامة المكشوفِ رأسُهُ كالضَّروريّ، فكيف تقدّم عليه[1] اليَدُ التي إنما تُفيدُ ظنًّا ما عند عدم المعارضة؟! وأما مع هذه المعارضة فلا تُفيدُ شيئًا سوى العلم بأنها يدٌ عادِيَةٌ، فلا يجوزُ الحكم بها ألبتة، ولم تأتِ الشريعة بالحكم لهذه اليد وأمثالها ألبتَّةَ.

وقد أمر النبيُّ ﷺ الملتقِطَ أن يدفعَ اللُّقَطَةَ إلى واصِفِها[2]، وقد نصَّ أحمد على اعتبار الوصف عند تنازع المالك والمستأْجِر في الدَّفين في الدار، وهذه من محاسنِ مذهبه، ونصَّ على البلد يُفْتَحُ فيوجد فيه أبواب مكتوبٌ عليها بالكتابة القديمة أنها (ق/٢٥٣ب) وقفٌ، أنه يحكم بذلك لقوَّة هذه القرينة، وهل الحكم بالقَافَة إلا حكم بقرينة الشَّبَه، وكذلك اللَّوْث في القَسَامة، حتى إنَّ مالكًا وأحمد في إحدى الروايتين يقيِّدانِ بها وهو الصَّوَابُ الذي لا رَيْبَ فيه، وكذلك الحكم بالنُّكول إنما هو مستنِدٌ إلى قوة القرينة الدَّالَّة على أن النَّاكل غيرُ محقٍّ.

وبالجملة؛ فالبيِّنَةُ اسمٌ لكل ما يُبَيِّنُ الحق، ومن خصَّها بالشاهدين فلم يُوَفِّ مُسمَّاها حقَّهُ، ولم تأتِ البينةُ في القرآن قطُّ مرادًا بها الشاهدان،

---

(١) (ع): «على».
(٢) أخرجه البخاري رقم (٩١)، ومسلم رقم (١٧٢٢) من حديث زيد بن خالد الجهني ـ رضي الله عنه ـ.

وإنما أتت مرادًا بها الحُجَّةُ والدليلُ والبرهانُ مفردةً ومجموعةً.

وكذلك قول النبي ﷺ: «**البيِّنَةُ على المُدَّعِي**»[1] المراد به: بيانُ ما يصحِّحُ دعواه، والشاهدانِ من البيِّنَة، ولا ريبَ أن غيرَهما من أنواع البيِّنة قد تكون أقوى منهما، كدِلالة الحال على صِدْق المدَّعِي، فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهدِ.

والبيِّنَةُ والحُجَّةُ والدلالةُ والبرهانُ والآيةُ والتَّبْصِرةُ، كالمترادفة لتقارب معانيها.

والمقصود أن الشرعَ لم يُلْغِ القرائنَ ولا دلالات الحال، بل من استقرأَ مصادرَ الشرع ومواردَه وجدَه شاهدًا لها بالاعتبار مرتِّبًا عليها الأحكام.

وقولُ ابنِ عقيل: «ليس هذا فراسةً» يقال: ولا ضَيْر في تسميته فراسةً، فإنها فراسةٌ صادقةٌ، وقد مدح الله الفِراسةَ وأهلَها في مواضعَ من كتابه فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ۝٧٥﴾ [الحجر: ٧٥] وهم المُتَفَرِّسون، الذين يأخذون بالسِّيما، وهي العلامة. ويقال: تَوَسَّمْتُ فيك كذا، أي: تفَرَّستُهُ، كأنك أخذتَ من السِّيما، وهي فِعْلاً من السِّمَة، وهي العلامةُ. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ[2] فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ﴾ [محمد: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٣] وفي الترمذي مرفوعًا: «**اتَّقُوا فِرَاسَةَ المُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللهِ**»، ثم قرأ: ﴿إِنَّ فِي

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٥١٤)، ومسلم رقم (١٧١١) من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) من قوله: «من السيما . . .» إلى هنا سقط من (ع).

﴿ذَٰلِكَ لَآيَٰتٖ لِّلۡمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾﴾[1] [الحجر: ٧٥] والله أعلم.

* * *

ذِكْر مناظرةٍ بين فقيهين في طهارة المنيِّ ونجاستِهِ[2]

قال مدِّعي الطَّهارة: المَنِيُّ مبدأُ خلقِ بشرٍ فكان طاهرًا كالتُّرَاب.

قال الآخر: ما أبعدَ ما اعتبَرْتَ، فالتُّرَاب وُضِعَ طَهورًا ومساعدًا[3] للطهور في الوُلوغ، ويرفعُ حكمَ الحَدَثِ على رأي، والحَدَث نفسه على رأي، فأين ما يُتَطَهَّرُ به إلى ما يُتَطَهَّرُ منه، على أن الاستحالات تعملُ عملَها فأين الثَّواني من المبادىء؟ وهل الخمرُ إلا ابنةُ العنب؟ والمَنِيُّ إلا المُتَوَلِّدُ من الأغذية في المَعِدة ذات الإحالة (ق/ ٢٥٤أ) لها إلى النَّجاسة ثم إلى الدَّم ثم إلى المَنِيّ؟.

قال المُطَهِّرُ: ما ذكرتَهُ في التراب صحيح، وكونُ المني يُتَطَّهرُ منه لا يدلُّ على نجاسته، فالجماعُ الخالي من الإنزال يُتَطَّهرُ منه، ولو كان التَّطَهُّرُ منه لنجاسته لاختصَّتِ الطهارةُ بأعضاء الوضوء كالبول والدَّم، وأما كون التَّراب طَهورًا دون المَنِيِّ فلعدم تصوُّر التطهير[4] بالمَنِيِّ، وكذلك مساعدته في الولوغ، فما أبعدَ ما اعتبرتَ من الفرْق وأغثَّهُ!!.

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٣١٢٧)، والبخاري في «التاريخ»: (٧/ ٤٥٤)، العُقيلي: (٤/ ١٢٩)، وأبو نعيم في «الحلية»: (١٠/ ٢٨١) وغيرهم من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ وسنده ضعيف. وجاء من رواية جماعة من الصحابة، وفي أسانيدها ضعف.

(٢) (ق): «ذكر مناظرة جرت بين مدعي طهارة المنيّ ونجاسته».

(٣) (ق): «للطهور وساعد».

(٤) (ع و ظ): «التطهر».

وأما دعواكَ أن الاستحالة تعملُ عملَها فنعم، وهي تقلبُ الطيبَ إلى الخبيث، كالأغذية إلى البول والعَذِرَة والدَّم، والخبيث إلى الطيب، كدم الطمث ينقلب لَبَنًا، وكذلك خروج اللَّبن من بين الفَرْث والدَّم، فالاستحالة من أكبر حُجَّتنا عليك؛ لأن المَنِيَّ دم قصرته الشهوة وأحالته الحرارة من طبيعة الدَّم (ظ/١٨٠أ) ولونه إلى طبيعة المَنِيِّ، وهل هذا إلا دليلٌ على مفارقته للأعيانِ[١] النَّجِسَةِ وانقلابِه عنها إلى عينٍ أخرى، فلو أَعطيتَ الاستحالةَ حقَّها لحكمتَ بطهارته.

قال مُدَّعي النَّجاسة: المَذْي مبدأُ المَنِيِّ، وقد دلَّ الشرعُ على نجاسته حيث أمر بغسل الذَّكَر وما أصابه منه، وإذا كان مبدؤه نجسًا فكيف بنهايته؟! ومعلوم أن المبدأ موجودٌ في الحقيقة بالفعل.

قال المطَهِّر: هذه دعوى لا دليلَ عليها، ومن أين لك أن المَذْي مبدأُ المَنِيِّ، وهما حقيقتانِ مختلفتانِ في الماهِيَّة والصِّفات والعوارض والرَّائحة والطبيعة، فدعواك أن المَذْي مبدأُ المَنِيِّ، وأنه مَنِيٌّ لم يَسْتَحْكمْ طبخُه، دعوى مجردة عن دليلٍ نقليٍّ وعقليٍّ وحِسِّي فلا تكون مقبولة، ثم لو سلَّمتُ لك لم يُفِدْكَ شيئًا ألبتَّةَ، فإنَّ للمبادىء أحكامًا تخالفُها أحكامُ الثواني، فهذا الدَّمُ مبدأُ اللبن، وحكمهما مختلفٌ، بل هذا المَنِيّ نفسُه مبدأ الآدمي والآدميُّ طاهر العين، ومبدؤه عندك نَجِسُ العين، فهذا من أظهر ما يُفْسِدُ دليلَكَ ويوضح تناقُضَك، وهذا مما لا حيلةَ في دفعه، فإن المَنِيَّ لو كان نجسَ العين لم يكن الآدميُّ طاهرًا؛ لأن النجاسةَ عندَك لا تَطْهُرُ بالاستحالة، فلابُدَّ من نقض أحد أصليك، فإما أن تقولَ بطهارة المَنِيِّ، أو تقولَ:

---

(١) (ق): «مفارقة الأعيان»، و(ظ): «مقارنته»!.

النجاسةُ تطهرُ بالاستحالة، وأمَّا أن تقول: المَنِيُّ نجس، والنجاسةُ لا تطهر بالاستحالة ثم تقول مع ذلك بطهارة الآدمِيِّ، فتناقُضٌ مالَنا إلا النكيرُ له!!.

قال المُنَجِّسُ: لا ريبَ أن المَنِيَّ فضلةٌ مستحيلةٌ عن الغذاء، يخرجُ من مخرج البول، فكانت نجسة كهو، ولا يَرِد عَلَيَّ البصاق والمخاط (ق/ ٢٥٤ب) والدمع والعَرَق؛ لأنها لا تخرجُ من مخرج البول.

قال المطهِّرُ: حكمُك بالنَّجاسة إما أن يكونَ للاستحالة عن الغذاء، أو للخروج من مخرج البول، أو لمجموع الأمرين، فالأول باطلٌ إذ مجرَّدُ استحالة الفَضْلة عن الغذاء لا يوجبُ الحكمَ بنجاستها، كالدمع والمُخَاط والبُصَاق، وإن كان لخروجه من مخرج البول؛ فهذا إنما يفيدُك أنه متنجِّسٌ لنجاسة مجراه، لا أنه نَجِسُ العين، كما هو أحد الأقوال فيه، وهو فاسدٌ، فإن المجرى والمقرّ الباطن لا يحكمُ عليه بالنجاسة، وإنما يحكمُ بالنَّجَاسة بعد الخروج والانفصال، ويحكم بنجاسة المنفصل لخُبثِه وعينِه لا لمجراهُ ومقرِّهِ، وقد عُلِم بهذا بطلانُ الاستناد إلى مجموع الأمرين.

والذي يوضِّحُ هذا: أنَّا رأينا الفَضَلات المستحيلة عن الغذاء تنقسمُ إلى طاهر؛ كالبُصاق والعَرَق والمُخاط، ونجس كالبول والغائط، فدلَّ على أن جهة الاستحالة غيرُ مقتضيةٍ للنجاسة، ورأينا أن النَّجاسة دارتْ مع الخبث وجودًا وعدمًا، فالبولُ والغائط[1] ذاتان خبيثتان مُنْتنتانِ مؤذيتانِ، مُتَمَيِّزَتانِ عن سائر فضلات الآدمي بزيادة الخَبَث والنَّتْن والاستقذار، تنفرُ منهما النفوس، وتنأى عنهما وتباعدهما

(١) من قوله: «فدل على . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

عنها[1] أقصى ما يمكنُ، ولا كذلك هذه الفَضْلة الشريفة التي هي مبدأُ خيار عباد الله وساداتهم، وهي من أشرفِ جواهر الإنسان وأفضل الأجزاء المنفصلة عنه، ومعها من رُوح الحياة ما تميَّزت به عن سائر الفضلات، فقياسُها على العَذِرة أفسدُ قياس في العالم وأبعدُه عن الصواب!!.

والله تعالى أحكمُ من أن يجعلَ مَحَالَّ وحيِه ورسالاته وقربه مبادئهم نَجِسة، فهو أكرمُ من ذلك، وأيضًا: فإن الله تعالى أخبرَ عن هذا الماء وكرَّر الخبرَ عنه في القرآن، ووصفه مرَّة بعد مرَّة، وأخبر أنه دافق، وأنه ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧﴾، وأنه استودعه في ﴿قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣﴾، ولم يكنِ الله تعالى ليكرِّرَ ذكرَ شيءٍ كالعَذِرة والبول ويعيده ويبديه، ويخبر بحفظه في قرارٍ مكين، ويصفه بأحسن صفاته[2] من الدفق وغيره، ولم يصِفْه بالمهانة إلا لإظهار قُدْرته البالغة أن خَلَقَ من هذا الماء الضعيف هذا البَشَرَ القوِيَّ السَّوِيَّ، فالمهينُ هـٰهنا: الضعيفُ، ليس هو النَّجِسَ الخبيث.

وأيضًا فلو كان المَنِيُّ نجسًا ـ وكلُّ نجس خبيث ـ لما جعله الله مَبْدأَ خَلْقِ الطَّيِّبينَ من عباده والطَّيِّباتِ، ولهذا لا يتكوَّنُ من البول والغائط طيِّبٌ، فلقد أبعد النَّجعةَ من جعل أصولَ بني آدم كالبول والغائط في الخُبث (ق/٢٥٥أ) والنجاسة، والناسُ إذا سبُّوا الرجل قالوا: «أصلُه خبيث، وهو خبيث الأصل»، فلو كانت أصولُ الناس نَجِسَةً ـ وكلُّ نجسٍ خبيثٌ ـ لكان هذا السب بمنزلة أن يقالَ: أصله

(١) (ق): «وتباعد عنهما».
(٢) (ع): «صفته».

نطفةٌ أو أصلُه ماءٌ، ونحو ذلك، وإن كانوا إنما يريدون بخُبْث الأصل كونَ النُّطفة وُضِعتْ في غير حلها فذاك خَبَثٌ (ظ/ ١٨٠ب) على خَبَث، ولم يجعل اللهُ تعالى في أصول خواصِّ عباده شيئًا من الخبث بوجهٍ ما.

قال المنجِّسون: قد أكثرتم علينا من التَّشنيع بنجاسة أصل الآدمي وأطلتم القولَ، واعترضتم[(١)]، وتلك الشَّناعَةُ مشتركةُ الإلزام بينَنا وبينَكم، فإنه كما أن الله تعالى يجعلُ خواصَّ عباده ظروفًا وأوعية للنجاسة كالبول والغائط والدم والمَذْي، ولا يكونُ ذلك عائدًا عليهم بالعيب والذَّمِّ، فكذلك خلقُه لهم من المَنِي النَّجِس وما الفرق؟!.

قال المطهِّرون: لقد تعلَّقتم بما لا متعلَّق لكم به، واستروحتم إلى خيال باطل، فليسوا ظروفًا للنجاسات ألبتَّةَ، وإنما تصيرُ الفضلةُ بولاً وغائطًا إذا فارقت محلَّها، فحينئذ يُحْكم عليها بالنجاسة، وإلا فما دامت في محلها فهي طعام وشراب طيِّبٌ غير خبيث، وإنما يصيرُ خبيثًا بعد قذفه وإخراجه، وكذلك الدم إنما هو نجسٌ إذا سُفِح وخرج، فأما إذا كان في بَدَن الحيوان وعروقه فليس بنجس، فالمؤمن لا ينجسُ[(٢)] ولا يكون ظرفًا للخبائث والنجاسات.

قالوا: والذي يقطعُ دابرَ القول بالنَّجاسة: أن النبي ﷺ قد علم أن الأُمَّةَ شديدةُ البَلْوى في أبدانهم وثيابهم، وفُرُشهم ولُحفهم، ولم يأمرهم فيه يومًا ما بغسل ما أصابه لا من بَدَن ولا من ثوب ألبتة، ويستحيلُ أن يكونَ كالبول، ولم يتقدَّم إليهم بحرف واحد في الأمر بغسْلِه، وتأخيرُ البيان عن وقت الحاجة إليه ممتنع عليه.

---

(١) (ق و ظ): «وأعرضتم».

(٢) «فالمؤمن لا ينجس» سقطت من (ق).

قالوا: ونساء النبي ﷺ[1] أعلمُ الأمة بحكم هذه المسألة، وقد ثَبَتَ عن عائشةَ أنها أنكرتْ على رجل أَعَارَتْهُ ملحفةً صفراءً فنام فيها، فاحتلمَ فغَسَلها، فأنكرتْ عليه غَسْلَها، وقالت: إنما كان يَكفِيه أن يفرُكَهُ بإصبعه ربما فركته من ثوب رسول الله ﷺ بإصبعي.

ذكره ابنُ أبي شيبة، حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن همَّام، قال: نزل بعائشة ضيف فذكره[2].

وقال أيضًا[3]: حدثنا هُشَيم، عن مُغيرة، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة، قالت: لقد رأيتُني أجدُهُ في ثوب رسول الله ﷺ فأحتُّه عنه، تعني: المني.

(ق/٢٥٥ب) وهذا قول عائشة وسعد بن أبي وقاص وعبدالله بن عباس ـ رضي الله عنهم ـ.

قال ابن أبي شيبة[4]: حدثنا هُشَيم، عن حُصَيْن، عن مُصْعَب بن سعد، عن سعد، أنه كان يفركُ الجَنَابَةَ من ثوبه.

حدثنا جرير، عن منصور، عن مجاهد، عن مُصْعَب بن سعد، عن سعد، أنه كان يفركُ الجنابَةَ من ثوبه[5].

حدثنا وكيع، عن سفيان، عن حَبيب، عن سعيد بن جُبَيْر، عن ابن عباس في المَنِي، قال: امْسَحْهُ بإذخِرَةٍ[6].

---

(١) من قوله: «قد علم أن . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).
(٢) «المصنف»: (١/ ٨٣).
(٣) «المصنف»: (١/ ٨٣)، وأخرجه مسلم رقم (٢٨٨).
(٤) (١/ ٨٣).
(٥) (١/ ٨٣). وهذا الأثر سقط من (ع).
(٦) (١/ ٨٣).

حدثنا هُشَيم، أنبأنا حجَّاج وابنُ أبي ليلى، عن عطاء، عن ابن عباس في الجنابة تصيب الثوب قال: إنما هو كالنُّخَامة أو النُّخَاعة أَمِطْهُ عنك بخِرقَةٍ أو بإذخِرَة[1].

قالوا: وقد روى الإمام أحمد في «مسنده»[2] من حديث عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يسلُتُ المَنِيَّ من ثوبه بعرق الإذخِرِ ثم يصلِّي فيه، وتَحُتُّه من ثوبه يابسًا، ثم يُصلي فيه.

وهذا صريحٌ في طهارته، لا يحتملُ تأويلاً ألبتة.

قالوا وقد روى الدَّارقطني[3] من حديث إسحاق بن يوسف الأزرق، حدثنا شَريك، عن محمد بن عبدالرحمن، عن عطاء، عن ابن عباس قال: سُئل النبي ﷺ عن المَنِيِّ يُصيبُ الثوبَ، قال: إنما هو بمنزلة البُصاق والمُخاط، وإنما يكفيكَ أن تمسحَهُ بخِرقة أو بإذْخِرَةٍ[4].

قالوا: وهذا إسناد صحيح، فإن إسحاقَ الأزرقَ حديثُه مخرّجٌ في «الصحيحين»، وكذلك شَريك، وإن كان قد عُلِّل بتفرد إسحاق الأزرق به فإسحاقُ ثقة مُحْتَجٌّ به في «الصحيحين»، وعندكم تفرُّد الثقة بالزيادة مقبول.

قال المُنَجِّس: صحَّ عن عائشة أنها كانت تغسِلُه من ثوب رسول الله ﷺ[5]، وثبت عن ابن عباس أنه أمر بغسله.

---

(١) (١/ ٨٣).
(٢) (٦/ ٢٤٣).
(٣) «السنن»: (١/ ١٢٤).
(٤) وأخرجه الطبراني في «الكبير»: (١١/ ١٤٨)، والبيهقي: (٢/ ٤١٨) عن ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ مرفوعًا، ثم أخرج البيهقي الرواية الموقوفة ثم قال: «هذا صحيح عن ابن عباسٍ من قوله، وقد روي مرفوعًا ولا يصحّ رفعه» اهـ.
(٥) أخرجه البخاري رقم (٢٢٩)، ومسلم رقم (٢٨٩).

قال أبو بكر ابن أبي شيبة[١]: حدثنا أبو الأحوص، عن سِمَاك، عن عِكرمة، عن ابن عباس[٢]، قال: إذا أجنبَ الرجلُ في ثوبه فرأى فيه أثرًا فليغسله، وإن لم يَرَ فيه[٣] أثرًا فلْيَنْضَحْهُ.

حدثنا عبدالأعلى، عن مَعْمَر، عن الزُّهْرِي، عن طَلْحة بن عبدالله ابن عَوْف، عن أبي هريرة أنه كان يقول في الجنابة في الثوب: إن رأيتَ أَثَرَهُ فاغسِلْهُ، وإن علمت أن قد أصابه وخفي عليك فاغسل الثوب، وإن شككتَ فلم تَدْرِ أصاب الثوبَ أم لا، فانْضَحهُ[٤].

حدثنا عَبْدَةُ[٥] بن سليمان، عن سعيد، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر، قال: إن خفي عليه مكانه وعَلِم أنه قد أصابه غسل الثوبَ كلَّه[٦].

حدثنا وكيع، عن هشام، عن أبيه، عن زُبَيْد بن الصَّلْت أن عمر ابن الخطاب (ق/٢٥٦أ) غسل ما رأى، ونضح ما لم ير، وأعاد بعدما أضحى متمكِّنًا[٧].

حدثنا وكيع، عن السَّرِيِّ بن يحيى، عن عبدالكريم بن رُشَيْد، عن أنس في رجل أجنب في ثوبه فلم ير أثره، قال: يغسله كلَّه[٨].

---

(١) في «المصنف»: (١/ ٨١).
(٢) من قوله: «أنه أمر . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).
(٣) هذه وما قبلها في (ع): «به».
(٤) «المصنف»: (١/ ٨١).
(٥) (ع): «عبدالله» وهو خطأ.
(٦) (١/ ٨١).
(٧) (١/ ٨٢).
(٨) (١/ ٨٢).

(ظ/١٨١أ) ثنا حفص[١]، عن أشعث، عن الحكم: أن ابن مسعود كان يغسل أثر الاحتلام من ثوبه[٢].

حدثنا حسين بن علي، عن جعفر بن بَرْقان، عن خالد بن أبي عزة، قال: سأل رجلٌ عمرَ بن الخطاب فقال: إني احتلمتُ على طِنْفِسَة، فقال: إن كان رطْبًا فاغسلْه، وإن كان يابسًا فاحكُكْهُ، وإن خفي عليك فارشُشْه[٣].

قالوا: وقد ثبت تسميةُ المَنِيِّ أذى، كما سُمِّي دم الحيض أذىً، والأذى هو النجس، فقال الطَّحَاوي: حدثنا ربيع الجِيزِي، حدثنا إسحاق بن بكر بن مُضَر، قال: حدثني أبي، عن جعفر بن ربيعة، عن يزيد بن أبي حبيب، عن سُوَيد بن قيس، عن معاوية بن حُدَيْج، عن مُعاوية بن أبي سفيان، أنه سأل أختَه أمَّ حَبيبة زوج النبي ﷺ: هل كان النبيُّ ﷺ يصلِّي في الثوب الذي يضاجعُكِ فيه؟ قالت: نعم، إذا لم يُصِبْه أذى[٤]. وفي هذا دليلٌ من وجه آخرَ وهو تركه الصلاة فيه.

وقد روى محمد، عن عبدالله بن شَقيق، عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ لا يُصَلِّي في لُحُف نسائه[٥].

قالوا: وأما ما ذكرتم من الآثار الدَّالَّة على مسحه بإذخِرَةٍ وفركه،

---

(١) (ع) والمطبوعات: «حدثنا جابر، حدثنا حفص»! ولا أدري من جابر هذا! وحفص هو ابن غياث شيخ أبي بكر بن أبي شيبة، مُكثر عنه.

(٢) (١/ ٨٣).

(٣) (١/ ٨٤).

(٤) «شرح معاني الآثار»: (١/ ٥٠).

(٥) أخرجه أبو داود رقم (٣٦٧)، والترمذي رقم (٦٠٠)، والطحاوي في «شرح المعاني»: (١/ ٥٠) قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

فإنما هي في ثياب النوم لا في ثياب الصلاة.

قالوا: وقد رأينا الثياب النَّجسة بالغائط والبول والدَّم لا بأس بالنوم فيها، ولا تجوزُ الصلاة فيها، فقد يجوز أن يكون المَنِيُّ كذلك.

قالوا: وإنما تكونُ تلك الآثارُ حجَّةً علينا لو كنا نقولُ: لا يصلح[1] النومُ في الثوب النَّجس، فإذا كنا نبيحُ ذلك ونوافقُ ما رويتم عن النبي ﷺ في ذلك، ونقولُ من بعد لا تصلُحُ الصلاة في ذلك، فلم نخالف شيئًا مما رُوِيَ في ذلك عن النبي ﷺ.

قالوا: وإذا كانت الآثارُ قد اختلفتْ في هذا الباب ولم يكن فيها دليلٌ على حكم المَنِيِّ كيف هو، اعتبرنا ذلك من طريق النظر، فوجدنا خروج المَنِيِّ حَدَثًا من أغلظ الأحداث؛ لأنه يوجبُ أكبرَ الطهارات، فأردنا أن ننظر في الأشياءِ التي خروجُها حَدَثٌ كيف حكمُها في نفسها؟ فرأينا الغائطَ والبولَ خروجهما حَدَثٌ، وهما نَجِسان في أنفسهما، وكذلك دمُ الحيض والاستحاضة هما حَدَثٌ، وهما نجسانِ في أنفسهما، ودم العروق كذلك في النظر، فلما ثبت بما ذكرنا أن كلَّ ما خروجه حَدَثٌ فهو نَجِسٌ في نفسه، وقد ثبت أن خروجَ المَنِيِّ حدثٌ، ثبت أيضًا أنه في نفسه نَجِس، (ق/٢٥٦ب) فهذا هو النظر فيه.

قال المُطَهِّرُ: ليس في شيءٍ مما ذكرتَ دليلٌ على نجاسته، أما كون عائشة كانت تغسلُه من ثوب رسول الله ﷺ؛ فلا ريبَ أن الثوب يُغْسلُ من القذر والوسخ والنجاسة، فلا يدلُّ مجرد غسل الثوب منه على نجاسته، فقد كانت تغسلُه تارة، وتمسحُه أخرى، وتفركُه أحيانًا، ففرْكُه ومسْحُه دليلٌ على طهارته، وغسْلُه لا يدلُّ على

---

(١) في «المطبوعات»: «يصح».

النجاسة، فلو أعطيتم الأدِلَّةَ حقَّها لعلمتُم تَوَافُقَها وتَصَادُقَها، لا تناقُضَها واختلافَها.

وأما أمر ابن عباس بغسله؛ فقد ثبت عنه أنه قال: إنما هو بمنزلة المُخاط والبُصاق، فأمِطْه عنك ولو بإذْخِرَةٍ، وأمره بغسله للاستقذار والنَّظافة، ولو قُدِّر أنه للنَّجاسة عندَه، وأن الرواية اختلفت عنه، فتكون مسألة خلاف بين[1] الصحابة، والحجَّةُ تفصلُ بين المُتنازعين، علي أنَّا لا نعلمُ عن صحابيٍّ واحدٍ أنه قال: إنه نَجِسٌ ألبتة، بل غاية ما يروونه عن الصحابة غَسْلَه فعلاً وأمرًا، وهذا لا يستلزمُ النجاسة، ولو أخذتمُ بمجموع الآثار عنهم لدلَّت على جواز الأمرين: غسله للاستقذار، والاجتزاء بمسحه رَطْبًا وفركِهِ يابسًا كالمُخاط.

وأما قولكم: ثبتَ تسميةُ المَنِيِّ أذى؛ فلم يثبت[2] ذلك، وقول أم حبيبة: «ما لم يَرَ فيه أذىً»، لا يَدُلُّ على أن مرادَها بالأذى المَنِيُّ، لا بمطابقةٍ ولا تضمُّنٍ ولا التزام، فإنها إنما أخبرت بأنه ﷺ كان يُصَلِّي في الثوب الذي يضاجعُها فيه ما لَمْ يُصِبْه أذى ولم تَزِدْ.

فلو قال قائل[3]: المُراد بالأذى دمُ الطمث؛ لكان أسعدَ بتفسيره منكم. وكذلك تركه الصلاة في لُحف نسائه، لا يدلُّ على نجاسة المَنِيِّ ألبتة، فإن لحافَ المرأة قد يصيبهُ من دم حيضِها وهي لا تشعرُ، وقد يكون التَّرْك تنزُّهًا عنه، وطلب الصلاة على ما هو أطيبُ منه وأنظفُ، فأين دليلُ التنجيس؟!

---

(١) (ظ): «عند».

(٢) (ق): «فلو ثبت»!.

(٣) من (ع).

وأما حملُكم الآثارَ الدَّالة على الاجتزاء بمسحه وفركه على ثياب النوم دونَ ثياب الطهارة؛ فنُصْرة المذاهب[1] توجبُ مثلَ هذا، فلو أعطيتم الأحاديثَ حَقَّها، وتأمَّلْتُم سياقَها وأسبابَها لجزمْتُمْ بأنَّها إنما سيقتْ لاحتجاج الصحابة بها على الطَّهارة وإنكارهم على من نَجَّسَ المَنِيَّ.

وقالت عائشة: كنت أفركُهُ من ثوب رسول الله ﷺ فركًا فيصلي فيه[2]، وفي حديث عبدالله بن عباس مرفوعًا وموقوفًا: إنما هو (ظ/١٨١ب) كالمخاط والبصاق فأمطه عنك ولو بإذخرة[3].

وبالجملة (ق/٢٥٧أ)؛ فمن المحال أن يكون نَجسًا والنبيُّ ﷺ يعلمُ شدَّةَ ابتلاءِ الأمَّةِ به في ثيابهم وأبدانهم، ولا يأمرُهم يومًا من الأيام بغسله، وهم يعلمون الاجتزاء بمسحه وفركه.

وأما قولكم: إن الآثار قد اختلفتْ في هذا الباب، ولم يكنْ في المَرْوِيِّ عن النبي ﷺ بيان حكم المَنِي، فاعتبرتم ذلك من طريق النظر؛ فيقال: الآثار بحمد الله في هذا الباب متَّفِقَةٌ لا مختلفة، وشروط الاختلاف منتَفِيَةٌ بأسرها عنها، وقد تقدَّم أن الغَسْل تارة والمسح والفَرْك تارةً جائزٌ[4]، ولا يدُلُّ ذلك على تناقُضٍ ولا اختلافٍ ألبتة.

ولم يكنْ رسولُ الله ﷺ لِيَكِلَ أمَّتَهُ في بيان حكم هذا الأمر المهم

---

(١) (ق و ظ): «المذهب».

(٢) تقدم.

(٣) تقدم.

(٤) (ق و ظ): «جائزان».

إلى مجرد نظرها وآرائها، وهو يعلِّمُهم كلَّ شيء، حتى التَّخَلِّي وآدابه، ولقد بيَّنت السُّنَّةُ هذه المسألةَ بيانًا شافيًا، ولله الحمد.

وأما ما ذكرتم من النظر على تنجيسه؛ فنظرٌ أعْشى؛ لأنكم أخذتم حكمَ نجاسته من وجوب الاغتسال منه، ولا ارتباطَ بينهما، لا عقلاً ولا شرعًا ولا حِسًّا، وإنما الشارعُ حَكَم بوجوب الغسل على البَدَن كلِّه عند خروجه، كما حَكَم به عند إيلاج الحَشَفَة في الفَرْج، ولا نجاسةَ هناك ولا خارج، وهذه الريحُ توجب غَسْل أعضاء الوضوء وليست نَجِسَةً، ولهذا لا يُسْتَنْجَى منها ولا يُغْسَلُ الإزار والثوبُ منها، فما كلُّ ما أوجب الطهارةَ يكون نجسًا، ولا كلُّ نجسٍ يوجِبُ الطهارةَ أيضًا، فقد ثبت عن الصحابة أنهم صلُّوا بعد خروج دمائهم في وقائعَ متعدِّدة، وهم أعلمُ بدين الله من أن يُصَلُّوا وهم محدِثون، فظهر أن النظرَ لا يوجِبُ نجاستَه، والآثار تدُلُّ على طهارته، وقد خلق الله تعالى الأعيانَ على أصل الطهارة، فلا ينجسُ منها إلا ما نجَّسه الشرعُ، وما لم يُعْلَم تنجيسُه من الشرع فهو على أصل الطهارة، والله أعلم.

فائدة

إذا علق الطلاق بأمر يعلمُ العقلُ استحالَتَهُ عادةً، وأخبر من لا يعلمُ إلا من جهته بوقوعه، وليس خبره مما قام الدليلُ على صدقه، فقد قال كثير من الفقهاء بوقوع الطلاق عند خبره.

وقال محمد بن الحسن بعدم الوقوع، وهو الصَّوابُ، وهو اختيار ابن عقيل وغيره من أصحاب أحمد.

وصورةُ المسألة إذا قال: إن كنتِ تُحِبِّينَ أن يُعَذِّبَكِ الله في النارِ فأنتِ طالقٌ، فقالت: أنا أحِبُّ ذلك.

قال الموقِّعون: المحبَّةُ أمرٌ لا يتوقَّفُ عليه، ولا يُعْلم إلا من جهتها، فإذا (ق/٢٥٧ب) أخبرتْ به رُجِعَ إلى قولها.

اعترض على ذلك ابنُ عقيل فقال: الباطنُ إذا كان عليه دلالةٌ أمكن الاطلاعُ عليه، ولا دلالةَ أكبرُ من العلم بأن طباعَ الحيوان لا تصبرُ على لَفَحَات النار ولا تُحِبُّها، وإذا عُلِم هذا طبعًا صار دعوى خلافه خَرْقًا للعادة، فهو كقوله: أنتَ طالِقٌ إن صَعِدْتِ السَّماءَ، فغابت ثم ادَّعَتِ الصُّعودَ، فإنه لا يقعُ لاستحالته طبعًا وعادة.

قالوا: النعامُ يميل إلى النار، فلا يمتنع أن تكون هذه صادقة لإخبارها عن نفسها، أو دخل عليها داخلٌ من برد استولى على جسدها، فتمنَّت معه دخول النار.

قال ابن عَقِيل: لا يستحيلُ الميلُ إلى النَّارِ من الحيوانِ الذي ذكرت، لكن ذلك خَرْقٌ للعادةِ في حقِّ غيرها[١]، فلَئِنْ جاز أن يُصَدِّقَها في ذلك لكونِهِ لا يستحيلُ، وجب أن يُصَدِّقَها في صعود السماء، فقد صعِدَتْ إليها الملائكةُ والجنُّ والأنبياءُ، بل ينبني الأمرُ على العادة دون خَرْقها، وفي مسألتنا لم تَقُلْ: أُحِبُّ النّارَ، بل قالت: أُحِبُّ أن يُعَذِّبَني اللهُ بالنار، والنعامُ لا يتعذَّبُ، فقد صرحت بحب أعظم الألم، ولا يجتمع في حيوان حبٌّ وميلٌ إلى ما يُعَذَّبُ به، بل طبعُهُ النُّفورُ من كلِّ مؤلم، فأما تعلُّقهم بأنَّ ما في قلبها لا يُطَّلَعُ عليه إلا من إخبارها فهذا شيءٌ يرجعُ إلى ما يجوزُ أن يكونَ في قلبها من طريق العادة.

فأما المستحيلُ عادةً فإنَّهُ كالمستحيلِ في نفسِهِ، ولو أنه قال لها: إن كنتِ تعتقدينَ أن الجَمَلَ يدخل في خُرْم الإبرة فأنت طالِقٌ،

---

(١) «في حق غيرها» سقطت من (ق).

فقالت: أعتقده لم يَقَعِ الطلاقُ، إذ لا عاقلَ يُجَوِّزُ ذلك، فضلاً عن أن يعتقدَهُ. انتهى كلامه، وهو كما ترى قُوَّةً وصحَّةً.

حادثة

* مسجد عليه وقوف، خَرِبَ، وليس في وقفِه ما يَفِي بعِمَارَتِهِ، هل يجوزُ نقلُ ذلك إلى عِمارة الجامع الذي لا غِنى للقرية عنه؟.

قال جماعةٌ: يجوز. وخالفهم ابنُ عَقِيل فقال: يَجِبُ صرفُ دخلِ وقف[1] المسجدِ إلى عمارَتِهِ بِحَسَبها، وقد كان سقفُ مسجد النَّبيِّ ﷺ سَعَفًا. انتهى.

والتحقيقُ في المسألة: أن المسجد إن تعطَّل بحيث انتقل أهلُه عنه وبقي في مكان لا يُصَلَّى فيه، فالصوابُ ما قاله الجماعةُ، وإن كان جيرانه بحالهم وهو بصدَدِ أن يُصَلَّى فيه، فالصوابُ ما قاله[2] ابنُ عقيل. والله أعلم.

* **وسئل** عن رجل تَزَوجَ ضريرةً ومعها جاريةٌ تخدمُها، فأنفق عليها مدَّةً ثم قَصَّرَ في نفقة المرأة وعلَّلَ (ظ/١٨٢أ) ذلك بأنه في مقابلة ما كان (ق/٢٥٨أ) أنفقَ على الجارية.

فقال: هذا جهل منه، فإن من تزوَّج ضريرةً فقد دخل على بَصيرةٍ أنه لابُدَّ لها من خادم، فتكونُ المؤونةُ عليه، كمن تَزَوَجَ امرأة ذات جلالة يلزمُهُ إخدامُها.

* **وسئل** عن رجل أدرك الناسَ ركوعًا في صلاة الجمعة، وسمع

---

(١) ليست في (ق و ظ).
(٢) من قوله: «الجماعة وإن . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

من المبلِّغين قول: سمع الله لمن حمده، فهل يُقَدِّرُ ما يكون به تابعًا للإمام أو يعتبرُ بمن يليه؟

فقال: بل يقدر ما يكون به تابعًا للإمام في حال ركوعه؛ لأنه قد يكونُ ركع والإمام قد رفع، ولكن لبعد ما بين المبلِّغين وبين الإمام قد يكون الأواخر رُكَّعًا، وذلك أن الشرعَ علَّق الإدراكَ بركوع الإمام، فالوسائط لا عِبْرَةَ بهم.

حادثة

* رجل قال لامرأته: أنْتِ طالِقٌ إنْ كلَّمْتُكِ، وأعاده. فقال بعض أصحاب أحمد: إن قَصَدَ إفهامَها بالثاني لم يَقَعْ، وإن قَصَدَ الابتداءَ وقع المعلَّقُ بالثاني.

قال ابن عقيل: هذا خطأ؛ لأن الثاني هو كلامٌ لها على كلِّ حال، سواء قصد الإفهامَ أو الابتداءَ، وإنما اشتبهتْ بمسألة إذا قال: إن حلفتُ بطلاقِكِ فأنتِ طالقٌ، وأعادَه، فإن التفصيل كما ذكرت، فأما الكلامُ فهو على الإطلاق يتناولُ كلَّ كلام مخصوص بخلاف الحلف، فإنه لا يكون حَلِفًا إلا بقصد، وإذا كان قصدُه بالثاني إفهامَها لما حَلَف به أولاً لم يكن حلفًا.

قلت: والصواب القول الأول، وهذا الفرقُ خياليٌّ، فإنه إذا قصد إفهامَها فلم يُرِد إلا اليمينَ الأولى ولم يُرِدْ به الكلامَ المحلوف عليه، فتحنيثُهُ به تحنيثٌ بما لم يُرِدْه ألبتةَ، وبساط الكلام ونيته إنما يدلان على أنه أراد: لا كَلَّمْتُكِ بعد اليمين، مفردةً كانت أو مكررةً، فما كلمها الكلام الذي حلف عليه، وإنما أفهمها يمينه، فلا فرق بينها وبين مسألة الحَلِف.

وأما قوله: إن الحَلِفَ لا يكونُ حَلِفًا إلا بقَصْد، فيقال: إن كان القصدُ شرطًا في اعتبار المحلوف عليه لم يَحْنَثْ في الموضِعينِ، وإن لم يكنْ شرطًا فيه، فينبغي أن يحنَثَ في الموضعين، فأما أن يُجعلَ القصدُ شرطًا في أحدهما دونَ الآخر فلا وجهَ له، والله أعلم.

فائدة

استدل شيعيٌّ على الوصية لأهل البيت بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورى: ٢٣].

فأجيب بأن قيل: هذه وصيَّةٌ بهم لا وصيةٌ إليهم[(١)]، فهي حجَّةٌ على خلاف قول الشيعة؛ لأن الأمر لو كانَ إليهم لأوصاهم ولم يُوصِ بهم، ونظير هذا الاحتجاج على أن الأمرَ في قريشٍ لا في الأنصار بقول النبي ﷺ: (ق/٢٥٨ب) «**أُوصِيكُمْ بالأنصَارِ**»[(٢)] فدلَّ على أن الأمرَ في غيرهم.

قلت: وهذا كلُّه خروج عن معنى الآية وما أُريدَ بها، ولا دلالةَ فيها لواحدة من الطائفتين، فإن معنى الآية[(٣)]: لا أسألكم عليه أجرًا إلا أن تَصِلُوا ما بيني وبينَكم من القَرَابة، فإنه لم يكن بطنٌ من بطون قريش إلا وللنبي ﷺ فيهم قَرَابَةٌ، فقال: لا أسألُكم على تبليغ الرسالة أجرًا، ولكن صِلُوا ما بيني وبينَكم من القرابة، وليست هذه الصِّلَةُ أجرًا، فالاستثناء منقطع، فإن الصِّلة من موجبات الرَّحِم، فهي واجبة

---

(١) (ق): «لهم».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٧٩٩)، ومسلم رقم (٢٥١٠) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) من قوله: «وما أُريد بها . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

على كلِّ أحد، وهذا هو تفسير ابن عباس الذي ذكره البخاريُّ عنه في صحيحه[1].

فائدة[2]

من العجب إنكارُ كونِ القُرْعة طريقًا لإثبات الأحكام، مع ورود السُّنَّة بها، وإثباتُ حِلِّ الوطء بشهادة شاهدي زُور، يعلمُ الزوج الثاني أنهما شاهدا زُور، ومع هذا فيثبت الحِلُّ له بشهادتهما، فمن يقولُ هذا في باب حِلِّ الأبْضاع والفروج كيف يمنعُ القرْعَةَ؟!

ومن العجب قولهم: إذا مَنَعَ الذِّمِّيُّ دينارًا من الجِزيَةِ انتقضَ عهدُه، ولو جاهرَ بسبِّ الله ورسوله ودينه، أو حَرَقَ[3] بيوتَ الله لم ينتقضْ عهدُه!.

ومن العجب: إباحتُهم القرآنَ بالعجميَّة، ومنعُ رواية الحديثِ بالمعنى!.

ومن العجب قولُهم: الإيمانُ نفسُ التَّصديق وهو لا يتفاضلُ، والأعمالُ ليست منه، وتكفيرُهم من يقول: مُسَيْجِد وفُقَيِّه، ومن يلتذُّ بالسَّماع، ويصلِّي بلا وضوء، ونحو ذلك.

ومن العجب: إسقاطُهم الحَدَّ عمن استأجرَ امرأةً لرَضاع ولده فَزَنا بها، أو استأجرها لِيَزْنِيَ بها، وإيجابُهم الحَدَّ على مَنْ وطِىءَ امرأةً في الظُّلْمة يظنُّها امرأتَه، فبانت أجنبيةً.

---

(١) رقم (٤٨١٨).

(٢) هذه العجائب ذكرها ابن القيم في «إعلام الموقعين»: (٣/٣٢٦ ـ ٣٢٨) بنحوها، عند كلامه على الحِيَل وإبطالها، وأكثر هذه الأقوال قال بها فقهاء الحنفية.

(٣) (ع): «وأحرق».

ومن العجب: تشدُّدهم في المياه أعظمَ التَّشديد حتى يُنَجِّسوا القناطيرَ المقنطرةَ من الماء بمثل رأس الإبرة من البول، ويُجَوِّزون الصلاة في ثوبٍ رُبُعه متضمِّخ بالنَّجاسة.

ومن العجب: منعهم إلحاق النَّسَب بالقيافة التي هي من أظهر الأدِلَّة، وقد اعتبرها النبي ﷺ[1]، وعمل بها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب[2]، وإلحاقهم النَّسَبَ برجل[3] تزوَّج امرأة بأقصى المشرق وهو بأقصى المغرب، وبينهما ما لا يقطعه (ظ/١٨٢ب) البَشَرُ، أو قال: تزوجت فلانة وهي طالِقٌ ثلاثًا عقِبَ القبول ثم جاءت بولدٍ فقالتْ: هو منه.

ومن العجب: إلحاقُهم الولد في هذه الصُّورة، وزعمُهم أن الرجل إذا كانت له سُرِّيَّةٌ وهو يطأُها دائمًا فأتت بولد على فراشه لم يَلْحَقْهُ إلا أن يستلحِقَهُ.

ومن العجب: أنهم يقولون[4]: إذا شهد عليه (ق/٢٥٩أ) أربعة بالزنا، فقال: صَدَقوا في شهادتهم وقد فعلتُ، سَقَط عنه الحدُّ، وإن اتَّهمهم وقال: كذبوا عَلَيَّ، حُدَّ.

ومن العجب قولهم: لا يصِحُّ استئجارُ دارٍ لتُجْعَلَ مسجدًا يُصَلِّي فيه المسلمونَ، ويصِحُّ استئجارها كنيسةً يُعبدُ فيها الصليبُ، وبيتًا تُعبدُ فيه النار.

---

(١) فيما رواه البخاري رقم (٣٧٣١)، ومسلم رقم (١٤٥٩) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ في قصة مجزز المدلجي.
(٢) أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٧٤٠).
(٣) (ع): «فيما رجل».
(٤) (ع): «بقولهم».

ومن العجب قولهم: إنه إذا قهقهَ في صلاته انتقضَ وضوؤُه، ولو غنَّى في صلاته، وَقَذَفَ المحصَنَاتِ، وأتى بأقبح السَّبِّ والفُحش؛ فوضوؤه بحاله لم يَنْتَقِضْ.

ومن العجب قولهم: إذا وقع في البئرِ نَجَاسَةٌ نُزِحَ منها أدْلاَءٌ معيَّنة، فإذا حصل الدَّلْوُ الأوَّلُ في البئر تنجَّس وغرف الماء نجسًا، فما أصاب حيطانَ البئر منه نَجَّسَها، وكذلك ما بعدَهُ من الدِّلاء إلا الدَّلْو الأخير فإنه ينزلُ نَجِسًا ثم يصعدُ طاهرًا يقشقِشُ النَّجَاسَةَ من البئرِ!!

قال الجاحظ[1]: ما يكون أكرمَ أو أعقلَ من هذا الدَّلو.

[ومن العجب قولُهم: لو حَلَفَ لا يأكلُ فاكهةً حَنَثَ بأكلِ الجَوْزِ، ولو كان يابسًا منذُ سنين، ولا يحنَثُ بأكلِ الرُّطَبِ والعِنَب والرُّمَّان[2]].

وأعجب من ذلك: تعليلُهم بأن هذه الثلاثة خيارُ الفاكهة، فلا تدخلُ في الاسم المطلق، ذكرَ الحكمَ والدليلَ [الإسبِيْجَابي][3] في «شرح الطَّحَاوي»[4].

---

(١) في (ع و ظ): «الحافظ»، والمثبت من (ق)، ويؤيده ما في «إعلام الموقعين»: (٣/ ٣٢٧): «قال بعض المتكلمين» والجاحظ منهم، وقد نسب هذا القول له أبو الخطاب في «الانتصار»: (١/ ٥٣٤)، وابن العربي في «العارضة»: (١/ ٨٦)، ولعله ذكره في كتاب «الحيوان».

(٢) انظر: «بدائع الصنائع»: (٣/ ٦١).

(٣) تحرف في المطبوعات إلى: «الأسماقي»! و(ق): «الاستجا»! وهو: أحمد بن منصور أبو نصر الإسْبِيْجابي ـ نسبةً إلى إسْبِيْجاب بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وكسر الباء الفارسية وسكون الياء المثنَّاة التحتية وفتح الجيم بعده ألف بعده باء ـ ت (نحو ٤٨٠) له «شرح مختصر الطحاوي». انظر «تاج التراجم»: (ص/ ١٢٦)، و«الفوائد البهية»: (ص/ ٤٢).

(٤) له نسخة في الظاهرية، وعنها فلم في جامعة الملك سعود رقم ١١٢٨/ ٦ف.

ومن العجب قولهم: لو حَلَفَ لا يشرَبُ من النيل أو الفرات أو دجْلَةَ، فشرب بكفِّه لم يحنث، ولا يحنثُ حتى ينكَبَّ ويكرَعَ بفيه مثلَ البهائم][1].

فائدة

قال جماعة من الناس: إذا ماتت نصرانيةٌ في بطنها جَنينٌ مُسلم، نَزَل ذلك القَبْرَ نعيمٌ وعذابٌ، فالنَّعيم للإبن والعذاب للأم، ولا بُعْدَ فيما قاله، كما لو دُفِنَ في قبر واحدٍ مؤمنٌ وفاجرٌ، فإنه يجتمعُ في القبر النعيمُ والعذابُ.

فائدة

قالت الإماميةُ: إن العتق لا يَنْفُذُ إلا إذا قُصِدَ به القُرْبة؛ لأنهم جعلوه عبادةً، والعبادةُ لا تصِحُّ إلا بالنية.

قال ابنُ عَقِيل: ولا بأس بهذا القول لاسيَّما[2] وهم يقولون: الطلاق لا يقعُ إلا إذا كان مصادفًا للسُّنَّة، مطابقًا للأمر، وليس بقُرْبة، فكيف بالعتق الذي هو قُرْبَةٌ؟

قلت: وقد ذكر البخاري في «صحيحه»[3] عن ابن عباس أنه قال: «الطلاقُ ما كان عن وَطَرٍ، والعِتْقُ ما ابتُغِيَ به وجهُ الله تعالى».

فائدة نافعة[4]

كثير من الناس يطلب من صاحبه بعد نيله درجةَ الرياسة الأخلاقَ

---

(١) ما بين المعكوفين من (ق) فقط، وهو في «إعلام الموقعين»: (٣/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨).
(٢) (ق): «لأنهم».
(٣) «الفتح»: (٩/ ٣٠٠) كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره.
(٤) «نافعة» ليست في (ق).

التي كان يعامِلُه بها قبلَ الرِّياسة، فلا يصادفُها، فينتقضُ ما بينَهما من المودَّة، وهذا من جهل الصاحب الطالب للعادة، وهو بمنزلة من يطلبُ من صاحبه (ق/ ٢٥٩ب) إذا سَكِرَ أخلاقَ الصَّاحي، وذلك غلطٌ؛ فإن للرِّياسة سَكْرةً كسكرة الخمر أو أشدَّ، ولو لم يكنْ للرِّياسة سَكْرة لما اختارَها صاحبُها على الآخرة الدائمة الباقية، فسكرتُها فوق سكرة القهوة[1] بكثير، ومُحَالٌ أن يُرى من السكران أخلاقُ الصاحي وطبعه، ولهذا أمر الله تعالى أكرم خلقه عليه بمخاطبة رئيسِ القبط بالخِطَاب اللَّيِّن، فمخاطبةُ الرؤساء بالقول اللَّيِّن أمرٌ مطلوب شرعًا وعقلاً وعرفًا، ولذلك تجدُ الناسَ كالمفطورين عليه، وهكذا كان النبيُّ ﷺ يخاطِبُ رؤساء العشائر والقبائل.

وتأمل امتثالَ موسى لما أمر به كيف قال لفرعون: ﴿هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ۝١٨ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ۝١٩﴾ [النازعات: ١٨ ـ ١٩]، فأخرجَ الكلام معه مخرجَ السؤال والعَرْض لا مخرجَ الأمر، وقال: ﴿إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ۝١٨﴾ ولم يقل: إلى أن أُزكِّيَكَ، فنسبَ الفعلَ إليه هو، وذكر لفظ التَّزَكِّي[2] دونَ غيره؛ لما فيه من البركة والخير والنماء، ثم قال: ﴿وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ أكونُ كالدليل بين يديك الذي يسيرُ أمامَك، وقال: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ﴾، استدعاء لإيمانه بربه الذي خلقه ورزقه وربَّاه بنعمه صغيرًا ويافعًا وكبيرًا.

وكذلك قول إبراهيم الخليل لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ۝٤٢﴾ [مريم: ٤٢] فابتدأ خطابَه بذكر أبوّته الدَّالَّة على توقيره ولم يُسَمِّه باسمه، ثم أَخْرج الكلامَ معه مخرجَ السؤال فقال: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ۝٤٢﴾ ولم يقل: لا

---

(١) كذا في (ع) والقهوة من أسماء الخمر، وفي (ق و ظ): «الشهوة».
(٢) (ع): «التزكية».

تعبدُ، ثم قال: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ﴾ [مريم: ٤٣] فلم يقل له: إنك جاهلٌ لا علمَ عندَك، بل عَدلَ عن هذه العبارة إلى ألطف عبارة تدُلُّ على هذا المعنى، فقال: ﴿جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ﴾، ثم قال: ﴿فَٱتَّبِعْنِىٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا ﴿٤٣﴾﴾.

وهذا مثلُ قول موسى لفرعون: ﴿وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [النازعات: ١٩]، ثم قال: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَٰنِ وَلِيًّا﴾[1] [مريم: ٤٥] فنسب الخوفَ إلى نفسِه دون أبيه، كما يفعلُ الشفيقُ الخائفُ على من يُشفِقُ عليه.

وقال: ﴿يَمَسَّكَ﴾ فذكر لفظ المَسِّ الذي هو ألطفُ من غيره، ثم نكَّرَ العذابَ، ثم ذكر الرحمن، ولم يقل: الجبَّارُ ولا القهار، فأيُّ خطابٍ ألطفُ وألْيَنُ من هذا؟!.

ونظيرُ (ظ/١٨٣أ) هذا خطابُ صاحب ﴿يسٓ ﴿١﴾﴾ لقومه حيث قال: ﴿يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾ ٱتَّبِعُوا۟ مَن لَّا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٢١﴾ وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [يس: ٢٠ ـ ٢٢].

ونظير هذا (ق/٢٦٠أ) قول نوح لقومه: ﴿يَٰقَوْمِ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢﴾ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [نوح: ٢ ـ ٤]، وكذلك سائر خطاب الأنبياء لأُمَمِهم في القرآن، إذا تأمَّلْتَهُ وجدتَه ألْيَنَ خطابٍ وألطفَهُ، بل خطابُ الله لعباده هو ألطفُ خطاب وألينُه، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١] الآيات، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ

---

(١) الآية في (ع و ظ) غير تامة.

﴿ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾ [الحج: ٧٣] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ۝٥﴾ [فاطر: ٥].

وتأمل ما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٠] من اللطف الذي سلب القلوب[1].

وقوله: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾ [الزخرف: ٥] على أحد التأويلين، أي: نترككُم فلا نستصلحكم ولا ندعوكم، ونعرضُ عنكم إذا أعرضتم أنتم وأسرفتم.

وتأمل لطفَ خطاب نُذُر الجنِّ لقومهم وقولهم: ﴿يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُوا۟ دَاعِىَ ٱللَّهِ وَءَامِنُوا۟ بِهِۦ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٣١].

فائدة

* سئل ابن عَقِيل عن: رجل له ماء يجري على سطح جاره، فَعَلا دارَه هل يسقط حق الجري؟

فقال: لا، لكنه إذا سلط الماء على عادته، حفر سطح جاره لموضع العُلُوِّ، فينبغي أن يجعل جريَهُ بحدته إلى ملكه، ثم يخرجُه بسهولة إلى سطح جاره.

فائدة[2]

* وسُئل عن رجل قالت له زوجتُه: طلِّقْني، فقال: إن الله قد طَلَّقَكِ؟

---

(١) (ظ): «العقول».

(٢) (ق): «أخرى». وعلق أحد المطالعين في هامش (ع): «ابن عقيل جعل دلالة الحال قائمة مقام النية، كما هو المذهب في الكنايات».

فقال: يقع الطلاق لأنه كنايةٌ استندَتْ إلى دلالة الحال، وهي ذكرُ الطلاق وسؤالها إياه.

وأجاب بعض الشافعية: بأنه إنْ نَوَى وَقَعَ[1] الطَلاقُ، وإلا لم يقعْ.

قلت: وهذا هو الصَّوابُ؛ لأن قوله: إن الله قد طَلَّقَكِ، إن أراد به شَرَعَ طلاقَكِ وأباحَهُ؛ لم يقعْ، وإن أراد: أن الله أوقعَ عليك الطلاقَ وأراده وشاءَهُ، فهذا يكون طلاقًا؛ لأن ضَرورة صدقِه أن يكونَ الطلاقُ واقعًا، وإذا احتمل الأمرين فلا يقعُ إلا بالنِّيَّةِ.

فائدة[2]

* وسُئل عن رجل وقفَ دابَّةً[3] في مكان، فجاء رجلٌ فضربها، فرفسته، فمات، هل يضمن صاحبُ الدَّابَّة؟

فقال: إذا لم يكن مُتَعَدِّيًا في إيقافِها (ق/ ٢٦٠ب) بأن تكونَ في مُلك الضَّارب فلا ضَمانَ عليه، وإن كان مُتَعدِّيًا فالضَّمانُ عليه.

فائدة

حكى الطَّحَاويُّ: أنَ مذهبَ أبي يوسف جواز أخذ بني هاشم الفقراءِ الزَّكاةَ من بني هاشم الأغنياء[4]، قاله ابنُ عَقِيل، قال: وسألت قاضيَ القضاة عن ذلك، ـ يريد الدَّامَغاني[5] ـ فقال: نعم، هو مذهب أبي يوسف وهو مذهبُ الإمامِيَّة.

---

(١) (ع): «وقع عليه».

(٢) ليست في (ع) وكذا الفوائد الخمس بعدها.

(٣) (ع): «دابته».

(٤) انظر: «أحكام القرآن»: (٤/ ٣٣٥) للجصَّاص.

(٥) ترجمته في «السير»: (١٨/ ٤٨٥) توفي سنة (٤٧٨) وغسَّله أبو الوفاء ابن عقيل.

قلت: وقد ذهب[1] بعضُ الفقهاء إلى أنهم يَجوْزُ لهم الأخذَ من الزَّكاة مطلقًا إذا مُنِعُوا حَقَّهُم من الخُمْس، وأفتى به بعضُ الشافعية.

فائدة

قال ابنُ عقيل: سألني سائل: أيُّما أفضلُ حُجرَةُ النَّبيِّ ﷺ أو الكعبة؟

فقلت: إن أردتَ مجرَّدَ الحُجرة فالكعبةُ أفضل، وإن أردتَ وهو فيها فلا واللهِ، ولا العرشُ وحَمَلَتُهُ، ولا جَنَّةُ عَدْن، ولا الأفلاكُ الدائرة؛ لأنَّ بالحُجْرة جَسَدًا لو وزن بالكَوْنين لرَجَحَ.

* **وسُئل** عن حَبْس الطير لطيب نَغَمتها؟

فقال: سَفَهٌ وبَطَر، يكفينا أن نُقْدم على ذبحِها للأكل فحسب؛ لأن الهواتفَ من الحَمَام، ربما هتفتْ نياحةً على الطيران وذكر أفراخها، أفيحسُنُ بعاقل أن يُعَذِّبَ حيًّا لِيَتَرنَّمَ فيلْتَذَّ بنياحته؟! وقد منع من هذا بعضُ أصحابنا وسموه سَفَهًا.

فائدة

من دقيق الوَرَع أن لا يُقْبَلَ المبذولُ حال هَيَجَان الطبع من حزن أو سرور، فذلك كبذل السَّكران، ومعلومٌ أن الرأي لا يتحقَّقُ إلا مع اعتدال المزاج، ومتى بذل باذلٌ[2] في تلك الحال يعقبُهُ نَدَمٌ، ومن هنا[3]: «**لا يَقْضِي القَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ**»[4]، وإذا أردت اختبارَ ذلك

---

(١) «الإمامية. قلت: وقد ذهب» سقطت من (ع).

(٢) (ق): «ما بذل».

(٣) (ق) زيادة: «قال».

(٤) أخرجه البخاري رقم (٧١٥٨)، ومسلم رقم (١٧١٧) من حديث أبي بكرة ـ رضي الله عنه ـ.

فاختبرْ نفسَكَ في كل مواردِكَ من الخير والشر، فالبِدَارُ بالانتقام حالَ الغضبِ يُعْقِبُ ندمًا، وطالما ندم المسرورُ على مجازفته في العطاءِ، ووَدَّ أن لو كان اقتصر، وقد نَدِمَ الحسنُ على تمثيله بابن مُلْجِم.

فائدة[1]

في قول النبي ﷺ للسائل عن مواقيت الصلاة: «**صَلِّ مَعَنا**»[2]، جوازُ البيان بالفعل، وجوازُ تأخيرِه إلى وقتِ الحاجةِ إليه. وجوازُ العُدول عن العمل الفاضلِ إلى المفضولِ لبيانِ الجَوازِ.

(ظ/١٨٣ب) **فائدة**

قوله ﷺ: «**مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فَلَهُ قِيرَاطٌ، ومَنْ تَبِعَها حَتَّى تُدْفَنَ فَلَهُ قِيرَاطَانِ**»[3]. سُئل أبو نصر بن الصَّبَّاغ[4] عن القيراطين هل هما غيرُ الأوَّلِ أو به؟ فقال: بل القيراطان الأوَّل وآخر معه، بدليل قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣].

قلت: ونظير هذا قوله ﷺ (ق/٢٦١أ): «**مَنْ صَلَّى العِشَاءَ في جَمَاعَةٍ فكأنَّما قَامَ نِصْفَ اللَّيْلِ، ومَنْ صَلَّى الفَجْرَ في جَمَاعَةٍ فَكَأَنَّما قَامَ اللَّيْلَ كُلَّه**»[5] فهذا مع صلاة العشاء في جماعة، وقد جاء مصرَّحًا به في «جامع التِّرْمذي»[6] كذلك «**مَنْ صَلَّى العِشاءَ والفجرَ في جماعة**

---

(١) (ق): «فصل».

(٢) أخرجه مسلم رقم (٦١٣) من حديث بريدة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (١٣٢٥)، ومسلم رقم (٩٤٥) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) هو: عبد السيد بن محمد بن عبدالواحد شيخ الشافعية ت (٤٧٧) «السير»: (١٨/ ٤٦٤).

(٥) أخرجه مسلم رقم (٦٥٦) من حديث عثمان ـ رضي الله عنه ـ.

(٦) رقم (٢٢١).

فكأنما قامَ اللَّيْلَ كُلَّهُ»[1].

ونظيره ـ أيضًا ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٩ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ [فصلت: ٩ ـ ١٠] فهي أربعةٌ باليومين الأولين، ولولا ذلك لكانت أيامُ التَّخليق ثمانية.

فائدة

لم أزل حريصًا على معرفة المراد بالقيراط في هذا الحديث، وإلى أيِّ شيءٍ نسبتُهُ، حتى رأيت لابن عَقِيل فيه كلامًا، قال: القيراطُ نصف سُدُس درهم مثلاً، أو نصفُ عُشر دينار، ولا يجوزُ أن يكون المُرادُ هـٰهنا جنسَ الأجر؛ لأن ذلك يدخلُ فيه ثوابُ الإيمان وأعماله كالصَّلاة والحج وغيره، وليس في صلاة الجنازة ما يبلُغ هذا، لم يبقَ إلا أن يرجِعَ إلى المعهود، وهو الأجرُ العائدُ إلى الميت، ويتعلَّق بالميت صبر على المُصَاب فيه وبه وتجهيزه[2] وغسله ودفنه والتَّعزية به، وحَمْل الطعام إلى أهله وتسليتهم، وهذا مجموعُ الأجر الذي يتعلَّقُ بالميِّت، فكان للمصلِّي والجالس إلى أن يُقْبَرَ سُدُسُ ذلك، أو نصفُ سُدُسِه إن صلَّى وانصرف[3].

قلت: كأنَّ مجموعَ الأجرِ الحاصل على تجهيز الميت من حين الفراق إلى وضعه في لحدِهِ، وقضاء حقِّ أهله وأولاده وجبرهم دينار مثلاً، فللمصلِّي عليه فقط قيراطٌ من هذا الدينار، والذي يتعارفه

---

(١) وانظر «فتح الباري»: (٣/ ٢٣٥).

(٢) في المطبوعات: «بالميت أجر الصبر على المصاب فيه. وأجر تجهيزه».

(٣) وقد ذكر الحافظ هذا عن ابن عقيل في «الفتح»: (٣/ ٢٣١) وقوَّاه.

الناس من القيراط أنه: نصفُ سُدُس، فإن صلّى عليه وتَبِعَهُ كان له قيراطانِ منه، وهُما سُدُسُه، وعلى هذا فيكون نسبةُ[1] القيراطِ إلى الأجرِ الكاملِ بحَسَبِ عِظَمِ ذلك الأجر الكامل في نفسه، فكلما كان أعظمَ كان القيراطُ منه بحسبه، فهذا بَيِّنٌ هـٰهنا.

وأما قوله ﷺ: «**مَنِ اقْتَنى كَلْباً إلا كَلْبَ مَاشِيَةٍ أو زَرْعٍ نَقَصَ مِنْ أجْرِهِ أو من عَمَلِهِ كُلَّ يوم قِيرَاطٌ**»[2] فيحتمل أن يُراد به هذا المعنى أيضًا بعينه، وهو نصفُ سُدسٍ أجر عمله ذلك اليوم، ويكون صِغَرُ هذا القيراط وكِبَرُهُ بحسب قِلَّة عمله وكثرته، فإذا كان له أربعةٌ وعشرون ألف حسنةٍ مثلاً، نقص منها كلَّ يوم ألفا حسنة. وعلى هذا الحساب، والله أعلم بمراد رسوله (ق/ ٢٦١ب)، وهذا مبلغُ الجَهد في فهم هذا الحديث.

فائدة

قوله ﷺ: «**مَنْ عَزَّى مُصَاباً فله مِثْلُ أَجْرِهِ**»[3] استشكله بعضُهم وقال: مشقَّةُ المصيبة أعظمُ بكثير من مساواة تعزية المُعَزِّي لها مع بَرْد قلبه.

فأجاب ابنُ عقيل بجواب بديعٍ جدًّا، فقال: ليس مرادُه ﷺ قولَ

---

(١) (ع): «صفة».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٥٤٨٠) ومسلم رقم (١٥٧٤) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٣) أخرجه الترمذي رقم (١٠٧٣)، وابن ماجه رقم (١٦٠٢) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

والحديث ضعيف، قال الترمذي: «غريب» وأعلَّه بالوقف، وانظر «الإرواء» رقم (٧٦٥).

بعضِهم لبعض: نَسَأَ الله في أجلِكَ، وتعيشُ أنت وتَبْقى، وأطالَ الله عُمُرَك، وما أشبَه ذلك، بل المقصودُ من عَمَد إلى قلبٍ قد أقلقه ألمُ المُصاب وأزعجه، وقد كاد يساكنُ السخط، ويقول الهُجْرَ ويوقعُ الذَّنْبَ، فداوى ذلك القلبَ بآيِ الوعيد، وثوابِ الصبر، وذمِّ الجزع حتى يُزِيلَ ما به، أو يقلِّله[1] فَيَتَعَزَّى، فيصير ثواب المُسَلِّي كثواب المصاب؛ لأن كلاًّ منهما دفع الجزع، فالمُصاب كابَدَهُ بالاستجابة، والمُعَزِّي عمل في أسباب المداواة لألم الكآبة.

فائدة

قوله ﷺ: «**أَقِيلُوا ذَوِي الهَيْئَاتِ عَثَرَاتِهِمْ إلاَّ الحُدُودَ**»[2] قال ابنُ عَقِيل: المُرادُ بهم الذين دامت طاعاتُهم وعدالتُهم، فزلَّت في بعض الأحايينِ أقدامُهم بورطة[3].

قلت: ليس ما ذكره بالبيِّن، فإن النَّبيَّ ﷺ لا يُعَبِّر عن أهلِ التَّقوى والطَّاعة والعبادة بأنهم ذوو[4] الهَيْئَاتِ، ولا عهد بهذه العبارة في كلام الله ورسوله للمُطيعين المتَّقين، والظاهر أنهم ذوو الأقدار بين الناس من الجاه والشَّرَف والسؤدد، فإن الله تعالى خَصَّهم بنوع

---

(١) (ع): «يقلقه».

(٢) أخرجه أحمد: (٦/ ١٨١)، وأبو داود رقم (٤٣٧٥)، والبخاري في «الأدب المفرد»: (ص/ ١٤٣) وابن حبان «الإحسان»: (١/ ٢٩٦)، والبيهقي: (٨/ ٣٣٤)، وغيرهم من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.
والحديث صححه ابن حبان؛ وفي سنده من يُضعَّف.

(٣) في هامش (ع) ما نصه: «ما قاله ابنُ عقيل وقع في كلام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ» أقول: انظر «الأم»: (٦/ ١٤٥) بنحوه.

(٤) في النسخ: «ذوي»، وما أثبته الصواب.

تكريم وتفضيل على بني جنسهم، فمن كان منهم مستورًا مشهورًا بالخير حتى كبا به جوادُه، ونبا عَضْبُ صبره، وأديل عليه شيطانه، فلا يتسارَعُ إلى تأنيبه وعقوبته، بل تُقالُ عَثْرَتُه[1] ما لم يكنْ حدًّا من حدود الله، فإنه يتعيَّنُ استيفاؤُه من الشَّريف، كما يتعيَّنُ أخذه من الوضيع، فإن النبي ﷺ (ق/ ١٨٤أ) قال: «**لوْ أنَّ فَاطِمَةَ بنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا**»، وقال: «**إنما هَلَكَ بنُو إسْرَائِيلَ أنَّهُمْ كانوا إذا سَرَقَ فيهم[2] الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وإذا سَرَقَ فيهم الضَّعِيفُ أقاموا عليه الحَدّ**»[3]، وهذا بابٌ عظيم من أبواب محاسن هذه الشريعة الكاملة وسياستها للعالَم، وانتظامها لمصالح العباد في المعَاشِ والمَعَادِ.

فائدة

اعترض نفاة المعاني والحكم على مُثبتيها في الشَّريعة بأن قالوا: الشَّرْعُ قد فرَّق بين المتماثلات، فأوجبَ الحَدَّ بشربِ الخمر، ولم (ق/ ٢٦٢أ) يحدَّ بشرب الدَّم والبول وأكل العَذِرة، وهي أخبثُ من الخمر، وأوجبَ قطعَ اليدِ[4] في سرقة رُبُع دينار ومنَعَ قطعها في نُهْبَة ألف دينار، وأوجب الحَدَّ في رمي الرجل بالفاحشة، ولم يوجِبْه في رميه بالكفر وهو أعظمُ منه، ولم يرتِّبْ على الرِّبا حدًّا مع كونه من الكبائر، ورتَّبَ الحَدَّ على شرب الخمر والزِّنا وهما من الكبائر.

فأجاب المُثْبِتونَ بأن قالوا: هذا مما يدُلُّ على اعتبار المعاني

---

(١) «بل تقال عثرته» سقطت من (ع).

(٢) من (ظ).

(٣) أخرجه البخاري رقم (٣٤٧٥)، ومسلم رقم (١٦٨٨) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٤) (ق): «القطع».

والحِكَم ونَصْب الشرع بحسب مصالح العباد، فإن الشارعَ ينظرُ إلى المحرَّم ومفسدته، ثم ينظر إلى وازِعِه وداعيه، فإذا عظُمَتْ مفسدتُه رتَّبَ عليه من العقوبة بحسب تلك المفسدةِ، ثم إن كان في الطِّباعِ التي ركَّبَها الله تعالى في بني[1] آدم وازِعٌ عنه اكتفى بذلك الوازع عن الحَدِّ، فلم يُرَتِّب على شُرْب البول والدم والقيء وأكل العَذِرة حدًّا، لما في طباع الناس من الامتناع عن هذه الأشياء، فلا تكثُرُ مواقَعَتُها بحيث يدعو إلى الزَّجر[2] بالحَدِّ، بخلاف شرب الخمر والزنا والسَّرقة، فإن الباعثَ عليها قَوِيٌّ، فلولا ترتيبُ الحدود عليها لعمَّتْ مفاسدُها وعظُمَتِ المصيبةُ بارتكابِها.

وأما النُّهبة فلم يرتِّبْ عليها حدًّا؛ إما لأن بواعثَ الطِّباع لا تدعو إليها غالبًا؛ خوفَ الفضيحة والاشتهار وسرعة الأخذ، وإما لأن مفسدَتَها تندفعُ بإغاثة الناس، ومنعِهم المُنتهبَ، وأخذِهم على يديه.

وأما الرِّبا فلم يرتِّبْ عليه حَدًّا؛ فقيل: لأنه يقعُ في الأسواق وفي المَلأِ، فوكلتْ إزالتُهُ إلى إنكار الناس، بخلاف السرقة والفواحش وشرب الخمر؛ فإنها إنما تَقَعُ غالبًا سرًّا، فلو وكلت إزالتُها إلى الناس لم تُزَلْ.

وأحسنُ من هذا أن يقالَ: لما كان المُرابي إنما يُقْضَى له برأس ماله فقط، فإنْ أخذَ الزيادةَ قُضِيَ عليه بردِّها إلى غريمه، وإنْ لم يأخذْها لم يُقْضَ له بها، كانت مفسدةُ الرِّبا منتفيةً بذلك، فإن غريمه لو شاء[3] لم يُعْطِهِ إلاّ رأسَ ماله، فحيث رضي بإعطائه الزِّيادة فقد رضي باستهلاكها وبذلها مجانًا، والآخذُ لها رضِيَ بأكل النَّارِ.

---

(١) (ق و ظ): «ابن».

(٢) (ق و ظ): «الرد».

(٣) (ق): «سأله».

وأجودُ من هٰذين أن يقالَ: ذنبُ الرِّبا أكبرُ من أن يُطَهِّرَه الحَدُّ، فإنَّ المرابيَ محاربٌ لله ورسوله آكلٌ للجمر، والحَدُّ إنما شُرِعَ طُهْرةً وكفارةً، والمرابي لا يزولُ عنه إثم الرِّبا بالحدِّ، لأن جُرمه أعظمُ من ذلك، فهو كَجُرم مفطر رمضانَ عمدًا من غير عُذْر، ومانعُ الزكاة بخلاً، وتاركُ صلاة العصر، وتارك الجمعة عمدًا، فإنَّ الحدود كفاراتٌ وطُهَرٌ، فلا تعملُ إلا في ذنب يقبل (ق/٢٦٢ب) التكفيرَ والطُّهْرَ.

ومن هذا: عدمُ إيجاب الحَدِّ بأكل أموال اليتامى؛ لأنَّ آكِلَها قد وجبتْ له النارُ، فلا يؤثِّرُ الحَدُّ في إسقاط ما وجب له من النار.

وكذلك تركُ الصلاة هو أعظمُ من أن يُرَتَّبَ عليه حَدٌّ، ونظير هذا اليمينُ الغموسُ هي أعظم إثمًا من أن يكون فيها حَدٌّ أو كفارة.

وإذا تأمَّلْتَ أسرارَ هذه الشريعةِ الكاملةِ وجدْتَها في غاية الحكمة ورعاية المصالح، لا تفرِّقُ بين متماثلين ألبتَّةَ ولا تُسَوِّي بين مختلفين، ولا تحرِّمُ شيئًا لمفسدة، وتبيحُ ما مَفْسَدتُه مساويةٌ ـ لما حَرَّمَتْه ـ أو راجِحةٌ عليه، ولا تُبيحُ شيئًا لمصلحة وتُحَرِّمُ ما مصلحته مُساويةٌ لما أباحته ألبتة، ولا يوجدُ فيما جاء به الرسول شيءٌ من ذلك ألبتة.

ولا يلزمُه الأقوالُ المستندةُ إلى آراء الناس وظنونِهم واجتهاداتِهم، ففي تلك من التفريق بين المتماثلات والجمعِ بين المختلفات، وإباحةِ الشيء وتحريمِ نظيره ـ وأمثال ذلك ـ ما فيها.

فائدة[1]

سُئل ابنُ عقيل عن كشف المرأة وجهَها في الإحرام مع كثرة

---

(١) (ق): «مسألة». وانظر: «إعلام الموقِّعين»: (١/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣)، و«تهذيب السنن»: (٢/ ٣٥٠ ـ ٣٥٢).

الفساد اليوم؛ أهو أولى أم التغطية مع الفداء؟ وقد قالت عائشة رضي الله عنها: «لو عَلِم رسولُ الله ﷺ ما أحْدَثَ النساءُ لمنعهنَّ المساجِدَ»[1].

فأجاب: بأن الكشفَ شعارُ إحرامها، ورَفْع حكمٍ ثبتَ شرْعًا بحوادث (ظ/١٨٤ب) البِدَع لا يجوزُ؛ لأنه يكونُ نسخًا بالحوادث، ويُفضي إلى رفع الشَّرْع رأسًا.

وأما قول عائشة؛ فإنها ردَّتِ الأمرَ إلى صاحب الشرع[2]، فقالت: لو رأى لَمنَعَ، ولم تمنعْ هي، وقد جَبَذَ عمرُ السُّتْرَةَ عنِ الأَمَة وقال: لا تَشَبَّهي بالحَرائر[3]، ومعلوم أنّ فيهنَّ مَنْ تَفْتِنُ؛ لكنه لما وُضع كشف رأسها للفرق بين الحرائر والإماء جعله فَرْقًا، فما ظنُّك بكشفٍ وُضِع بين النسك والإحلال؟! وقد ندب الشَّرْعُ إلى النظر إلى المرأة قبلَ النكاح، وأجاز للشهود النظرَ، فليس بِبِدْعٍ أن يأمُرَها بالكشف، ويأمرَ الرجال بالغَضِّ ليكونَ أعظمَ للابتلاء، كما قَرَّبَ الصيْدَ إلى الأيدي في الإحرام ونهى عنه.

قلت: سببُ هذا السؤال والجواب خفاءُ بعض ما جاءت به السُّنَّةُ في حقِّ المرأة في الإحرام، فإنَّ النبيَّ ﷺ لم يشْرَعْ لها كشفَ الوجه في الإحرام ولا غيره، وإنما جاء النَّصُّ بالنهي عن النِّقابِ خاصَّةً، كما جاء بالنهي عن القُفَّازَيْن، وجاء بالنهي عن لُبْس القميص والسراويل، ومعلومٌ أن نهيه عن لُبس هذه الأشياء لم يُرِدْ أنها تكونُ مكشوفةً لا تسترُ ألبتّةَ، بل قد أجمع الناسُ على أن المُحْرِمَةَ تسترُ (ق/٢٦٣أ) بَدَنَها

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٨٦٩)، ومسلم رقم (٤٤٥).

(٢) (ق): «صاحبه».

(٣) أخرجه عبدالرزاق: (٣/ ١٣٦)، وابن أبي شيبة: (٢/ ٤١). وفي (ق): «لا تشبَّهن» وكذا في بعض الروايات.

بقميصها ودرعها، وأن الرجل يسترُ بَدَنَه بالرداء وأسافِلَه بالإزار، مع أن مخرجَ النهي عن النِّقَابِ والقَفَّازَيْنِ والقميص والسَّراويل واحدٌ، فكيف يُزادُ على موجب النص؟! ويُفْهمُ منه أنه شَرَع لها كشف وجهها بين الملأ جهارًا؟ فأيُّ نص اقتضى هذا أو مفهوم أو عموم أو قياس أو مصلحة؟! بل وجه المرأة كبَدَن الرجل يحرمُ سترُه بالمفصَّل على قَدْره كالنِّقَاب والبُرْقع، بل وكَيَدِها يحرمُ سترها بالمفصَّل على قَدْر اليد كالقفَّاز. وأما سترُها بالكُمِّ، وسَتْر الوجه بالمُلاءة والخِمار والثوب؛ فلم يُنْهَ عنه ألبتة.

ومن قال: «إن وجهها كرأس المُحْرِمِ» فليس معه بذلك نصٌّ ولا عمومٌ، ولا يصِحُّ قياسهُ على رأس المحرم؛ لما جعل الله بينهما من الفرق.

وقول من قال من السَّلف: «إحرام المرأة في وجهها»، إنما أراد به هذا المعنى، أي: لا يلزمُها اجتنابُ اللباس كما يلزمُ الرجل، بل يلزمها اجتناب النِّقَاب فيكون وجهُها كبَدَن الرجل.

ولو قُدِّر أنه أراد وجوبَ كشفه؛ فقولُه ليس بحُجَّة ما لم يثبتْ عن صاحب الشرع أنه قال ذلك، وأراد به وجوب كشف الوجه، ولا سبيلَ إلى واحد من الأمرين، وقد قالت أمُّ المؤمنينَ عائشةُ رضي الله عنها: «كنا إذا مرَّ بنا الرُّكبانُ سَدَلَتْ إحدانا جلبابها على وجهها»[1]،

---

(١) أخرجه ابن خزيمة رقم (٢٦٩١)، وأحمد: (٦/ ٣٠)، وأبو داود رقم (١٨٣٣) وابن ماجه رقم (٢٩٣٥) والبيهقي: (٥/٤٨) وغيرهم من طريق يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن عائشة به، وزياد فيه ضعف يسير.
ويشهد له ما أخرجه ابن خزيمة رقم (٢٦٩٠) عن أسماء بنت أبي بكر ـ بسند صحيح ـ أنها قالت: «كنا نغطي وجوهنا من الرجال . . .». =

ولم تكنْ إحداهُنَّ تَتَّخِذُ عودًا تجعلُه بين وجهها وبين الجِلباب كما قاله بعضُ الفقهاء، ولا يُعرفُ هذا عن امرأة من نساء الصحابة، ولا أمَّهات المؤمنين ألبتةَ لا عملاً ولا فتوى[1].

ومستحيلٌ أن يكونَ هذا من شعار الإحرام، ولا يكونُ ظاهرًا مشهورًا بينهنَّ يعرفُه الخاصُّ والعامُّ. ومن آثَرَ الإنصافَ وسلك سبيلَ العلم والعدل تبيَّنَ له راجحُ المذاهب من مرجوحها، وفاسدُها من صحيحها، والله الموفق الهادي.

فائدة

قال ابنُ عقيل: يخرَّجُ من رواية إيجاب الزكاة في حُلِيِّ الكِراء والمواشط: أن يجب في العقار المُعَدِّ للكِرَاء وكلِّ سلعةٍ تؤجَّرُ وتعَدُّ للإجارة، قال: وإنما خرَّجْتُ ذلك على الحُلِيِّ؛ لأنه قد ثبت من أصلنا أن الحُلِيَّ لا يجبُ فيه الزكاة، فإذا أُعِدَّ للكراء وجبتْ، فإذا ثبتَ أن الإعداد للكِراء ينشيءُ إيجابَ زكاةٍ في شيءٍ لا تجبُ فيه الزكاةُ، كان في جميع العُروضِ التي لا تجِبُ فيها الزكاةُ ينشىء إيجاب الزكاة.

يوضحُهُ أن الذهبَ والفضَّةَ عينانِ تجبُ الزكاةُ بجنسهما وعينهما، ثم إن الصِّناعةَ والإعداد للباس والزينة والانتفاع غلبت (ق/٢٦٣ب) على إسقاط الزكاة في عينه، ثم جاء الإعدادُ للكِراء، فغلبَ على الاستعمالِ وأنشأَ إيجابَ الزكاة، فصار أقوى مما قوي على إسقاط

= وكذا ما صحَّ عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ في لباس المحرمة أنها قالت: «تسدل الثوب على وجهها إن شاءت . . .» أخرجه البيهقي: (٥/ ٤٧).

(١) انظر: «المغني»: (٥/ ١٥٥)، و«تهذيب السنن»: (٥/ ١٩٨).

الزكاة، فأولى أن يُوجَبَ الزكاةَ في العَقَار والأواني والحيوان التي لا زكاةَ في جنسها أن[1] يُنْشِىءَ فيها الإعدادُ للكِراء زكاةً.

فائدة

قال ابن (ظ/١٨٥أ) عقيل: جاءت فتوى أن حاكمًا قال بين يديه يهوديٌّ: لا نُنْكِرُ أن محمدًا بُعِثَ[2] إلى العرب، فقال له: وتقولُ إنه جاء بالحَقِّ؟ فقال: نعم، فأفتى جماعة أنه قد أسلمَ.

وكتبتُ: لاشكَّ أن قوله: «إنه بُعِثَ إلى العرب» قولُ طائفة منهم، وقولُه بعد هذا: «وأعتقد أنه جاء بالحق»، يرجعُ إلى ما أقرَّ به من أنه جاء رسولاً إلى العرب، فإذا احتملَ أن يعودَ كلامُه إلى هذا، لم يخرجْ من دينه بأمرٍ محتملٍ، وكتب بذلك إلْكِيا[3] والشاشيُّ[4].

فائدة

قال ابن عقيل في مسألة (ما إذا أُلْقِيَ في مركبهم نارٌ واستوى الأمرانِ عندهم) فيه روايتان. قال: واعلموا أن التقسيمَ والتَّفصيل ما لم تَمَسَّ النارُ الجسد، فإنْ مسَّتْهُ فالإنسانُ بالطبع يتحرَّكُ إلى خارج منها؛ لأن طبعَ الحيوان الهربُ من المُحَسِّ، ويغلبُ الحسُّ على التأمُّل والنظر في العاقبة، فتصير النارُ دافعةً له بالحِسِّ، والبحرُ ليس

---

(١) (ع): «إنما».

(٢) كذا في (ق) والمطبوعات، وفي (ع): «رسول»، و(ظ): «رسول الله».

(٣) إلْكِيا هو: علي بن محمد أبو الحسن الطبري الهرَّاسيّ، أحد أئمة الشافعية ت (٥٠٤). «السير»: (١٩/ ٣٥٠).

(٤) الشاشي هو: محمد بن أحمد أبو بكر التركي، شيخ الشافعية ت (٥٠٧). «السير»: (١٩/ ٣٩٣).

محسوسًا أذاهُ له، لكنَّ الغرقَ والمضرَّة معلومةٌ، والحسُّ يغلب على العلم.

يبيِّنُ هذا ما يُشَاهَدُ من الضرب والوَخْز للإنسان الذي قد نُصِبَتْ له خشبةٌ ليصْلَبَ عليها، أو حُفِرَ له بئرٌ ليلْقَى فيها، فإنه يتقدَّمُ إلى الخَشَبة والبئر؛ لأن الضَّرَرَ فيها ليس بِمُحَسٍّ، والوخزُ بالسِّنان[١] والضرب مُحَسٌّ فهو إضرار ناجزٌ واقع، وإذا أردت أن تعلمَ ذلك فانظر إلى وقوف الحيِّ وجنوحه عن التحرُّك، إذا تكافأ عنده الأمرانِ في الحِسِّ والعلم.

بيانُه: إنسانٌ هجم عليه سَبُعٌ على حرف نَهَرٍ جارٍ عميقٍ، وهو لا يُحْسِنُ السِّباحةَ، فإنه لا محالةَ يتحرك نحو الماء راميًا نفسَهُ لأجل إلجاء السَّبُع له وهجومه عليه، فلو هجم عليه من قِبل وجهه سَبُعٌ، فالتفتَ فإذاَ وراءه سَبُعٌ آخرُ، وهما متساويانِ في الهجوم عليه، لم يَبْقَ للطبع مهربٌ، وتوازت[٢] المكروهاتُ، فإنه يَقِفُ مستسلمًا صامدًا للبلاء، وكذلك تكافؤ كفَّةِ الميزان.

قلت: هذا صحيح من جهة الوَهْم والدَّهَش، وإلا فلو كان عقلُه حاضرًا معه، لَتَكَافَأَ عندَهُ الأمران: المحسوس والمعلوم، وكثيرًا ما يحضرُ الرجل عقلَه إذ ذاك فيتكافأُ عنده[٣] المحسوس والمعلوم، فيستسلمُ لما لا صُنْعَ له فيه، ولا يُعِينُ على نفسه، (ق/٢٦٤أ) ويحكم عقله على حِسِّه، ويعلمُ أنه إن صبر كان له أجرُ مَنْ قُتِلَ، ولم يُعِنْ

---

(١) (ظ): «بالإنسان».

(٢) (ق): «وتوارت»، والمطبوعة: «وتوازنت».

(٣) (ع) زيادة: «الأمران».

على نفسه، وإن ألقى نفسَه في الهلاك، لم يكنْ من هذا الأجر على يقين، بل ولا يستلزمُ ذلك الإيمان[1] بالثواب، بل إذا تصوَّرَ حمدَ الناس له على صبره وعدم جزعه بإلقاء نفسه في الهلاك هَرَبًا مما لابُدَّ له منه رأى الصبرَ أحمدَ عاقبةً، وأنفعَ له أجلاً، فمحكِّم العقل يقدِّمُ الصبَّر، ومحكِّم الحِسَّ يهربُ من التَّلَف إلى التَّلَف، فليست الطباعُ في هذا متكافئةً، واللهُ أعلمُ.

فائدة

يُذكر عن كعب الأحبار[2] قال: قرأت في بعض كتب الله تعالى: (الهديَّةُ تفقأُ عين الحَكَمِ)[3]، قال ابن عقيل: معناه: أن المحبَّة الحاصِلَةَ للمُهْدَى إليه، وفرحه بالظَّفَر بها، وميله إلى المُهْدِي، يمنعُهُ من تحديق النظر إلى معرفة باطل المهدِي وأفعاله الدَّالَّة على أنه مُبْطِلٌ، فلا ينظرُ في أفعاله بعينٍ ينظر بها إلى من لم يُهْدِ إليه، هذا معنى كلامه.

قلت: وشاهدُه الحديثُ المرفوعُ الذي رواه أحمد في «مسنده»[4]: «**حُبُّكَ الشَّيءَ يُعْمِي ويُصِمُّ**»[5]. فالهديَّةُ إذًا أوجبتْ له محبَّةَ المُهْدِي، ففقأتْ عينَ الحَقِّ، وأصمَّت أُذُنَهُ.

---

(١) (ظ): «للإيمان».

(٢) من (ق).

(٣) انظر: «الفروع»: (٦/ ٣٩٣)، و«المبدع»: (١٠/ ٤٠).

(٤) (٥/ ١٩٤).

(٥) وأخرجه أبو داود رقم (٥١٣٠)، والبخاري في «التاريخ»: (٣/ ١٥٧)، وابن عدي: (٢/ ٣٩) وغيرهم من حديث أبي الدرداء ـ رضي الله عنه ـ والحديث فيه ضعف. انظر: «المقاصد الحسنة»: (ص/ ١٨١).

فائدة

قال ابن عَقِيل: الأموالُ التي يأخذها القضاة أربعة أقسام: (رِشوة وهديَّةٌ وأجرةٌ ورِزْقٌ).

فالرِّشْوَةُ: حرامٌ، وهي ضربانِ: **رشوةٌ** ليميلَ إلى أحدهما بغير حقٍّ، فهذه حرامٌ عن فعل، حرام على الآخذ والمعطي، وهما آثمان. **ورشوة** يُعْطاها ليحكمَ بالحقِّ واستيفاءِ حقِّ المُعطي من دَيْن ونحوه، فهي حرامٌ على الحاكم دون المُعطي؛ لأنها للاستنقاذ، فهي كجُعْل الآبِقِ، وأجرة الوكالة[1] في الخصومة.

وأما الهدية: فضربان: **هدية** كانت قبل الولاية فلا تحرمُ استدامتُها، **وهديةٌ** لم تكنْ إلا بعدَ الولاية، وهي ضربان: مكروهة وهي **الهديَّةُ** إليه ممن لا حكومةَ له، **وهديةٌ** ممن قد اتجهت له حكومة، فهي حرامٌ على (ظ/ ١٨٥ب) الحاكم والمُهْدِي.

وأما الأجرة: فإن كان للحاكم رزقٌ من الإمام من بيت المال؛ حَرُمَ عليه أخذُ الأجرة قولاً واحدًا؛ لأنه إنما أَجرى له الرِّزق لأجل الاشتغال بالحكم، فلا وجهَ لأخذ الأجرة من جهة الخصوم، وإن كان الحاكم لا رزقَ له؛ فعلى وجهين: أحدهما: الإباحة؛ لأنه عملٌ مباح فهو كما لو حكَّماه؛ ولأنه مع عدم الرزق لا يتعيَّنُ عليه الحكمُ، فلا يمنعُ من أخذ الأجرة، كالوَصِيِّ وأمين[2] الحاكم يأكلانِ من مال اليتيم بقدْر الحاجةِ.

وأما الرزق مِنْ بيت (ق/ ٢٦٤ب) المال: فإن كان غنيًّا لا حاجةَ له

---

(١) (ظ): «الوكلاء».

(٢) (ظ): «وعامل».

إليه احْتُمل أن يُكْرَهَ لئلا يُضَيَّقَ على أهل المصالح، ويحتمل أن يباحَ؛ لأنه بذل نفسَه لذلك، فصار كالعامل في الزَّكاة والخَراج.

قلت: أصلُ هذه المسائل عاملُ الزكاة وقيِّمُ اليتيم، فإن الله تعالى أباحَ لعامل الزَّكاة جزءًا منها، فهو يأخذه مع الفقر والغنى، والنبيُّ ﷺ منعه من قبول الهدية، وقال: «**هَلاَّ جَلَسَ في بيْتِ أبِيهِ وأُمِّهِ فَيَنْظُرَ هَلْ يُهْدَى إليْهِ أمْ لا؟**»[1]، وفي هذا دليلٌ على أن ما أُهديَ إليه في بيته ولم يكن سببه العمل على الزَّكاة جاز له قبوله، فيدلُّ ذلك على أن الحاكمَ إذا أَهْدَىَ إليه من كان يُهْدي له قبل الحُكم ولم تكنْ ولايَتُهُ سببَ الهدية فله قَبُولُها.

وأما ناظرُ اليتيم؛ فاللهُ تعالى أَمَرَهُ بالاستعفافِ مع الغِنَى، وأباح له الأكلَ بالمعروفِ مع الفقر، وهو إما اقتراضٌ أو[2] إباحة على الخلاف فيه، والحاكمُ فرعٌ متردِّدٌ بين أصلينِ: عامل الزكاة، وناظر اليتيم، فمن نظر إلى عموم الحاجة إليه وحصول المصلحة العامَّة به ألحقَهُ بعامل الزكاة، فيأخذُ الرِّزقَ مع الغِنى كما يأخذُه عاملُ الزَّكاة، ومن نظر إلى كونه راعيًا منتصِبًا لمعاملة الرعية بالأَحَظِّ لهم ألحقه بولي اليتيم، إن احتاجَ أخذَ، وإن استغنى ترك.

وهذا أفقه، وهو مذهب الخليفتين الراشدين، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إني أنزلت نفسي مِنْ مال اللهِ منزلةَ وليِّ اليتيمِ إن احتاجَ أكَلَ بالمعروفِ، وإن استغنى تَرَكَ»[3].

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٥٠٠)، ومسلم رقم (١٨٣٢) من حديث أبي حميد الساعدي ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ع): «وإما».

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة: (٦/ ٤٦٠)، وابن سعد في «الطبقات»: (٣/ ٢٧٦)، =

والفرقُ بينَه وبين عامل الزكاة: أنَّ عاملَ الزكاة مستأجرٌ من جهة الإمام لجباية أموال المستحقين لها وجمعها، فما يأخذه يأخُذُهُ بعمله، كَمَن يستأجِرُهُ الرجل لجباية أمواله، وأما الحاكمُ فإنه منتصبٌ لإلزام الناس بشرائع الرَّبِّ ـ تعالى ـ وأحكامه وتبليغها إليهم، فهو مبلغٌ عن الله بفُتياه، ويتميَّزُ عن المفتي بالإلزام بولايته وقدرته. والمبلِّغُ عن الله الملزمُ للأُمَّة بدينه، لا يستحقُّ عليهم شيئًا، فإن كان محتاجًا فله من الفيء ما يَسُدُّ حاجَتَهُ، فهذا لَوْن وعامل الزكاة لَوْن، فالحاكمُ مُفْتٍ في خبره عن حكم الله ورسوله شاهدٌ فيما ثبت عنده، مُلْزِم لمن توجَّهَ عليه الحقُّ، فيشترطُ له شروط المفتي والشاهد، ويتميَّزُ بالقُدْرة على التنفيذ فهو في منصبِ خلافةِ مَنْ قال: ﴿لَّآ أَسْـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًاۖ﴾ [الأنعام: ٩٠]، فهؤلاء هم الحكَّامُ (ق/ ٢٦٥أ) المقدَّرُ وجودهم في الأذهان، المفقودون في الأعيان، الذين جعلهم الله ظلالاً، يأوي إليها اللَّهْفانُ، ومناهِلَ يَرِدُها الظمآنُ.

فائدة

إذا قال إنسان لآخر: «أَنْفِذْ لي كتابًا»، فحلف أنه قد أنفذَهُ أمسِ، فبان أنه قد أنفذَهُ قبلَه بيوم.

قال ابن عقيل: لا يحنَثُ، لا لأجل الخطأ والنسيان؛ بل لأنَّ قصدَهُ تصديقُ نفسِه في الإنفاذ الذي هو مقصودُ الطالب، وإذا بان أن المقصودَ قد حصل قبل أمس، فقد بان أنه قد حصل أوْفَى المقصود، كما لو حلف: «لقد أعطيتُك دينارًا»، فبان أنه أعطاه دينارين.

= والبيهقي: (٦/ ٤) عن عمر ـ رضي الله عنه ـ بسندٍ صحيح، صححه الحافظ ابن حجر في «الفتح»: (١٣/ ١٦١)، وابن كثير في «التفسير»: (٢/ ٨٥٣).

فائدة

إذا ماتت الحاملُ، فصُلِّيَ عليها هل يُنْوَى الحَمْلُ؟.

قال ابنُ عقيل: يحتملُ أن لا يذكرَ سوى المرأة؛ لأن الحَمْلَ غيرُ مُتيَقَّنٍ، ولهذا لا يلاعنُ عليه، ولو قُتِلَتْ لم تَجِبْ دِيَتُهُ.

فإن قيل: أليس يُعْزَلُ[1] له الإرثُ، ولا تُدْفَنُ في مقابر المشركين إذا كانت نصرانيةً، ويَتَذَكَّى بذكاة أمِّه؟

قيل: أما الإرثُ فهو الحُجَّة لأنه لا يُعطاه، ولا يُورَثُ عنه، حتى يتحقَّقَ وضْعُهُ عنه[2]، وأما دفنُهُ: فلظنٍّ وجوده، وحكمُ الذكاة تلحقهُ إذا وُضِعَ.

فائدة

إذا جَبَّ عبدَه ليزيدَ ثمنُه، فهل تحلُّ له الزِّيَادة؟.

أما على أصْلِنا وأصل مالك بن أنس في العِتْق بالمُثْلة فلا تفريعَ، وأما من لم يعتقْهُ بالمُثْلَة فينبغي عنده أن لا تحرُمَ الزِّيَادَةُ، كما لو قطع له إصبعًا زائدة فزاد ثمنه بقطعها.

فإن قيل: فالمغنِّية إذا زادتْ قيمَتُها لأجل الغناء حَرُمَتِ الزِّيَادَةُ.

قيل: الغناءُ (ظ/١٨٦أ) منهيٌّ عنه حالَ دوامه، فيقالُ: لا يحِلُ لك أن تغنِّي، ولا يؤخذ العِوَضُ عنه، وأما الخِصاء فهو أثر قد انقضى، ولا يتعلَّقُ النهيُ بدوامه، فافترقا.

---

(١) (ق): «يعول».

(٢) ليست في (ع و ظ).

فائدة

سَرَق[1] منديلاً لا يساوي نِصابًا، وفي طرفه دينار لم يعلمْ به.

قال ابن عقيل: قياس قولِ أحمدَ فيمن سرق إناءً من ذهبٍ فيه خمرٌ، قال: إنه لا يُقْطَعُ، فكذلك هٰهنا لا يُقْطَعُ؛ لأنه جعل القَصْدَ للخمر عِلَّةً لإسقاط القطع بالإناء، فقال: لو لم يكن قصدَه الخمرُ أراقه.

فائدة

رجل له على آخر قَوَدٌ في النَّفْس والطَّرَف، فقَطَعَ الطَّرَفَ فَسَرَى إلى النَّفسِ، هل يسقطُ حكمُ القَوَدِ في النَّفس بالسِّرَاية؟.

قال ابن عَقِيل: يحتملُ أن يكونَ مستوفيًا للحقِّ بالسِّراية؛ لأنَّ القطعَ قد صار قتلاً، وما صلح لاستيفاء الحَقَّيْنِ حصلَ به استيفاؤُهما، كمن أعتقَ المُكَاتِبَ عندَنا في الكفَّارة حصلَ به مقصودُ المكاتبِ من العِتقِ ومقصودُ السَّيِّد من التَّكفيرِ.

وكمن أطعم المُضطرَّ طعامًا قد وجبَ عليه بذلُهُ، لكون المضطرِّ لا طعامَ له، وكون صاحب الطعام غَيْرَ محتاج إليه، ونوى بإطعامه الكفَّارَةَ فإنه (ق/ ٢٦٥ب) يندفعُ به الحَقَّانِ.

وكذا من دخل المسجدَ فصلى قَضاءً ناب عن القضاء والتَّحِيَّة.

قلت: وكذلك إذا نَذَرَ صوم يومِ يقدُمُ فلان، فقَدِمَ في نهار رمضان ـ على قول الخِرَقِيِّ ـ.

---

(١) كذا في الأصول بدون فاعل، ويقدَّر بمحذوف.

وكذلك المتمتِّعُ إذا دخل المسجدَ طاف طوافًا واحدًا هو طوافُ العُمْرة وطوافُ القدوم.

وكذلك إذا أخَّرَ طوافَ الزِّيارة إلى وقت الوَدَاع[1] وطافَ طوافًا واحدًا كفاه عنهما.

وكذلك إذا سَرَقَ وقَطَعَ يدًا معصومةً، فطُلِبَ القِصَاص، فقطعتْ يَدُه حدًّا وقِصاصًا.

قال: ويحتملُ أن لا يقعَ موقِعَهُ، ويكون فائدةُ وقوعِهِ على الاحتمال الأوَّل أنه لا يستحقُّ الدِّيَةَ[2].

وإن قلنا: الواجبُ أحد أمرين، ويكون فائدةُ عدم وقوعه على الاحتمال الثاني أن تقع السِّراية هَدَرًا؛ لأنها غيرُ مضمونة عندَنا، وإذا لم تكن مضمونةً، لم يكن محتسبًا بالسِّراية قتلاً، فإن الاحتسابَ بها عن القَوَد الواجب له هو أحد الضمانين، فإذا ثبت أنها لا تقعُ موقعَ القَوَد، كان له الدِّيَةُ على الرِّواية التي تقول: إن الواجبَ أحدُ الأمرينِ.

فائدة

مذهبُ الإمام أحمد: يؤخذُ من الذِّمِّيِّ التَّاجر إذا جاز علينا نصفُ العشر، ومن الحربيِّ المستأمنِ العُشر.

ومذهب أبي حنيفة: إن فعلوا ذلك بنا فعلناه بهم، وإلا فلا.

ومذهب الشافعيِّ: لا يجوزُ إلا بشرطٍ أو تَرَاضٍ بينَهم وبين الإمام.

---

(١) (ق): «الطلوع».

(٢) في هامش (ع) تعليق نصُّه: «هذا الفرع ليس يسلّم على المذهب، بل تُقطع يده قِصاصًا، بل إذا سرق ويمينه [ ] في قصاص قُطعت رجله اليسرى» اهـ.

قال ابنُ عقيل: وهذا هو الصحيحُ من المذاهب[1]؛ لأن عقد الذِّمَّة للذِّمِّيِّ والأمانَ للحربيِّ أوجبَ حفظَ أموالهم وصيانَتَها بالعهد والجزية، وأخذ ذلك يقعُ ظلمًا منَّا، ونقضًا لذِمَّتِهم الموجِبَةِ عِصْمَةَ أموالهم ودمائهم.

فأُوْرِد عليه: ما يصنعُ بقضيَّة عُمَرَ؟

فقال: هي محتملةٌ أنه فعل ذلك مقابلةً لفعلٍ كان منهم، ويحتملُ أنه كان شَرَط على قوم منهم ذلك لمصلحة رآها، وحاجةٍ للمسلمين أوْجَبتْ ذلك، قال: ودليلي مصرِّحٌ بالحكم واضح لا يحتملُ، فأصْرف ظاهرَ القصَّة إلى هذا الاحتمال بدليلٍ واضح.

فائدة

قال ابن عَقِيل: سُئلتُ عن كَتْب المَهْر في ديباج؟

فقلت: إنما يقصدُ المباهاة، وهي التي حُرِّم لأجلها الحريرُ، وهو الكِبْرُ والخُيَلاءُ، قالوا: فهل يطعنُ ذلك في الحُجَّة؟ قلت: لا، كما لو كتب في ورقة مغصوبة، الكَتْبُ حَرَامٌ، والحُجَّةُ ثابتةٌ[2].

---

(١) (ظ): «المذهب».

(٢) في هامش (ق) ما نصه: «يُسْأل على مُقتضى مذهبه عن الفرق بين هذا وبين الحج بمال مغصوب والصلاة في دار مغصوبة ونظائر ذلك» ثم كتب بعده بخط مغاير: «أقول: الفرق أوضح من شمس الظهيرة، وهو أن البقعة شرط للصلاة، والحج إن وقف على مباح يصح وإلا لم يصح؛ لأن المغصوب كالماء النجس، لا يجوز التطهر به، وأما كتابة المهر فيه فليست شرطًا لصحة النكاح حتى تقاس على الصلاة في المغصوب، نعم . . . مهرًا مغصوبًا والله تعالى أعلم» اهـ.
أقول: مكان النقط نحو سطر مطموس لم يظهر، والتعليقة الأخيرة كأنها بخط ابن حميد النجدي صاحب «السحب».

فائدة

طُلِبَ في الزنا أربعة، وفي الإحصانِ اكتُفي باثنين؛ لأن الزنا سببٌ وعلَّةٌ، والإحصان شرطٌ، وإبداء الشروط تقصرُ عن العلل والأسباب؛ لأنها مصححةٌ وليست موجبة، ولهذا لا يُكتفى بالإقرار مرَّةً، عندنا وعند الحنفية.

فائدة

عطيةُ الأولاد: المشروعُ أن يكونَ على قدْر مواريثهم (ق/ ٢٦٦أ)؛ لأن الله تعالى مَنَعَ مما يُؤَدِّي إلى قطيعة الرَّحِم، والتسويةُ بين الذكر والأنثى مخالفةٌ لما وَضَعَهُ الشَّرْع من التفضيل، فيُفضي ذلك إلى العداوة؛ ولأنَّ الشَّرْع أعلمُ بمصالحنا، فلو لم يكنِ الأصلحَ التفضيلُ بين الذَّكَر والأنثى لما شَرَعَهُ؛ ولأن حاجةَ الذكر إلى المال أعظمُ من حاجة الأنثى؛ ولأن الله تعالى جعلَ الأنثى على النِّصف من الذكر في الشهادات والميراث[1] والدِّيَات، وفي العقيقة بالسُّنَّة؛ ولأن الله تعالى جعل الرِّجالَ قوَّامين على (ظ/ ١٨٦ب) النساء، فإذا عَلِم الذكرُ أن الأبَ زاد الأنثى على العَطِيَّة التي أعطاها اللهُ وسواها بمن فَضَّلَهُ اللهُ عليها، أفضى ذلك إلى العداوة والقَطِيعة، كما إذا فضَّل عليه مَنْ سوَّى بينَهُ وبينَهُ.

فأيُّ فرقٍ بين أن يُفَضِّلَ من أَمَرَ اللهُ بالتَّسوية بينَه وبين أخيه، أو يُسَوِّيَ بينَ مَنْ أمر الله بالتَّفضيل بينهما!؟

واعترض ابنُ عقيل على دليل التفضيل وقال: بناءُ العطية حالَ

(١) ليست في (ع).

الحياة والصِّحَّة والمال لا حقَّ لأحد فيه، ولهذا لا يجوزُ له الهِباتُ والعطايا[1] للوارِث، وما زاد على الثُّلُث للأجانب عِبْرَةً بحال صحته، وقطعًا له عن حال مرض الموت، فضلاً عن الموت، وكذا تُعطى الإخوة والأخواتُ مع وجود الابن والأب، وإن لم يكنْ لهم حقٌّ في الإرث، وتلك عطيَّةٌ من الله على سبيل التَّحكُّم لا اختيارَ لأحد فيه، وهذه عطيَّةٌ من مكلَّفٍ غيرِ محجورٍ عليه، فكانت على حسب اختياره من تفضيل وتسوية، وهذا هو القولُ الصحيحُ عندي.

قلت: وهذه الحجَّةُ ضعيفةٌ جدًّا، فإنها باطلةٌ بما سَلَّمه من امتناع التَّفضيل بين الأولاد المُتَساوِينَ في الذكورة والأنوثة، وكيف يصحُّ له قوله: «إنها عطيَّةٌ من مكلَّف غير محجور عليه، فجازت على حسْب اختياره» وأنت قد حَجَرت عليه في التَّفضيل بين المُتَساوِينَ؟.

فائدة[2]

قال ابن عقيل: جَرَى[3] في جواز العمل في السَّلطنة الشَّرعية بالسِّياسة:

هو الحزم، فلا يخلو منه إمامٌ.

قال شافعيٌّ: لا سياسةَ إلا ما وافق الشَّرْعَ.

قال ابنُ عقيل: السياسةُ ما كان فعلاً يكونُ معه الناسُ أقربَ إلى الصَّلاح، وأبعدَ عن الفساد، وإن لم يضَعْه الرسولُ، ولا نزلَ به

---

(1) (ق): «يجوز له الهبات والعطيات».

(2) (ق): «مسألة»، وقد نقل هذا الفصل المؤلف في «الطرق الحكمية»: (ص/١٣ ـ فما بعدها) وعلق عليه بما هو أوسع مما هنا، وعزاه إلى «الفنون»، وانظر ما سبق (٣/ ١٠٣٥).

(3) كذا بالأصول، والمقصود: جرى خلاف أو نزاع . . . فقيل: هو الحزم . . . .

وحيٌ، فإن أردتَ بقولك: «إلا ما وافقَ الشَّرْعَ» أي: لم يخالفْ ما نَطَقَ به الشرعُ = فصحيح، وإن أردتَ: ما نطقَ به الشرعُ[1] = فغلطٌ وتغليط للصَّحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمُثَل ما لا يجحدُه عالم بالسنن، (ق/٢٦٦ب) ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة، وتحريق عليٍّ في الأخاديد وقال:

إنـي إذا شـاهـدتُ أمـرًا مُنْكَـرًا ... أجَّجْتُ نَارِي ودَعَوْتُ قَنْبَرا[2]

ونَفَى عُمَرُ نصرَ بنَ حجَّاجٍ[3].

قلت: هذا موضعُ مَزَلَّةِ أقدام، وهو مقام ضَنْكٍ ومعتركٌ صعب، فرَّطَ فيه طائفةٌ، فعطَّلوا الحدودَ وضيَّعوا الحقوقَ وجرَّأوا أهلَ الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعةَ قاصرةً لا تقومُ بها مصالحُ العباد، وسدَّوا على أنفسهم طُرُقًا عديدةً من طرق معرفة المحقِّ من المبطل[4]، بل عطَّلوها مع عِلْمهم قطعًا وعِلْم غيرهم بأنها أدِلَّةُ حَقٍّ، ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجبَ لهم ذلك نوعُ تقصير في معرفة الشريعة، فلما رأى ولاةُ الأمر ذلك، وأن الناسَ لا يستقيمُ أمرهم إلا[5] بشيء

---

(١) «فصحيح وإن أردت ما نطق به الشرع» سقطت من (ظ).

(٢) قصة تحريق علي ـ رضي الله عنه ـ للسبيئة أو الزنادقة أخرجها البخاري رقم (٣٠١٧)، وقصة التحريق وإنشاد البيت أخرجه أبو طاهر المخلّص في حديثه بسندٍ حسن قاله الحافظ في «فتح الباري»: (١٢/ ٢٨٢). على اختلاف في رواية البيت في المصادر.

(٣) أخرج قصة نصر بن حجاج ابنُ سعد في «الطبقات»: (٣/ ٢٨٥)، والخرائطي في «اعتلال القلوب»: (ص/ ٣٣٧ و٣٣٩)، قال الحافظ: «بسندٍ صحيح» «الإصابة»: (٣/ ٥٧٩).

(٤) (ظ): «الحق من الباطل».

(٥) (ع): «ولا».

زائدٍ على ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أَحْدَثوا لهم قوانينَ سياسيةً ينتظمُ بها أمرُ العالَم، فتولَّد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياسَتِهم = شرٌّ طويل، وفساد عريضٌ، وتَفَاقَمَ الأمرُ، وتعذَّرَ استدراكُهُ.

وأفرطتْ طائفة أخرى فسَّوغتْ منه ما يُنافي حكمَ الله ورسوله، وكلا الطائفتين أُتِيتْ من تقصيرها في معرفة ما بعث اللهُ به رسوله[1]، فإنَّ اللهَ أرسل رُسُلَهُ وأنزل كُتُبَهُ ليقومَ الناسُ بالقسط، وهو العدل الذي به قامتْ السَّماواتُ والأرضُ، فإذا ظهرت أماراتُ العدل، وتبيَّنَ وجهُه بأيِّ طريق كان، فثَمَّ شرعُ الله ودينُه، والله تعالى لم يحصرْ طُرُقَ العدل وأدلَّتَه وعلاماتِه في شيءٍ، ونفى غيرَها من الطرق التي هي مثلُها أو أقوى منها، بل بيَّن بما شرَعَهُ من الطُّرُق أن مقصوده إقامةُ العدل وقيام الناس بالقسط، فأيُّ طريقٍ اسْتُخْرِجَ بها العدلُ والقسطُ فهي من الدِّين.

لا يقال: «إنها مخالفةٌ له» فلا تقول: إن السياسةَ العادلةَ مخالفةٌ لما نطقَ به الشرعُ، بل موافقة لما جاء به، بل هي جزءٌ من أجزائه، ونحن نسمِّيها سياسةً تبعًا لمصطلحكم، وإنما هي شرعٌ حقٌّ. فقد حبس رسولُ الله ﷺ في تُهمة[2]، وعاقب في تهمة[3]، لما ظهر

---

(١) من قوله: «وكلا الطائفتين . . .» إلى هنا سقط من (ع).

(٢) أخرجه أبو داود رقم (٣٦٣٠)، والترمذي رقم (١٤١٧)، والحاكم: (١٠٢/٤) وغيرهم من طريق بَهْز بن حكيم عن أبيه عن جده، وهو حديث حسن كما قال الترمذي، وصححه الحاكم.
ووقع في (ق): «في نميمة».

(٣) تقدم في قصة الزبير وضربه لابن أبي الحقيق (١٠٣٧/٣).

أمارات الرِّيبة على المتهم، فمَنْ أطلقَ كُلَّ متَّهَمٍ وحلّفه وخلَّى سبيلَه مع علمِه باشتهاره بالفساد في الأرض، ونَقْبِه البيوتَ وكثرة سرقاته، وقال: لا آخذُهُ إلا بشاهدَي عدْلٍ؛ فقولهُ مخالفُ للسِّياسة الشرعية، وكذلك منعَ النبيُّ ﷺ الغَالَّ (ق/٢٦٧أ) من سهمِهِ من الغنيمة[١]، وتحريق الخلفاء الراشدين متاعَه كله[٢]، وكذلك أخذه شطرَ مال مانع الزكاة[٣]، وكذلك إضعافُه الغُرْمَ على سارق ما لا يُقطعُ فيه وعقوبته بالجَلد[٤]. (ظ/١٨٧أ) وكذلك إضعافُه الغُرْمَ على كاتم الضَّالَّة[٥]. وكذلك تحريق عمر حانوتَ الخَمَّار[٦]، وتحريقه قَرْيَةَ خمر[٧]، وتحريقه قصرَ سعد بن أبي وقَّاص لما احتجَبَ فيه عن الرَّعِيَّة[٨]، وكذلك حَلْقُه رأسَ نصرِ بن حجَّاج ونفيه[٩]، وكذلك

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٢٧١٣)، والترمذي رقم (١٤٦١) ـ من حديث عمر رضي الله عنه ـ وضعفه البخاري والترمذي، وأشار إلى ذلك أبو داود.

(٢) أخرجه أبو داود رقم (٢٧١٥) من حديث ابن عَمْرو ـ رضي الله عنهما ـ وهو ضعيف. وانظر: «التلخيص»: (٤/ ٨١، ١١٣).

(٣) أخرجه أحمد: (٣٣/ ٢٢٠ رقم ٢٠٠١٦)، وأبو داود رقم (١٥٧٥) والنسائي: (٥/ ٢٥)، وابن خزيمة رقم (٢٢٦٦)، والحاكم: (١/ ٣٩٨) وغيرهم من طريق بهز بن حكيم عن أبيه عن جده.

(٤) أخرجه أبو داود رقم (١٧١٠)، والترمذي رقم (١٢٨٩) مختصرًا، والنسائي: (٨/ ٨٥ ـ ٨٦) من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وحسنه الترمذي.

(٥) أخرجه أبو داود رقم (١٧١٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٦) أخرج عبدالرزاق: (٦/ ٧٧) أن عمر أحرق بيتَ رجلٍ وجد فيه خمرًا وكان جُلد فيها.

(٧) ذكر شيخ الإسلام في «الاقتضاء»: (٢/ ٤٩) أن عليًا حرق قرية يباع فيها الخمر، ولم أجده عن عمر.

(٨) أخرجه أحمد: (١/ ٤٤٨ رقم ٣٩٠)، وابن المبارك في «الزهد»: (ص/ ١٧٩) وسنده صحيح غير أنه منقطع.

(٩) تقدم قريبًا.

ضربُه صَبيغًا[1]، وكذلك مصادرته عمّالَه. وكذلك إلزامه الصحابَةَ أن يُقِلُّوا الحديثَ عن رسول الله ليشتغلَ الناسُ بالقرآن فلا يُضَيِّعوه[2]، إلى غير ذلك من السِّياسة التي ساس بها الأمَّةَ فصارت سُنَّةً إلى يوم القيامة، وإن خالفها مَنْ خالفها.

ومن هذا تحريقُ الصديق للُّوطِيِّ[3]. ومن هذا تحريقُ عثمانَ للصُّحف المخالفة للسان قريش[4]. ومن هذا اختيار عُمَرَ للناس الإفراد بالحجِّ ليعتمروا في غير أشهره، فلا يزالُ البيتُ الحرام مقصودًا[5]، إلى أضعافِ أضعاف ذلك من السِّياسات التي ساسوا بها الأمَّة وهي بتأويل القرآن والسنة.

وتقسيمُ النَّاسِ الحُكْمَ إلى شريعة وسياسة، كتقسيم من قَسَّم الطريقةَ إلى شريعةٍ وحقيقةٍ، وذلك تقسيمٌ باطلٌ، فالحقيقةُ نوعانِ:

حقيقةٌ هي حقٌّ صحيحٌ، فهي لُبُّ الشَّريعة لا قسيمها. وحقيقةٌ باطلةٌ، فهي مضادَّةٌ للشَّريعة كمضادَّة الضَّلال للهدى.

وكذلك السَّياسة نوعانِ: سياسةٌ عادلة، فهي جزءٌ من الشَّريعة

---

(١) أخرجه الدارمي: (١/ ٦٦)، والبزار في «مسنده»: (١/ ٤٢٣)، واللالكائي: (٤/ ٦٣٥ ـ ٦٣٦)، وهي قصة مشهورة.

(٢) أخرج مَعْمر في «الجامع»: (١١/ ٢٦٢) عن الزهري عن أبي هريرة قال: «لما ولي عمر قال: «أقِلُّوا الروايةَ عن رسول الله ﷺ . . .» وأخرجه الطبراني في «الأوسط»: (٢/ ٣٢٦)، والرامهرمزي في «المحدث الفاصل»: (ص/ ٥٥٣)، والروايات عن عمر في هذا المعنى كثيرة.

(٣) أخرجه البيهقي: (٨/ ٢٣٢).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٤٩٨٧) وغيره.

(٥) أخرجه مسلم رقم (١٢٢١ و١٢٢٢).

وقسمٌ من أقسامها لا قسيمها. وسِيَاسَةٌ باطِلَةٌ فهِيَ مُضَادَّة للشَّريعة[1] مُضَادَّةَ الظُّلم للعدل.

ونظير هذا: تقسيمُ بعضِ الناس الكلامَ في الدِّين إلى الشرع والعقلِ هو تقسيمٌ باطل، بل المعقولُ قسمان: قسمٌ يوافِقُ ما جاء به الرسولُ، فهو معقولُ كلامِه ونصوصِه، لا قسيم ما جاء به، وقسم يخالِفُه، فذلك ليس بمعقولٍ، وإنما هو خيالاتٌ وشُبَهٌ باطلةٌ يظن صاحبها أنها معقولات، وإنما هي خيالاتٌ وشُبُهَاتٌ.

وكذلك القياسُ والشرع، فالقياسُ الصحيح هو معقولُ النصوص، والقياسُ الباطل المخالف للنصوص مُضَادٌّ للشرع.

فهذا الفصلُ هو فَرْقُ ما بينَ وَرَثَةِ الأنبياء وغيرهم، وأصله مبنيٌّ على حرفٍ واحد، وهو عمومُ رسالة النبي ﷺ بالسُّنَّة، إلى كلِّ ما يَحتاجُ إليه العبادُ في معارفهم وعلومهم وأعمالهم التي بها صلاحُهُم في معاشهم ومَعَادِهم، وأنه لا حاجةَ إلى أحد سواه ألبَتَّةَ، وإنما حاجتُنا إلى من يُبَلِّغُنا عنه ما جاء به، فمن لم يستقرَّ هذا في قلبه لم يرسَخْ قدمُه في الإيمان بالرسول، بل يجبُ الإيمان بعموم رسالته في ذلك، كما يجبُ الإيمان بعموم رسالته بالنسبة إلى المُكَلَّفين، (ق/٢٦٧ب) فكما لا يخرجُ أحدٌ من الناس عن رسالته ألبتة فكذلك لا يخرجُ حقٌّ من العلمِ والعملِ عما جاء به، فما جاء به هو الكافي الذي لا حاجَةَ بالأمَّةِ إلى سواه، وإنما يحتاجُ إلى غيره من قلَّ نصيبُه من معرفته وفهمه، فبحسب قلَّة نصيبِهِ من ذلك تكون حاجَتُه، وإلا فقد توفي رسول الله ﷺ وما[2] طائر يُقَلِّب جناحيه في السَّماء إلا وقد ذكر للأمَّة

(١) من قوله: «كمضادة الضلال . . .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) (ظ): «وما من».

منه علمًا[1]، وعلَّمهم كلَّ شيءٍ، حتى آدابَ التَّخَلِّي وآدابَ الجِماع والنوم، والقيام والقعود، والأكل والشرب، والرُّكوب والنزول، ووصف لهم العَرْشَ والكرسِيَّ والملائكة، والجنة والنار، ويوم القيامة وما فيه، حتى كأنهم[2] رأيُ عَيْن، وعرَّفهم بربِّهم ومعبودِهم أتمَّ تعريف، حتى كأنهم يَرَوْنه بما وصفه لهم من صفات كماله ونعوت جلاله، وعرَّفهم الأنبياءَ وأُمَمَهُمْ وما جرى لهم معهم، حتى كأنهم كانوا بينهم، وعرَّفهم من طرق الخير والشر، دقيقِها وجليلِها، ما لم يُعَرِّفْهُ نبيٌّ لأمَّتِهِ قبلَهُ.

وعرَّفهم من أحوال الموت وما يكونُ بعدَه في البرزخ، وما يحصلُ فيه من النَّعيم والعذاب للرُّوح والبَدَن ما جلَّى لهم ذلك حتى كأنهم يُعَاينوه.

وكذلك عرَّفهم من أدِلَّة التَّوحيد والنُّبُوَّة والمعَاد والرَّدِّ على جميع طوائف أهل الكفر والضَّلال، ما ليس لمن عرفه حاجةٌ إلى كلام أحدٍ من الناس ألبتَّةَ.

وكذلك عرَّفهم من مكايد الحروب ولقاء العدو وطرُق الظَّفَر به، ما لو علموه وفعلوه لم يَقُمْ لهم عدوٌّ أبدًا.

وكذلك عَرَّفهم من مكائد[3] إبليسَ وطرقه التي يأتيهم منها وما يحترزون به من كَيْدِهِ ومكرِهِ، وما يدفعون به شَرَّه ما لا مزيدَ عليه.

---

(١) جاء هذا في حديثٍ أخرجه البخاري رقم (٦٦٠٤)، ومسلم رقم (٢٨٩١) من حديث حذيفة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ظ): «كأنه».

(٣) من قوله: «الحروب ولقاء ...» إلى هنا ساقط من (ظ).

وكذلك أرشدَهم في معاشِهِمْ إلى ما لو فعلوه لاستقامتْ لهم دنياهم أعظمَ استقامةٍ.

وبالجملة؛ فجاءهم بخير الدنيا والآخرة بحذافيره، ولم يجعل الله بهم حاجة إلى أحد سواه. ولهذا ختم اللهُ به ديوانَ النُّبُوَّة، فلم يجعلْ بعدَه رسولاً، لاستغناء الأُمَّة به عمن سواه، فكيف يُظَنُّ أن شريعَتَهُ الكاملة المكملة محتاجةٌ إلى سياسة خارجة عنها، أو إلى حقيقة خارجة عنها، أو إلى قياسٍ خارج عنها، أو إلى معقول خارج عنها؟

فمن ظنَّ ذلك فهو كمن ظنَّ أن بالناس حاجةً إلى رسول آخر بعده. وسبب هذا كلِّه خفاءُ ما جاء به (ظ/١٨٧ب) على مَنْ ظَنَّ ذلك.

قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ (ق/٢٦٨أ) يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١]، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [يونس: ٥٧]، وكيف يَشفِي ما في الصدور كتابٌ لا يَفي بعشر معشار ما النَّاسُ محتاجون إليه على زعمهم الباطل.

وياالله العجبُ كيف كان الصحابةُ والتابعونَ قبلَ وضع هذه القوانينِ واستخراج هذه الآراء والمقاييس والأقوال؟ أَهَلْ[1] كانوا مهتدين بالنُّصوص أم كانوا على خلاف ذلك؟! حتى جاء المتأخرونَ أعلمَ

(١) كذا بالأصول.

منهم، وأهدى منهم، هذا ما لا يظنُّه من به رَمَقٌ من عقل[1] أو حياء، نعوذُ بالله من الخذلان؛ ولكن من أوتي فَهمًا في الكتاب وأحاديث الرسول ﷺ استغنى[2] بهما عن غيرهما بحسب ما أوتيه من الفهم، وذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء، واللهُ ذو الفَضْلِ العظيم، وهذا الفَصْل لو بُسِط كما ينبغي[3] لقام منه عدة أسفار، ولكن هذه لفظات تُشيرُ إلى ما وراءَها.

فائدة

قال ابن عقيل: يحرم خَلْوةُ النساء بالخِصْيان والمَجْبُوبينَ؛ إذ غايةُ ما تجدُ[4] فيهم عدمُ العضو أو ضعفه، ولا يمنع ذلك لإمكان الاستمتاع بحسِّهم من القبلة واللمس والاعتناق. والخصِيُّ يقرعُ قرعَ الفحل، والمجبوبُ يُسَاحِقُ، ومعلومٌ أن النساء لو عَرَضَ فيهنَّ حبُّ السِّحَاق منَعْنا خَلْوَةَ بعضِهنَّ ببعض، فأولى أن نمنع خَلْوةَ من هو في الأصل على شهوته للنِّساء.

فائدة

عزَّى بعضُ العلماءِ رجلاً بطفلةٍ فقال له: قد دخل بعضُك الجَنَّةَ فاجتهد أن لا تَتَخَلَّفَ بقيَّتُكَ[5] عنها.

قلت: وفي جواز هذه الشَّهادة ما فيها، فإنا وإن لم نَشُكَّ أن

---

(١) استعمل ابن القيم هذا التعبير أيضًا في «مفتاح دار السعادة»: (٣/ ٩٧).
(٢) (ق): «علم استغناءه»، و(ع): «استغناه».
(٣) «كما ينبغي» ليست في (ق).
(٤) (ق و ظ): «تجدد»!.
(٥) (ق): «نفسك».

أطفال المؤمنين في الجنة، لا نشهدُ لمُعَيَّنٍ أنه فيها، كما نشهدُ لعموم المؤمنين بالجنة، ولا نشهدُ بها لمعيَّنٍ سوى من شهد له النَّصُّ.

وعلى هذا يُحمل حديث عائشة، وقد شهِدت للطفل من الأنصار بأنه عصفورٌ من عصافير الجنة. فقال لها النبي ﷺ: «**وما يُدْرِيكِ**»[1]؟.

وهكذا نقول لهذا المُعَزِّي: وما يُدريكَ أنَّ بعضَ المُعَزَّى دخل الجنة؟! وسرُّ المسألة الفرقُ بين المعيَّنِ والمُطْلَق في الأطفال والبالغينَ، والله أعلم.

فائدة

قوله في حديث الجمعة: «**وطُوِيتِ الصُّحُفُ**»[2]، أي: صحفُ الفَضْلِ، فأما صحفُ الفرض فإنها لا تُطوى (ق/٢٦٨ب) لأن الفرضَ يسقطُ بعد ذلك.

فائدة

عن أحمدَ في الصَّيد إذا أوْجَبه، والشَّاة إذا ذبحها، ثم سقطت في ماء هل تباحُ؟ على روايتين.

وسئِلَ بعضُ أصحابنا عن هؤلاء الشَّوَّائين يذبحون الدجاج ويرمونَ به في ماء السَّمْط[3] وهو يضطربُ؛ فخرَّجه على هاتين الروايتين، وصحح الإباحة قال: لأن ذلك الاضطرابَ ليس له حُكْمُ الحياةِ.

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٦٦٢)، بنحوه من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٩٢٩)، ومسلم رقم (٨٥٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أصل السَّمْط: أن يُنزع صوف الشاة المذبوحة بالماء الحار. «اللسان»: (٧/ ٣٢٢).

فائدة

اسْتُدِل على تفضيل النِّكاح على التَّخَلِّي لنوافل العِبادة: بأن الله عز وجل اختار النكاح لأنبيائه ورسله، فقال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ [الرعد: ٣٨] وقال في حق آدم: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩] واقتطع من زمن كليمِهِ عشرَ سنينَ في رعاية الغنم مهر الزوجة، ومعلومٌ مقدارُ هذه السنينَ العشرِ في نوافل العبادات.

واختار لنبيه محمد ﷺ أفضلَ الأشياء فلم يخْتَر له ترك النكاح بل زوَّجه بتسعٍ فما فوقهن، ولا هَدْيَ فوقَ هديه.

ولو لم يكنْ فيه إلا سرورُ النبي ﷺ يوم المباهاة بأمَّتِهِ.

ولو لم يكنْ فيه إلا أنه بِصَدَدِ أنه لا ينقطعُ عملُهُ بموته.

ولو لم يكُنْ فيه إلاّ أنه يخرجُ من صُلْبه من يشهدُ للهِ بالوحدانية ولرسوله بالرسالة.

ولو لم يكن فيه إلا غضُّ بصره، وإحصانُ فرجه عن التفاتِهِ إلى ما حرَّم اللهُ.

ولو لم يكن فيه إلا تحصينُ امرأةٍ يُعِفُّها اللهُ به، ويُثِيبُه على قضاء وَطَرِه ووَطَرِها، فهو في لَذَّاتِه وصحائفُ حسناته تتزايَدُ.

ولو لم يكنْ فيه إلا ما يُثَابُ عليه من نفقته على امرأته وكسوتها ومسكنها ورفع اللُّقمة إلى فيها.

ولو لم يكن فيه إلا تكثيرُ الإسلام وأهله وغيظُ أعداء الإسلام.

ولو لم يكنْ فيه إلا ما يترتَّب عليه من العبادات التي لا تحصلُ للمُتَخَلِّي للنوافل.

ولو لم يكن فيه إلا تعديلُ قوته الشَّهوانية الصَّارفة له عن تعلُّق قلبه بما هو أنفع له في دينه ودنياه، فإن تعلُّقَ القلب بالشَّهوة ومجاهدته عليها تصدُّه عن تعلُّقِه[1] بما هو أنفعُ له، فإن الهمَّة متى انصرفت إلى شيءٍ انصرفتْ عن غيره.

ولو لم يكن فيه إلا تعرّضه لبناتٍ إذا صَبَرَ عليهن وأحسنَ إليهنَّ كُنَّ له سِترًا من النار.

ولو لم يكن فيه إلا أنه إذا قدَّم له فَرَطين لم يبلغا الحِنْثَ أدخلَه اللهُ بهما الجنَّةَ.

ولو لم يكن فيه إلا استجلابُه عونَ الله له فإن (ظ/١٨٨أ) في الحديث المرفوع: «**ثَلَاثَةٌ حَقٌّ عَلَى اللهِ عَوْنُهُمْ: النَّاكِحُ يُرِيدُ العَفَافَ. وَالمُكَاتِبُ يُرِيدُ الأَدَاءَ. وَالمُجَاهِدُ**»[2].

فائدة

اسْتُدِل (ق/٢٦٩أ) على وجوب الجماعة: بأن الجَمْع بين الصَّلاتين شُرِعَ في المطر لأجل تحصيل الجماعة، مع أن إحدى الصلاتين قد وقعتْ خارج الوقت، والوقتُ واجبٌ، فلو لم تكنِ الجماعةُ واجبةً لما تُرِك لها الوقت الواجب.

---

(١) (ق): «تعلق قلبه».

(٢) أخرجه أحمد (١٢/ ٣٧٩ رقم ٧٤١٦)، والترمذي رقم (١٦٥٥) وابن ماجه رقم (٢٥١٨)، والنسائي: (٦/ ٦١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

والحديث صححه ابن حبان «الإحسان»: (٩/ ٣٣٩)، والحاكم: (٢/ ١٦٠)، وحسنه الترمذي والبغوي.

اعْتُرِض على ذلك: بأن الواجبَ قد يسقطُ لغير الواجب، بل لغير المستحَبِّ، فإن شطر الصلاة يسقطُ لسفر الفُرْجة والتِّجارة، ويسقطُ غسلُ الرجلين لأجل لبس الخُفِّ، وغايتُهُ أن يكونَ مباحًا.

وهذا الاعتراضُ فاسدٌ؛ فإن فرض المسافر ركعتين، فلم يسقطِ الواجبُ لغير الواجب، وأيضًا فإنه لا محذورَ في سقوط الواجب لأجل المُباح، وليس الكلامُ في ذلك، وإنما المستحيلُ أن يُراعى في العبادة أمرٌ مستحبٌّ يتضمَّنُ فواتَ الواجب، فهذا هو الذي لا عهدَ لنا في الشريعة بمثله ألبتَّةَ، وبذلك خرج الجوابُ عن سقوط غسل الرجلين لأجل الخُفِّ.

واسْتُدِلَّ على وجوبها: بأن الله تعالى أَمَرَ بها في صلاة الخوف التي هي محلُّ التخفيف، وسقوط ما لا يسقطُ في غيرها، واحتمالُ ما لا يحتمل في غيرها، فما الظنُّ بصلاة الآمنِ المقيم؟!

فاعْتُرِض على ذلك: بأن المقصودَ الاجتماعُ في صلاة الخوف، فقصد اجتماع المسلمين وإظهار طاعتهم وتعظيم شعار[1] دينهم، ولاسيَّما حيث كانوا مع النبي ﷺ، فكان المقصودُ أن يُظهروا للعدوِّ طاعةَ المسلمين له، وتعظيمهم لشأنه، حتى إنهم في حال الخوف الذي لا يبقى أحد مع أحد يتَّبعونه ولا يتفرَّقون عنه ولا يفارقونه بحالٍ، وهذا كما جرى لهم في عُمْرة القضاء معه حتى قال عرْوَةُ بن مسعود: لقد وفَدْتُ على الملوك ـ كسرى وقيصر ـ فلم أرَ ملِكًا يعظِّمُهُ أصحابُهُ ما يُعَظِّمُ محمدًا أصحابُه[2].

---

(١) (ع): «شعائر».

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٦٩٤) من حديث المِسْوَر ـ رضي الله عنه ـ في قصة الحديبية.

والذي يدلُّ على هذا: أنا رأينا الجماعةَ تَسْقطُ عند المطر الذي يبلُّ النعال، فكان منادي رسول الله ﷺ ينادي: «**أَلاَ صَلُّوا فِي رِحَالِكُمْ**»[1]، والجمعةُ تسقطُ بخشية فوات[2] الخبز الذي في التَّنُّور، مع كون الجماعة شرطًا فيها، وتسقطُ خشية مصادفة غريمٍ يؤذيه. ومعلومٌ أن عذرَ الحرب ومواقَفَةَ[3] الكفار أعظمُ من هذا كلِّه، ومع هذا فأقيم شعارُها في تلك الحال، فدلَّ على أن المقصود ما ذكرنا.

قلت: ونحن لا نُنْكِرُ أن هذا مقصودٌ أيضًا مضمومٌ إلى مقصود الجماعة، فلا منافاةَ بينه وبين وجوبِ الجَمَاعة، بل إذا كان هذا أمرًا مطلوبًا فهو من أدلِّ الدلائل على وجوب الجماعة في (ق/ ٢٦٩ب) تلك الحال، ومع أن هذا مقصودٌ أيضًا في اجتماع المسلمين في الصلاة وراءَ إمامهم، وأسباب العبادات التي شرعت لأجلها لا يشترطُ دوامُها في ثبوت تلك العبادات، بل تلك العباداتُ تستقرُّ وتدومُ، وإن زالت أسبابُ مشروعِيَّتِها. وهذا كالرَّمَل في الطَّواف والسَّعي بين الصَّفا والمروة.

ونظيرُ هذا اعتراضُهم على أحاديث الأمر بفسخ الحجِّ إلى العمرة، بأن المقصودَ بها الإعلام بجواز العُمرة في أشهر الحجِّ مخالفةً للكفار. فقيلِ لهم: وهذا من أدلِّ الدلائل على استحبابه ودوام مشروعيته، فإن ما شُرِع من المناسك قصدًا لمخالفة الكفار فإنه دائمُ المشروعيَّة إلى يوم القيامة. كالوقوف بعَرَفَة، فإن النبي ﷺ خالَفَهُم ووقف بها وكانوا

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٦٣٢)، ومسلم رقم (٦٩٧) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) (ع): «بفوات».

(٣) (ع): «ومواقفته».

يقفون بمُزْدلفة، فقال: «**خَالَفَ هَدْيُنا هَدْيَ المُشْرِكِينَ**»[1]، وكالدَّفْع مِنْ مُزْدَلِفَةَ قبلَ طُلُوع الشَّمس، فإنهم كانوا لا يدفعون منها حتى تشرقَ الشمسُ، فَقَصَد مخالَفَتَهم وصارت سنَّةً إلى يوم القيامة، **وهذه قاعدةٌ من قواعد الشرع**: أنَّ الأحكامَ المشروعة لهذه الأسباب في الأصل لا يشترطُ في ثبوتِها قيامُ تلك الأسباب؛ فلو كان ما ذكرتم من الأسباب في كون الجماعة مأمورًا بها في صلاة الخوف هو الواقعَ، لم يلزمْ منه سقوطُ الأمر بها عند زوال تلك الأسباب، وفَتْح هذا الباب يفضي إلى إسقاطِ كثيرٍ من السُّنَن، وذلك باطلٌ.

فائدة[2]

الخلافُ في كون عائشة أفضلَ من فاطمة أو فاطمة أفضلُ، إذا حُرِّرَ محلُّ التفضيل صار وفاقًا، فالتفضيل بدون التفصيل[3] لا يستقيمُ.

فإن أُرِيْدَ بالفضل كثرةُ الثواب عند الله؛ فذلك أمر لا يُطَّلَعُ عليه إلا بالنَّصِّ؛ لأنه بحَسْبِ تفاضُل أعمال القلوب لا بمجرَّد أعمال الجوارح، وكم من عامِلَين أحدُهما أكثرُ عملاً بجوارحه، والآخرُ أرفعُ درجةً منه في الجنة.

وإن أُرِيْدَ بالتفضيل التفضيل بالعلم؛ فلا ريبَ أن عائشة أعلمُ وأنفعُ للأمَّة، وأدَّت إلى الأمَّة من العلم مالم يُؤَدِّ غَيْرُها، واحتاج إليها خاصُّ الأمَّةِ وعامَّتُها.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٦٦٥)، ومسلم رقم (١٢١٩) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.
(٢) (ق): «مسألة».
(٣) «صار وفاقًا، فالتفضيل بدون التفصيل» سقطت من (ظ).

وإن أريد بالتفضيل شرَف الأصل وجلالة (ظ/١٨٨ب) النَّسَب؛ فلا ريْبَ أن فاطمةَ أفضلُ، فإنها بضعةٌ من النبي ﷺ وذلك اختصاصٌ لم يَشْرَكْها فيه غيرُ إخوتها.

وإن أريد السيادةُ؛ ففاطمةُ سيِّدَةُ نساء الأمَّة[١].

وإذا ثبتتْ[٢] وجوهُ التفضيل وموادُّ[٣] (ق/٢٧٠أ) الفضل وأسبابُه؛ صارَ الكلامُ بعلمٍ وعدل، وأكثرُ الناس إذا تكلَّم في التفضيل لم يفصِّلْ جِهَات الفضل ولَم يوازنْ بينها، فيبخسُ الحق، وإن انْضَافَ إلى ذلك نوعُ تعصُّبٍ وهوىً لمن يُفَضِّلُهُ تَكَلَّمَ بالجهلِ والظلمِ.

وقد سُئل شيخُ الإسلام ابن تيميَّةَ عن مسائلَ عديدةٍ من مسائلِ التَّفضيل فأجاب فيها بالتَّفصيل الشافي:

فمنها: أنه سئِل عن تفضيل الغَنِيِّ الشَّاكر على الفقير الصابر أو بالعكس؟ فأجاب بما يشفي الصدور فقال: أفضلُهما أتقاهما لله تعالى، فإن استويا في التَّقوى استويا في الدَّرَجة[٤].

ومنها: أنه سئِل عن عشْر ذي الحِجَّة والعشر الأواخر من رمضانَ أيُّهما أفضل؟ فقال: أيام عشر ذي الحجة أفضل من أيام العشر من رمضانَ، وليالي العشر الأواخر من رمضان أفضلُ من ليالي عشر ذي الحجة.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٦٢٤)، ومسلم رقم (٢٤٥٠) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) (ق): «تبينت»

(٣) كذا في (ع و ق)، و(ظ): «موارد».

(٤) تكلم شيخ الإسلام على هذه المسألة في «الفتاوى»: (١١/ ٢١، ١٢٢، ١٩٥) وغيرها، وله فيها مصنَّف مفرد، ذكره ابن رُشيق ضمن مؤلفاته، انظر «الجامع لسيرة شيخ الإسلام»: (ص/ ٢٤٩).

وإذا تأمل الفاضل اللبيب هذا الجوابَ وجده شافيًا كافيًا، فإنه «**لَيْسَ مِنْ أَيَّام العَمَلُ فِيها أَحَبَّ إِلَى اللهِ مِنْ أَيَّام عَشْرِ ذِي الحِجَّةِ**»[1] وفيها يوم عرفة ويوم النَّحر ويوم التَّرْوية . وأمَا ليالي عشر رمضان فهي ليالي الإحياء التي كان رسول الله ﷺ يُحييها كلَّها[2]، وفيها ليلةٌ خيرٌ من ألف شهر، فمن أجاب بغير هذا التفصيل لم يُمْكِنْهُ أن يُدْلِيَ[3] بِحُجَّةٍ صحيحةٍ[4].

ومنها: أنه سُئِلَ عن ليلة القدر وليلة الإسراء بالنبي ﷺ أيُّهما أفضلُ؟

فأجاب: بأن ليلة الإسراء أفضلُ في حقِّ النبي ﷺ وليلةُ القدر أفضلُ بالنسبة إلى الأمّة، فحظ النبي ﷺ الذي اختصَّ به ليلة المعراج منها أكملُ من حظِّه من ليلة القدر، وحظُّ الأمَّةِ من ليلة القدر أكملُ من حظِّهم من ليلة المعراج، وإن كان لهم فيها أعظمُ حظٍّ؛ لكن الفضل والشَّرَف والرتبة العليا إنما حصلتْ فيها لمنْ أُسرِيَ به ﷺ[5].

ومنها: أنه سئِلَ عن يوم الجمعة ويومِ النحر أيهما أفضل[6]؟

فقال: يومُ الجمعة أفضلُ أيام الأسبوع، ويوم النحرِ أفضلُ أيام العام، وغيرُ هذا الجواب لا يسلمُ صاحبُه من الاعتراض الذي لا

---

(١) أخرجه البخاري عن ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ رقم (٩٦٩).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٠٢٤)، ومسلم رقم (١١٧٤) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٣) (ق و ظ): «يدل».

(٤) انظر «الفتاوى»: (٢٥/ ٢٨٧) وهو منقول من هنا.

(٥) انظر «الفتاوى»: (٢٥/ ٢٨٦) وهو منقول من هنا، وانظر: «زاد المعاد»: (١/ ٥٧).

(٦) «أيهما أفضل» من (ع).

حيلةَ في دفعه[1].

ومنها: أنه سئِلَ[2] عن خديجةَ وعائشةَ أُمَّي المؤمنين، أيهما أفضل؟

فأجاب: بأن سبقَ خديجة وتأثيرها في أول الإسلام، ونصرَها وقيامَها في الدين، لم تشركها فيه عائشة ولا غيرُها من أمهات المؤمنين، وتأثيرُ عائشة في آخر الإسلام، وحمل الدين وتبليغه إلى الأمَّة، وإدراكها من العلم ما لم تشركها فيه خديجةُ ولا غيرها مما تميَّزت به عن غيرها، فتأمَّلْ هذا الجواب الذي إذا أجبْتَ[3] بغيره من التفضيل مطلقًا لم تتخلَّصْ من المعارضة[4].

ومنها: أنه سئل عن صالحي بني آدَمَ والملائكة أيهما أفضل؟

فأجاب: بأن صالحي البشر أفضل باعتبار كمال (ق/ ٢٧٠ب) النهاية، والملائكة أفضلُ باعتبار البداية، فإنَّ الملائكةَ الآن في الرَّفيق الأعلى منَزَّهِين عما يلابسُهُ بنو آدم مستغرقون في عبادة الرَّبِّ، ولا ريبَ أن هذه الأحوال الآَن أكملُ من أحوال البشر، وأما يوم القيامة بعد دخول الجنة فيصير حالُ صالحي البشر أكملَ من حال الملائكة[5].

وبهذا التفصيل يتبيَّنُ سرُّ التفضيل، وتتَّفِقُ أدِلَّةُ الفريقين، ويُصالَح كلٌّ منهم على حقه، فعلى المتكلم في هذا الباب أن يعرفَ أسبابَ

---

(١) انظر: «الفتاوى»: (٢٥/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩).

(٢) سقط السؤال السابق بكامله إلى هنا من (ق).

(٣) (ظ): «لو جئت».

(٤) انظر: «الفتاوى»: (٤/ ٣٩٣، ٣٩٤). وفي (ع) بعدها: «يأتي تتمة هذه الفائدة وهو قوله: ومنها: أنه سُئل عن صالحي . . .» فأخر الجواب إلى آخر (ق/ ٦٥ب).

(٥) انظر: «الفتاوى»: (٤/ ٣٥٠ ـ ٣٩٢) وهي رسالة خاصة بهذه المسألة.

الفضل[1] أولاً، ثم درجاتها، ونسبة بعضها إلى بعض، والموازنة بينها ثانيًا، ثم نسبتها إلى من قامت به ثالثًا كثرةً وقوةً، ثم اعتبار تفاوُتِها بتفاوُت محلِّها رابعًا، فرُبَّ صفة هي كمالٌ لشخص وليست كمالاً لغيره، بل كمالُ غيرِهِ بسواها، فكمالُ خالد بن الوليد بشجاعته وحروبه. وكمالُ ابن عباس بفقهه وعلمه. وكمال أبي ذرٍّ بزهده وتجرُّده عن الدنيا، فهذه أربع مقامات يضطر إليها المتكلِّمُ في درجات التفضيل، وتفضيل الأنواع على الأنواع أسهلُ من تفضيل الأشخاص على الأشخاص، وأبعدُ من الهوى والغرض.

وهٰهنا نكتةٌ خفيَّةٌ لا يتنبَّهُ لها إلا منْ بصَّرَهُ اللهُ، وهي: أن كثيرًا ممن يتكلَّمُ في التفضيل يستشعرُ نسبتَه وتعلقَه بمن يفَضِّله ولو على بُعْد، ثم يأخذ في تقريظه وتفضيله، وتكون تلك النسبةُ والتعلُّقُ مُهَيِّجةً له على التفضيل، والمبالغة فيه، واستقصاء محاسن المُفَضَّل، والإغضاء عما سواها، ويكون نظره في المفضَّل عليه بالعكس.

ومن تأمَّل كلامَ أكثر الناس في هذا الباب رأى (ظ/١٨٩أ) غالِبَهُ غيْرَ سالمٍ من هذا، وهذا منافٍ لطريقة العلم والعدل التي لا يقبلُ اللهُ سواها، ولا يرضى غيْرَها، ومن هذا تفضيلُ كثيرٍ من أصحاب المذاهب والطرائق وأتباع الشيوخ، كلٌّ منهم لمذهبه أو طريقته أو شيخه، وكذلك الأنسابُ والقبائلُ والمدائن والحِرَف والصناعات، فإن كان الرجلُ ممن لا يُشَكُّ في علمِه وورَعِهِ خِيفَ عليه من جهة أخرى، وهو أنه يشهدَ حظَّه ونفْعَه المتعلق بتلك الجهة، ويغيب عن نفع غيره بسواها؛ لأن نفعه مشاهدٌ له أقرب إليه من علمه بنفع غيره، فيفضِّلُ

---

(١) (ق): «سر التفضيل».

ما كان نفعُه وحظُّه من جهته باعتبار شهوده ذلك وغيبته عن سواه، فهذه نكتٌ جامعةٌ (ق/٢٧١أ) مختصرة، إذا تأمَّلَها المنصفُ عظُمَ انتفاعُهُ بها، واستقامَ له نظَرُهُ ومناظرته، والله الموفق.

فائدة[١]

اختلف ابنُ قُتَيْبَةَ وابنُ الأنباريِّ في السَّمع والبَصَر أيهما أفضل[٢]؟.

ففضَّل ابنُ قتيبة السَّمع ووافقه طائفة، واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [يونس: ٤٢ ـ ٤٣] قال: فلما قرن بذهاب السمع ذهاب العقل، ولم يقرن بذهاب النظر إلا ذهاب البصر كان دليلاً على أن السمع أفضل.

قال ابنُ الأنباري: هذا غلط، وكيف يكون السَّمع أفضلَ وبالبصر يكونُ الإقبال والإدبار، والقربُ إلى النجاة والبعد من الهلاك، وبه جمالُ الوجه وبذهابه شينُهُ، وفي الحديث: «**مَنْ أَذْهَبْتُ كَرِيمَتَيْهِ فَصَبَرَ وَاحْتَسَبَ لَمْ أَرْضَ لَهُ ثَوَابًا دُونَ الجَنَّةِ**»[٣].

وأجاب عما ذكره ابن قتيبة بأن الذي نفاه اللهُ تعالى مع السَّمع بمنزلة الذي نفاه من البصر، إذ كأنه[٤] أرادَ إبصارَ القلوب، ولم يُرِدْ

(١) هذه الفائدة بتمامها ساقطة من (ق).

(٢) تقدم البحث في هذه المسألة في أول الكتاب (١/ ١٢٣ ـ ١٣٠)، وكلام ابن قتيبة في كتابه: «تأويل مشكل القرآن»: (ص/ ٧)، وكلام ابن الأنباري لعله في كتابه «المشكل في الرد على أبي حاتم وابن قتيبة»، ذكره الخطيب في «تاريخه»: (٣/ ١٨٤)، والقفطي في «الإنباه»: (٣/ ٢٠٤). أو في تفسيره.

(٣) أخرج البخاري رقم (٥٦٥٣) نحوه من حديث أنسٍ، وأخرجه الترمذي بهذا اللفظ رقم (٢٤٠١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) (ع و ظ): «كان».

إبصارَ العيون، والذي يُبْصِرُهُ القلبُ هو الذي يعقلُه؛ لأنها نزلت في قوم من اليهود كانوا يستمعون كلامَ النبي ﷺ فيقفون على صحَّتِهِ ثم يكذبونه، فأنزل الله فيهم: ﴿أَفَأَنتَ تُسۡمِعُ ٱلصُّمَّ﴾ أي: المُعرضين، ﴿وَلَوۡ كَانُواْ لَا يَعۡقِلُونَ ٤٢ وَمِنۡهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيۡكَۚ﴾ بعين نقص[1]، ﴿أَفَأَنتَ تَهۡدِي ٱلۡعُمۡيَ﴾ أي: المعرضين، ﴿وَلَوۡ كَانُواْ لَا يُبۡصِرُونَ ٤٣﴾، قال: ولا حجَّة في تقديم السَّمع على البصر هنا، فقد أخبر في قوله تعالى: ﴿۞ مَثَلُ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ كَٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡأَصَمِّ وَٱلۡبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِۚ﴾ [هود: ٢٤].

قلت: واحتجَّ مفضلوا السمع بأن به ينال غايةَ السعادة منْ سمع كلام الله وسماع كلام رسوله. قالوا: وبه حصلتِ العلومُ النافعة. قالوا: وبه يُدْرَكُ الحاضرُ والغائبُ، والمحسوسُ والمعقولُ، فلا نسبةَ لمدْرَكِ البصَر إلى مدْرَكِ السَّمع. قالوا: ولهذا يكون فاقدُه أقلَّ علمًا من فاقد البَصرَ، بل قد يكون فاقدُ البصر أحدَ العلماء الكبار، بخلاف فاقد صفة السمع، فإنه لم يُعْهَد من هذا الجِنس عالمٌ ألبتة.

قال مفضلوا البصر: أفضلُ النعيم النظرُ إلى الرَّبِّ تعالى وهو يكون بالبصر، والذي يراه البصرُ[2] لا يقبل الغلطَ، بخلاف ما يُسْمعُ[3] فإنه يقعُ فيه الغلط والكَذِب والوهم، فمدْرَكُ البصرِ أتمُّ وأكملُ. قالوا: وأيضًا فمحله أحسنُ وأكملُ وأعظمُ عجائبَ من محل السَّمع؛ وذلك لشرفه وفضله.

قال شيخنا: والتحقيق أن السمع له مزِيَّةٌ والبصر له مزية، فمزيةُ السمع العموم والشمول، ومزيَّة البصر كمال الإدراك وتمامه، فالسمع

---

(١) (ع): «نقصان».
(٢) (ع): «البصير».
(٣) (ع): «السمع».

أعم وأشمل، والبصر أتم وأكمل، فهذا أفضل من جهة شمول إدراكه وعمومه، وهذا أفضل من جهة كمال إدراكه وتمامه(١).

فائدة

إذا تزوجها على خمرٍ أو خنزير صح النكاح واستحقت مهر المِثْل، ولو خالعها على خمر أو خنزير صحَّ الخُلْعُ، ولم تستحق عليه شيئًا في أحد القولين، والفرقُ بينهما عند بعض الأصحاب: أن البُضْعَ مُتقَوِّمٌ في دخوله إلى ملك الزوج ولا يُتَقَوَّمُ في خروجه عن ملكه، أما تقوُّمه داخلاً فلِتَعَلُّقِ أحكام المقوّمات به؛ من استقرار المَهر بالدُّخول، ووجوب المَهر بوطء الشُّبْهة، ولهذا يزوج الأب ابنه الصغير (ظ/١٨٩ب) ولا يخلَعُ ابنتَهُ الصغيرةَ بشيء من مالِها، ولا فرقَ بينهما إلا أن الابن حصل في ملكه ما له قيمةٌ، والبنت أخرج ما لَها في مقابلة ما لا قيمةَ له في خروجه إليها، ولو كان خروجُ البُضْع من ملك الزوج متَقَوِّمًا، لكان قد بذَل ما لَها في ما له قيمة، وذلك لا يمتنعُ.

ويدُلُّ عليه أنه لو طلَّق زوجَتَهُ في مرضِ موته لم يُعْتَبَرْ من الثُّلُث، ولو كان لخروج البُضع قيمةٌ لاعتبر من الثُّلُث، وأيضًا لو خالعها في مرض موته بدون مهر مثلها صَحَّ الخلعُ، ولو كان خروجُه متقوِّمًا لكان بمثابة ما لو باع سلعةً بدون ثمنها، فإنّه محاباةٌ محسوبةٌ من الثُّلُث، ويدلُّ عليه أيضًا أنه يطلق عليه القاضي في الإيلاء والعَنَت والإعسار بالنَّفَقَة وغير ذلك مجانًا، ولا عهدَ لنا في الشريعة بمتقوم يخرج من مُلك مالكه قهرًا بغير عوض، ويدلُّ عليه: أنه لو كان لخروجه قيمةٌ لجاز للأب أن يُخْرِجَهُ عن ابنته الصغيرة بشيء من

(١) انظر: «درء التعارض»: (٧/ ٣٢٥)، و«الرد على المنطقيين»: (ص/ ٩٦).

مالها، كما يشتري لها عقارًا أو غيره بمالها[1].

قلت: وكان شيخنا أبو العباس ابن تَيْمِيَّةَ يضعِّف هذا القول جدًّا، ويذهبُ إلى أن خروج البُضع من ملكه متقوِّمٌ، ويحتجُّ عليه بالقرآن[2]، قال: لأن الله تعالى أمر المسلمين أن يردُّوا إلى من ذهبت امرأته إلى الكُفَّار مهرَهُ إذا أخذوا من الكفَّار مالاً بغنيمة أو غيرها، فقال تعالى: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُم مِّثْلَ مَا أَنفَقُوا﴾ [الممتحنة: ١١] ومعنى عاقبتم: غنمتم[3] وأصبتم منهم عُقْبى وهي الغنيمة، هذا قول المُفَسِّرين.

والمقصود أنه قال: ﴿فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُم مِّثْلَ مَا أَنفَقُوا﴾ وهو: المهر، وقال تعالى في هذه القصة: ﴿وَاسْأَلُوا مَا أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنفَقُوا ذَٰلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ [الممتحنة: ١٠] فأمر المسلمين أن يسألوا مهورَ نسائهم، ويسألَ (ق/٢٧١ب) الكفارُ مهورَ نسائهم[4] اللاتي هاجرنَ وأسلمنَ، ولولا أن خروجَ البُضْع متقوِّمٌ لم يكن لأحدٍ من[5] الفريقين على الآخر مهر.

واختلف أهلُ العلم في ردِّ مهر منْ أسلم من النساء إلى أزواجهن في هذه القصة، هل كان واجبًا أو مندوبًا؟ على قولين، أصلهما[6]: أن الصُّلحَ هل كان قد وقع على ردِّ النساء أم لا؟.

---

(١) (ق): «بشيءٍ من مالها».
(٢) انظر: «الاختيارات»: (ص/٢٣٨ ـ ٢٤٠).
(٣) (ع و ظ): «عاقبتم: منهم فغزوتم وأصبتم . . .».
(٤) «ويسأل الكفار مهور نسائهم» سقطت من (ع).
(٥) (ق و ظ): «لإحدى».
(٦) (ق): «أصلحهما»!.

والصحيح: أن الصُّلْح كان عامًّا على ردِّ من جاء مسلِمًا مطلَقًا ولم يكن فيه تخصيصٌ، بل وقع بصيغة «من» المتناولة للرجال والنساء، ثم أبطلَ الله تعالى منه ردَّ النساء، وعوّض منه ردَّ مهورِهِنَّ، وهذه شبهة من قال: إن حكمَ هذه الآية منسوخٌ، ولم يُنسخْ منه إلا ردُّ النساء خاصَّةً، وكان ردُّ المهور مأمورًا به، والظاهر أنه كان واجبًا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُوا۟ مَآ أَنفَقُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ ۖ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ۚ﴾، فثبتَ أن ردَّ المهور حقٌّ لمن يسأله فيجبُ رَدُّهُ إليه.

قال الزُّهريُّ: ولولا الهدنةُ والعهدُ الذي كان بينَ رسول الله ﷺ وبين قريش يومَ الحُدَيْبِيَة لأمسك النساءَ ولم يَرْدد الصَّدَاقَ، وكذلك كان يصنعُ بمن جاءه من المُسلمات قبل العهدِ[1].

فلما نزَلَتْ هذه الآية أقرَّ المسلمونَ بحكم الله وأدَّوا ما أُمِرُوا به من نفقات المشركين على نسائهم، وأبى المشركون أن يقِرُّوا بحكم الله تعالى، فيما أمر من ردِّ نفقات المسلمين إليهم، فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَىْءٌ مِّنْ أَزْوَٰجِكُمْ إِلَى ٱلْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَـَٔاتُوا۟ ٱلَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَٰجُهُم مِّثْلَ مَآ أَنفَقُوا۟ ۚ﴾ [الممتحنة: ١١] فهذا ظاهر القرآن يدلُّ على أن خروج البُضْعِ من ملك الزَّوج متقوَّمٌ.

قلت: ويدلُّ عليه أن الشارع كما جعله متقوَّمًا في دخوله فكذلك في خروجه؛ لأنه لم يدخله إلى مُلك الزوج إلا بقيمة، وحُكْم الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في المفقود بما حكموا به من ردِّ صداق امرأته إليه بعد دخول الثاني بها = دليلٌ على أنه متقوَّم في خروجه،

(١) أخرجه الطبري: (١٢/ ٧٠) عن الزهري، وابن هشام في «السيرة»: (٤/ ٣٢٦ ـ ٣٢٧) عن عروة بن الزبير.

وهذا ثابتٌ عن خمسة من الصحابة منهم عمرُ وعليٌّ[1].

قال أحمد: أيّ شيء يذهب من خالَفَهُمْ؟ فهذا القرآنُ والسُّنَّة وأقوال الخلفاء الرَّاشدين دالَّةٌ على تقويمه، ولو لم يكنْ له قيمةٌ لما صحَّ بذلُ نفائس الأموال فيه، بل قيمتُه عند الناس من أغلى القيم، ورغبتهم فيه من أقوى الرَّغَبات، وخروجه عن الرجل (ظ/١٩٠أ) من أعظم المغارم، حتى يعده غرْمًا أعظمَ من غرم المال.

قلت لشيخنا: لو كان خروجُه من ملْكه متقوِّمًا عليه لكانت المرأةُ إذا وطِئَتْ بشُبهة يكون المهرُ للزوج (ق/٢٧٢أ) دونَها، فحيث كان المهرُ لها دلَّ على أن الزوج لم يملك البُضع، وإنما مَلَكَ الاستمتاعَ، فإذا خرج البُضع عنه لم يخْرُجْ عنه شيءٌ كان مالِكَهُ.

فقال لي: الزوجُ إنما ملَكَ البُضْعَ يستمتعَ به، لم يَملكه ليُعَاوَضَ عليه، فإذا حصلَ لها بِوطْءِ الشُّبهة عِوَضٌ كان لها؛ لأن عقد النكاح لم يقتضِ[2] ملكَ الزوج المعاوضةَ عن بُضْعِ امرأتِه، فصار ما يحصل لها بجناية الواطىء بمثابة ما يحصل لها بغيره من أُروش الجِنَايات.

قلت له: فما تقولُ في خُلْع المريض بدون مهر المثل؟

فقال: هو يملكُ إخراجَ البُضْع مجانًا بالطَّلاق، فإذا أخَذَ منها شيئًا فقد زاد الوَرَثَةَ خيرًا، قال: ونحن إنما منعناه من المُحاباة فيما ينتقلُ إلى الوَرَثة؛ لأنه يُفَوِّتُهُ عليهم، وبُضْعُ الزوجة لا حَقَّ للوَرَثَةِ فيه ألبتَّةَ ولا ينتقلُ إليهم، فإذا أخرجَهُ بدون مهر المِثْل لم يُفَوِّتْهُمْ حقًّا ينتقل إليهم. انتهى.

---

(١) أخرجه البيهقي: (٧/ ٤٤٦ ـ ٤٤٧).

(٢) (ق و ظ): «يقبض».

قلت: وأما منعُ الأب مِنْ خلع ابنتِهِ بشيءٍ من مالها فليست مسألةَ وِفاق، بل فيها قولان مشهوران، ونحن إذ قلنا: إن الذي بيده عُقْدة النكاح هو الأبُ، وإن له أن يعفوَ عن صَدَاق ابنته قبل الدخول، وهو الصحيحُ لبضعة عشر دليلاً قد ذكرتها في موضع آخر[1]، فكذلك خلعُها بشيءٍ من مالها، بل هو أولى؛ لأنه إذا ملك إسقاط مالها مجانًا فَلأَنْ يملِكَ إسقاطَهُ ليُخَلِّصَها من رِقِّ الزَّوج وأسرِهِ ويُزَوِّجَها بمَنْ هو خيرٌ لها منه = أولى وأحرى.

وهذه رواية عن أحمد ذكرها أبو الفرج في «مبهجه»[2] وغيره، واختارها شيخُنا.

وأما قولُكم: إنه يخرج من مُلْكِه قهرًا بغير عِوَض فيما إذا طلَّق عليه الحاكم لإعسار أو عَنَت أو غيرها، فجوابه: أن الشارع إنما مَلَّكَهُ البُضْعَ بالمعروف، وإنما ملَّكَه بحقِّه، فإذا لم يستمتعْ به بالمعروف الذي هو حقُّه، أخرجه الشارع عنه، قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩]، وقال: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقال: ﴿فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩] فأوجب الله على الزوج أحدَ الأمرين، إما أن يُمْسِكَ بمعروف وإما أن يُسَرِّحَ بإحسان، فإذا لم يُمْسِكْ بمعروف ولم يُسَرِّحْ بإحسان[3] سرَّح الحاكم عليه قهرًا.

---

(١) تقدمت الإشارة إلى هذا البحث (٣/ ١٠٣١) وانظر التعليق هناك.

(٢) هو: أبو الفرج عبدالواحد بن محمد الشيرازي المقدسي الحنبلي ت (٤٨٦)، من أصحاب القاضي أبي يعلى، له كتب منها «المبهج» نقل منه ابن رجب بعض غرائبه. «ذيل الطبقات»: (١/ ٦٨ ـ ٧٣).

(٣) من قوله: «فإذا لم . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

قلت لشيخنا: فلو قُتِلَتِ الزوجةُ لم يجبْ للزوجِ المهرُ على قاتلها، مع كونه قد أخرج البُضْع عن مُلْكه وفوَّته إياه، فلو كان خروجُه متقوِّمًا لوجب له على القاتل المَهْرُ.

فقال: النكاحُ معقودٌ على مُدَّة الحياة، فإذا قُتِلَتْ زال وقتُ النكاح وانقضى أمدُه، فلا يجِبُ للزوج شيءٌ بعد ذلك كما لو ماتتْ.

قلت له: فلو أفسد مفسدٌ نكاحَها بعد (ق/ ٢٧٢ب) الدُّخول لاستقرَّ المهرُ على الزوج ولم يرجِعْ على المفسِد، فضَعَّف هذا القول، وقال: عندي أنه يرجعُ به وهو المنصوص عن أحمد، وهو مبنيٌّ على هذا الأصل، فإذا ثبت أن خروجَ البُضْع من ملكه متقوِّم فله قيمتُهُ على من أخرجه من ملكه.

قلت[1]: ويَرِدُ عليه ما لو أفسدت نكاحَ نفسها بعد الدخول، فإن مهرَها لا يسقطُ قولاً واحدًا، ولم أسألْه عن ذلك، وكان يمنعُ ذلك، ويختارُ سقوط المهر ويُثْبتُ الخلاف في المذهب، ولا فرقَ بين ذلك وبين إفساد الأجنبي، فطَرَد قولَ من طَرَد هذا الأصل، وقالَ بالتقويم في حال الخروج أن يسقطَ المهر إذا أفسدته هي، ولو قيل: إن مهرَها لا يسقطُ بذلك قولاً واحدًا. وإن قلنا: بأنَّ خُروجَ البُضْع متقومٌ فيجب لها (ظ/ ١٩٠ب) مهرُها المسمَّى في العقد، وعليها مهرُ المِثل وقتَ الإفساد اعتبارًا بخروجِهِ[2] عن ملكه حينئذٍ = لكان مُتَوَجِّهًا، ولكن يُشْكِلُ على هذا أن الله ـ سبحانه ـ اعتبر في خروج البُضْع ما أنفقَ الزَّوْجُ،

---

(١) هنا حاشية في (ع) نثبت ما ظهر منها: «الشيخُ في «المغني»: (١١/ ٣٣٣) ذكر أنه لا يعلم خلافًا في عدم سقوطه بإفسادها بعد الدخول؛ ولكن في... شرح الهداية لأبي البركات ما يقتضي أن (فيه) خلافًا» اهـ.

(٢) (ظ): «لأن اعتبار خروجه ...».

وهو المسمَّى لا مهر المثل.

وكذلك الصحابةُ حكموا للمفقود بالمسمَّى الذي أعطاها لا بمهر المِثل، فطَرْد هذه القاعدة: أن مهرَها يسقطُ بإفسادها، وهو الذي كان شيخُنا يذهبُ إليه.

فإن قيل: فما تقولون في شهود الطلاق إذا رجعوا قبل الدخول أو بعده؟

قيل: أما قبلَ الدخول فيلزمُهُ نصفُ المهر، ويرجعُ به على الشهود. وفيها مأخذانِ: أحدهما: أنه يقوَّمُ عليه في دخوله بنصف المهر الذي غَرِمَه فيقوَّمُ عليه في خروجه بنظيره، والثاني: أنهم ألجأوه إلى غُرْمِه، وكان بصدَدِ السقوط جملةً بأن ينسُبَ[1] الزوجةَ إلى إسقاطه، ورُجِّح هذا المأخذَ بأنه لو كان الغرمُ لأجل التقويم للزمهم نصفُ مهر المثل؛ لأنه هو القيمةُ لا المسمَّى، وقد تقدم أن الشَّارع إنما اعتبر تقويمَهُ في الخروج بالمسمَّى لا بمهر المثل وكذلك خلفاؤُه الراشدون.

فإن قيل: لو كان الغُرمْ لأجل التَّقويم للزم الشهودَ جميعُ المهر؛ لأنهم أخرجوا البُضْعَ كُلَّه من مُلكه.

قيل: هو متقوِّم عليه بما بَذَلَهُ، فلما كان المبذول نصفُ المهر كان هو الذي رَجَعَ به، ولا ريبَ أنّ خروج البُضْع قبل الدُّخول دونَ خروجه بعدَ الدخول، فإنَّ المقصود بالنِّكاح لم يحصل إلا بالدخول[2]، فإذا دخل استقرَّ له ملك البُضْع واستقرَّ عليه الصَّداق، وأما إذا رجع

---

(١) (ع و ق): «تتسبب».

(٢) في هامش (ع): «قد قال بموجبه الشافعي في أحد قوليه».

الشهود بعد الدخول فكذلك يقول: يجِبُ عليهم غُرْمُ المهر (ق/٢٧٣أ) الذي بذله الزوجُ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد.

فإن قيل: فما في مقابلة المهر قد استوفاه بوَطْئِهِ فلم يَفُتْ[1] عليه شيء.

قيل: ليس كذلك؛ لأنه إنما بَذَلَ المهرَ في مقابلة بُضْع يَسْلَمُ له الاستمتاعُ به، فإذا لم يَسْلَمْ له رجع بما بذله، ويدلُّ عليه حكم الله في المُهاجرات، وحكم الصحابة في امرأة المفقود.

فإن قيل: فما تقولونَ فيما إذا أفسدت امرأةٌ نكاحَه بِرَضَاع؟.

قيل: إن أفسدَتْهُ قبلَ الدخول غَرِمَتْ نصفَ المهر، وفيه مأخذان: أحدهما: أنها قررته عليه، وهذا مأخذُ كثير من الأصحاب، لظنِّهم أنه لو كان لأجل التَّقويم لغرِمت كمالَ المهر بعد الدخول. والثاني: ـ وهو الصحيح ـ أنها إنما غَرِمته لأنه متقوِّمٌ في خروجه، وقد يقوَّم بنصف المهر، وهو الذي بذله، فهو الذي يرجعُ به، وعلى هذا فإذا كان الإفسادُ بعد الدُّخول رجع عليها بكمال المهر، هذا منصوص أحمدَ في رواية ابن القاسم[2]، وقال بعضُ أصحابه: لا يرجِعُ بشيء، والمنصوصُ هو الأقوى دليلاً ومذهبًا. والله أعلم.

فائدة[3]

إذا خاف على نفسِه الهلاكَ، وأبى صاحبُ الطعام أن يبذُلَهُ إلا

---

(١) (ق): «يثبت»!.

(٢) هو: أحمد بن القاسم صاحب أبي عبيد، حدَّث عن الإمام بمسائل كثيرة. «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٣٥).

(٣) (ق): «مسألة».

بعقد ربا، فهل يباحُ أخذهُ منه على هذا الوجه، أو يغالبه ويقاتله[1]؟.

فقال بعض أصحاب أحمد: الرِّبا عقدٌ محظور لا تُبِيحُهُ الضَّرُورة، والمغالَبَةُ والمقاتلةُ للمانعِ طريق أباحَهُ الشرعُ، فينبغي له أن يغلِبَهُ على قَدْر ما (ظ/١٩١أ) يحتاجُ إليه، ولا يدخل في الرِّبا، فإن لم يقدر دخل معه في العَقد ملافظةً وعزم بقلبه على[2] أن لا يُتَمِّمَ عقدَ الرِّبا، بل إن كان نَسِيئًا[3] عَزَمَ على أن يجعلَ العِوَض الثابتَ في الذِّمَّة قَرْضًا.

ولو قيل: إن له أنْ يُظْهِرَ معه صورة الرِّبا ولا يغالبَهُ ولا يقاتلَهُ، ويكون بمنزلة المُكْرَهِ، فيعُطيه من عقد الربا صورتَهُ لا حقيقَتَهُ، لكان أقوى من مقاتَلتِهِ.

فلو اتَّفق مثل هذا لامرأة فأبى صاحبُ الطعام أن يَبْذلَهُ لها إلا بالفُجور بها؛ فهل يُباحُ لها ذلك إذا خافتِ الهلاكَ؟ قال بعضُ أصحابنا: لها أن تبذُلَ نفسَها، ويجري ذلك مجرى التهديد بقتلها من قادر، فإن المنعَ في هذه الحال قتلٌ، ولهذا يوجب القَوَدَ على صاحب الطعام إذا مَنَعَ المضطرَّ حتى ماتَ، قال: وغاية ما يُمْكِنُها مما يُبعدها عن الزنا يجب فعله بأن تقول: قدِّمْ عقد زوجيَّة على أرخص المذاهب ولو بِمُتْعَة، ولا تمكِّنُهُ تمكينًا بغير عقدٍ رأسًا، مع إمكان أن يرغبَ إليه في عقدٍ على قولِ بعض أهل الإسلامِ.

فلو اتَّفق مثل هذا لِصَبِيٍّ[4] صَبَرَ لحُكْمِ الله ولقائه، (ق/٢٧٣ب)

---

(١) (ق): «أو بمغالبة ومقاتلة».

(٢) (ع): «فعليه»، و(ق): «وعزم على».

(٣) (ق): «كيسا» و(ع) غير بيّنة ويُشبِه أن تكون: «شيئًا».

(٤) (ظ): «لرجل».

ولم يَجُزْ له التَّمكينُ من نفسه بحال؛ لأن الضَّرَر اللاحقَ له بتمكينه أعظمُ فسادًا من الضَّرَر اللاحق له بفوات الحياة، والله أعلم.

فائدة[1]

رجل له على ذميٍّ دَيْن، فباع الذِّمِّيُّ خمرًا وقضاه من ثمنه، فأبى أن يأخذَه.

قال الإمام أحمد: ليس له إلا أن يأخذَه أو يبرئه، واستدلَّ بقول عُمَرَ في أخذ العُشْرِ منهم من ثمنِهِ: «ولُّوهُمْ بَيْعها وخُذُوا العُشْرَ مِنْ أثمانِها»[2].

فائدة

إذا غصَبَ مالاً وبنى به رباطًا أو مسجدًا أو قنطرةً، فهل ينفعُه ذلك، أو يكونُ الثواب للمغصوب منه؟.

قال ابنُ عَقِيل: لا ثوابَ على ذلك لواحدٍ منهما، أما الغاصبُ فعليه العقوبةُ، وجميع تصرُّفاته في مال الغير آثامٌ متكررة، وأما صاحبُ المال فلا وجهَ لثوابه؛ لأن ذلك البناء لم يكن فيه نِيَّةٌ ولا حِسبة، وما لم يكنْ للمكلَّف فيه عمل ولا نية فلا يُثَابُ عليه، وإنما يطالِبُ غاصِبَه يومَ القيامة فيأخذ من حَسَنَاتِهِ بقدْر ماله.

قلت: في هذا نظرٌ؛ لأن النفعَ الحاصلَ للناس متولِّد من مال هذا وعمل هذا، والغاصبُ وإن عوقِبَ على ظلمه وتعدِّيه واقتَصَّ المظلومُ من حسناته فما تولَّد من نفع الناس بعَمَلِه له، وغَصْب المال عليه،

---

(١) (ق): «مسألة» وكذا الفائدتان بعدها.

(٢) أخرجه عبدالرزاق: (٨/ ١٩٥).

وهو لو غَصَبَه وفَسَق به لعُوقبَ عقوبتين، فإذا غصبه وتصدَّق به أو بنى به رباطًا أو مسجدًا أو افتكَّ به أسيرًا فإنه قد عمل خيرًا وشرًّا: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝٨﴾[1] [الزلزلة: ٧ ـ ٨].

وأما ثوابُ صاحب المال؛ فإنه وإن لم يقصدْ ذلك فهو متولِّدٌ من مال اكتسبه، فقد تولَّدَ من كسبه خيرٌ لم يقصدْهُ، فيشبه ما يحصلُ له من الخير بِوَلَدِهِ البَرِّ، وإن لم يقصدْ ذلك الخيرَ، وأيضًا فإن أخذ ماله مصيبةٌ، فإذا أنفِقَ في خيرٍ فقد تولَّدَ له من المُصيبة خيرٌ، والمصائبُ إذا وَلَّدَتْ خيرًا لم يعدمْ صاحبُها منه ثوابًا، وكما أن الأعمالَ إذا ولَّدت خيرًا أُثِيبَ عليه وإن لم يقصِدْه، فالمصائبُ إذا ولَّدت خيرًا[2] لم يمتنعْ إن يُثابَ عليه، وإن لم يقصُدْه. والله أعلم.

فائدة

رجل ماتَ وترك دينًا فورِثه ولدُهُ، ولم يستوفِهِ، فهل المُطالبةُ به في الآخرة لهُ أو لولده؟.

قال بعضُ أصحاب أحمد: المطالبةُ للابن[3]؛ لأن الإرْثَ انتقلَ عن الأب إلى الابن فصار الحقُّ له.

قلت: وفي هذا نظرٌ، وينبغي التفصيلُ، فإن كان الموروثُ قد

---

(١) في هامش (ع) تعقُّب نصُّه: «هذا البحث ضعيف جدًّا، فإن عمل الغاصب في ذلك لم يأمر الله به، وهو ملوم معاقب على التصرف الذي لم يأذن الله فيه، فكيف يُثاب عليه» اهـ.

(٢) من قوله: «أثيب عليه...» إلى هنا ساقط من (ع).

(٣) (ق): «للولد».

عَجَزَ عن استيفائه وتعذَّرَ عليه، فقد وجب أجرُه له، وله (ق/٢٧٤أ) حقُّ المطالبة [لا للابن؛ لأن الإرث انتقل عن الأبِ إلى][1] يوم القيامة، والحقوق الأخروية لا تُوَرَّثُ، وإن أمكنه المطالبةُ به فلم يطالبْ به حتى مات انتقلَ إلى الولد، فإذا لم يُوَفِّهِ إياه كان حقُّ المطالبة به للولد.

وقد قال بعض الناس: إنه إذا لم يُوَفِّ الميتَ ولا وارثَهُ حتى مات الوارثُ وورثه آخر (ظ/١٩١ب)، ثبتَتِ المطالبةُ لكلِّ واحد منهم، وتضاعفتْ عليه المطالبةُ لاستحقاق كُلِّ واحدٍ منهم ذلك الحَقَّ عليه.

فائدة[2]

تأمل سر ﴿الٓمٓ ۝١﴾ كيف اشتملتْ على هذه الأحرف الثلاثة، فالألفُ إذا بُدِىءَ بها أولاً كانت همزةً، وهي أوَّلُ المخارج من أقصى الصدر، واللام من وسط مخارج الحروف، وهي أشد الحروف اعتمادًا على اللِّسان، والميم آخر الحروف ومخرجُها من الفَمِ، وهذه الثلاثةُ هي أصول مخارج الحروف أعني: الحَلْقَ واللِّسان والشَّفَتَيْنِ، وترتبت[3] في التنزيل من البداية إلى الوسط إلى النهاية.

فهذه الحروفُ تعتمد[4] المخارج الثلاثة التي يتفرَّعُ منها ستة عشر مخرجًا، فيصيرُ منها تسعة[5] وعشرون حرفًا عليها مدارُ كلامِ

(١) ما بينهما من (ظ) والمطبوعات.
(٢) بياض في (ظ).
(٣) كذا استظهرتها من (ع و ظ)، و(ق): «وتنزّلت».
(٤) (ظ): «معتمد».
(٥) (ع): «سبعة». والصواب المثبت، وانظر: «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٢١٦ ـ ٢١٧).

الأمم الأوَّلين والآخِرين مع تضمُّنها سرًّا عجيبًا، وهو: أن الألف البداية واللام التوسط والميم النهاية، فاشتملتِ الأحرف الثلاثة على البداية والنهاية والواسطة بينهما، وكلُّ سورة استُفْتحتْ بهذه الأحرف الثلاثة، فهي مشتملةٌ على بَدء الخلق ونهايته وتوسُّطه، فمشتملةٌ على تخليقِ العالم وغايتِهِ، وعلى التَّوَسُّطِ بين البداية والنهاية من التَّشرِيع والأوامر، فتأمَّلْ ذلك في البقرة وآل عمران وتنزيل السجدة وسورة الروم.

وتأمَّلِ اقترانَ الطاء بالسين والهاء في القرآن، فإنَّ الطَّاء جَمَعَتْ من صفات الحروف خمسَ صفاتٍ لم يجمعْها غيرُها وهي: «الجهر، والشِّدَّة، والاستعلاء، والإطباق»[1]، والسين «مهموس، رِخْوٌ، مستَفِلٌ، صَفِيريٌّ، منفتح» فلا يمكن أن يُجْمَعَ إلى الطاء حرف يقابلها كالسين والهاء، فذكر الحرفين اللذين جمعا صفات الحروف.

وتأمَّلْ السُّوَرَ التي اشتملتْ[2] على الحروف المفرَدة، كيف تجدُ السورة مبنية على كلمة ذلك الحرف، فمن ذلك (قٓ) والسورة مبنيَّةٌ على الكلمات القافيَّة من ذِكر القرآن، وذِكر الخَلْق، وتكرير القول ومراجعته مرارًا، والقرب من ابن آدم، وتلقي المَلَكَيْنِ قولَ العبد، وذكر الرقيب، وذكر السائق والقَرين، والإلقاء في جهنم، والتَّقَدُّم (ق/ ٢٧٤ب) بالوعيد، وذكر المتقين، وذكر القلب والقرون والتنقيب في البلاد، وذكر «القَبْل»[3] مرتين، وتشقّق الأرض وإلقاء الرَّواسي

(١) هذه أربع صفات، والخامسة إما أن تكون «القلقلة» ـ وهو الأظهر كما في (شرح النونية: ١/ ٣٠٩) لابن عيسى ـ لمقابلتها للصفير في السين، أو «التفخيم».

(٢) (ق): «جمعت».

(٣) كذا في (ع)، وفي (ق): «القيل».

فيها، وبُسُوق النخل والرِّزق، وذكر القوم، وحقوق الوعيد، ولو لم يكن إلا تكرارُ القول والمُحَاورة.

وسرٌّ آخر: وهو أن كل معاني هذه السورة مناسبة لما في حرف القاف من الشدة والجهر والعلوِّ والانفتاح.

وإذا أردت زيادةَ إيضاح هذا فتأمَّل ما اشتملت عليه سورة (صٓ) من الخصومات المتعددة، فأولها خصومة الكفار مع النبي ﷺ وقولهم: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًا﴾ [ص: ٥] إلى آخر كلامهم، ثم اختصام الخصمين عند داود، ثم تخاصُم أهل النار، ثم اختصام الملأ الأعلى في العلم وهو الدرجات والكفَّارات، ثم مخاصمة إبليس واعتراضه على ربه في أمره بالسجود لآدم، ثم خصامه ثانيًا في شأن بَنيه وحَلِفه ليُغْوِيَنَّهم أجمعين، إلا أهلَ الإخلاص منهم، فليتأمل اللبيبُ الفَطِن: هل يليق بهذه السورة غير (ص)، وبسورة (ق) غير حَرْفها، وهذه قطرةٌ من بحر من بعض أسرار هذه الحروف، والله أعلم.

فوائد من السِّياسة الشرعية[١] نص عليها الإمام أحمد

* قال في رواية المرُّوْذي وابن منصور: المُخَنَّثُ يُنفى لأنه لا يقعُ منه إلا الفسادُ والتَّعَرُّض له، وللإمام نفيُهُ إلى بلدٍ يأمنُ فسادَ أهله، وإن خاف عليهم حَبَسَهُ.

* ونقل حنبلٌ عنه فيمن شَرب خمرًا في نهار رمضان، أو أتى شيئًا نحوَ هذا: أُقيم عليه الحدُّ وغلظ عليه، مثل الذي قتل في الحَرَم: دِيَةٌ وثُلُثٌ.

---

(١) (ق): «مسائل في المخنّث واللوطي وشارب الخمر في رمضان».

* ونقل حرب عنه: إذا أتت المرأةُ المرأةَ تُعاقبانِ وتُؤَدَّبانِ.

وقال أصحاب أحمد: إذا رأى الإمامُ تحريقَ اللُّوطِيِّ بالنَّار فله ذلك (ظ/١٩٢أ)؛ لأن خالد بن الوليد كتبَ إلى أبي بكر: أنه وَجَدَ في بعض ضواحي العرب رجلاً يُنْكَحُ كما تُنْكَحُ المرأةُ، فاستشار أصحابَ النبي ﷺ وفيهم عليُّ بن أبي طالب ـ وكان أشدَّهم قولاً ـ فقال: إنَّ هذا الذنبَ لم تَعْصِ به أمَّةٌ من الأمم إلا واحدة فصنع الله بهم ما قد عَلِمْتم، أرى أن يُحْرَقُوا بالنار، فأجمع رأي أصحاب رسول الله ﷺ على أن يُحْرَقوا بالنار[1]، فكتب أبو بكر إلى خالد بن الوليد أن يُحْرَقوا[2]. ثم حَرَّقَهُمْ ابنُ الزبير، ثم حَرَّقَهُمْ هشام بن عبدالملك.

* ونص أحمدُ فيمن طعن على الصحابة أنه قد وجبَ على السلطان عقوبتُهُ. وليس للسلطان أن يعفوَ عنه، بل يعاقبُهُ ويستتيبُهُ، فإن تاب وإلا (ق/٢٧٥أ) أعاد عليه العقوبةَ.

فائدة

قال ابنُ عقيل: شاهدتُ شيخَنا ومعلِّمَنا المناظرةَ: أبا إسحاق الفيروزابادي[3] لا يُخرج شيئًا إلى فقير إلا أحضر النية، ولا يتكلَّمُ في مسألة إلا قَدَّمَ الاستعانةَ بالله وإخلاصَ القصدِ في نُصْرَةِ الحقِّ دونَ التَّزين والتَّحسين للخَلْق، ولا صنَّفَ مسألةً إلاَّ بعد أن صلَّى ركَعَاتٍ، فلا جَرَمَ شاع اسمُه، واشتهرت تصانيفُه شرقًا وغربًا، هذه بركاتُ الإخلاصِ.

---

(١) من قوله: «فأجمع...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) أخرجه البيهقي: (٨/ ٢٣٢).

(٣) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشيرازي الشافعي، صاحب اللمع، ت (٤٧٦). «السير»: (١٨/ ٤٥٢ ـ ٤٦٤).

فائدة

عُوتب ابنُ عقِيل في تقبيل يد السلطان حين صافحه، فقال: أرأيتم لو كان والدي فعل ذلك فقبلت يَدَه أكان خطأً أو واقعًا موقِعَه؟ قالوا: بلى، قال: فالأب يَرُبُّ ولدَه مربَّةً خاصَّةً، والسلطان يَرُبُّ العالم مربَّةً عامَّةً، فهو بالإكرام أولى، ثم قال: وللحال الحاضرة حكمُ من لابَسَها، وكيف يُطْلَب من المُبتلَى بحالٍ ما يُطْلَبُ من الخالي عنها.

فائدة

أورد إلكِيا[1] الهَرَّاسِي سؤالاً على القول بكفر تارك الصلاة، وزعم أنه لا جوابَ عنه، فقال: إذا أراد هذا الرجلُ معاودةَ الإسلامِ فبماذا يُسلم فإنه لم يَتْرُك كلمة الإسلام؟.

فأجابه ابنُ عَقيل بأن قال: إنما كان كفرُهُ بترك الصلاة لا بترك الكلمة، فهو إذا عاود فِعْل الصلاة صارت معاودَتُهُ للصلاة إسلامًا، فإن الدَّالَّ على إسلام الكافر الكلمةُ أو الصلاةُ.

قلت: وهذا الذي ذكره كِيا[2] يرد عليه في كلِّ مَنْ كَفَرَ بشيء من

---

(١) (ظ): «شيخنا» وفيه بُعْد؛ لأن إلكيا من أقران ابن عقيل على أحسن الأحوال، وإلا فابن عقيل أكبر منه بعشرين عامًا، وقد نقل ابن عقيل عن إلكيا في «الفنون» ولم يطلق عليه «شيخنا» انظر «الفنون»: (١/ ١٦٢، ١٦٦، ١٧٠، ١٧١).
قال ابن خلكان في «الوفيات»: (٣/ ٣٨٩): «وفي اللغة العجمية إلكيا هو الكبير القدر المقدَّم بين الناس، وهو بكسر الكاف وفتح الياء المثنَّاة من تحتها وبعدها ألف» اهـ.

(٢) كذا في (ع و ق) وكذا في «الفنون» لابن عقيل، ووقع في (ظ) والمطبوعات: «شيخنا» وانظر ما سبق.

الأشياء[1]، مع إتيانه بالشهادتين، وتلك صور عديدة.

فائدة[2]

سأل سائل فقال: إذا كانت الجنَّةُ لا موتَ فيها فكيف يأكلون فيها لحمَ الطير وهو حيوان قد فارقته الروح؟

فأجيبَ: بأنه يجوزُ أن لا يكونَ ميتًا، وهذا جواب في غاية الغَثَاثَة!.

قال ابنُ عقيل: وما الذي أحوجه إلى هذا والجنَّة دارٌ لا يُخْلَقُ فيها أذىً ولا نَصَبٌ، لا مطلقًا، بل لا يدخل الداخل إليها ذلك على طريق الإكرام كما قال تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ۝﴾ [طه: ١١٨ ـ ١١٩] وذلك مشروطٌ بالطاعة، فإذا جاز ذلك في حق آدَمَ عُلِم أنه ليس بواجب في حق الطير، ولا يمتنع في قدرة اللهُ تعالى أن يكون هذا الطائر مشويًّا لا عن رُوح خرجت منه، أو عن روح خرجتْ خارجَ الجنة، وولَجَ الجنة وهو لحمٌ مشويٌّ.

قلت: وما الذي أوجبَ هذا التَّكَلُّفَ كُلَّه، فالجنةُ دارُ الخلود لأهلها وسكانها، وأما الطيرُ (ق/ ٢٧٥ب) فهو نوعٌ من أنواع الأطعمة التي يحدِثُها اللهُ لهم شيئًا بعد شيء، فهو دائمُ النوع، وإنْ كانتْ آحادُهُ[3] مُتصَرِّمَةً كالفاكهة وغيرها، وقد ثبت عن النبي ﷺ: «**أنَّ المُؤْمنينَ يُنْحَرُ لهم يَوْمَ القيامَةِ ثَوْرُ الجَنَّةِ الذي كان يَأْكُلُ منها، فَيَكُونُ نُزُلَهُمْ**»[4]، فهذا حيوانٌ قد كان يأكلُ من الجنة فَيُنْحَرُ نُزُلاً لأهلها، والله أعلم.

---

(١) (ظ): «الأسباب».

(٢) (ق): «مسألة».

(٣) تحرفت في النسخ إلى أنحاء شتى.

(٤) أخرجه مسلم رقم (٣١٥) من حديث ثوبان ـ رضي الله عنه ـ.

فائدة

«الدُّنيا سِجْنُ المُؤْمِنِ»[1] فيه تفسيرانِ صحيحانِ:

أحدهما: أن المؤمنَ قَيَّدَهُ إيمانُهُ عن المحظورات، والكافر مطلقُ التَّصَرُّف.

الثاني: أن ذلك باعتبار العواقب، فالمؤمنُ لو كان أنعمَ النَّاس، فذلك بالإضافة إلى مآله في الجنة كالسِّجن، والكافرُ عكْسُه، فإنه لو كان أشدَّ النَّاس (ظ/١٩٢ب) بؤسًا فذلك بالنسبة إلى النار جَنَّتُه[2].

فائدة

سأل تلميذٌ أستاذَهُ أن يمدحَهُ في رقعة إلى رجل، ويبالغَ في مدحه بما هو فوقَ رُتبته، فقال: لو فعلتُ ذلك لكنتُ عند المكتوبِ إليه إما مقصِّرًا في الفهم؛ حيث أعطيتُكَ فوق حَقِّكَ، أو متَّهمًا في الإخبار فأكون كذابًا، وكلا الأمرينِ يضرُّك؛ لأني شاهِدُك، وإذا قُدِح في الشاهد بطل حَقُّ المشهود له[3].

فائدة

قال قائل: أراني[4] إذا دُعيتُ باسمي دون لَقَبي شقَّ ذلك عَلَيَّ

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٩٥٦) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) وانظر جواب الصُّعْلوكي على سؤال عبدٍ يهودي عن هذا الحديث مع ما هو عليه ـ أي اليهودي ـ من المهانة والذل، والشيخ الصعلوكي من الجاه والمنزلة؟ فقال على البديهة: «إذا صرتَ غدًا إلى عذاب الله كانت هذه جنتك، وإذا صِرت أنا إلى نعيم الله ورضوانه، كان هذا سجني». «الطبقات السنية»: (٤/ ٦٠) للتميمي.

(٣) بنحوها في «البصائر والذخائر» للتوحيدي.

(٤) (ق): «إني».

جدًّا بخلاف السَّلَف، فإنهم كانوا يُدْعَوْن بأسمائهم.

فقيل له: هذا لمخالفة العادات؛ لأن أُنسَ النفوس بالعادة طبيعةٌ ثابتةٌ؛ ولأن الاسم عند[1] السَّلَف لم يكن[2] دالاً على قِلَّة رُتْبة المدعوِّ، واليوم صارت المنازلُ في القلوب تُعلم بأمارة الاستدعاء، فإذا قصَّر دَلَّ على تقصير رُتبته فيقع السخطُ لما وراء الاستدعاء. فلما صار المخاطباتُ موازينَ المقادير، شقَّ على المحطوط من رتبته قولاً، كما شق[3] عليه فعلاً.

فائدة[4]

سمع بعضُ أهل العلم رجلاً يدعو بالعافية، فقال له: يا هذا استعملِ الأدويةَ وادعُ بالعافية، فإن الله تعالى إذا كان قد جعل إلى العافية طريقًا وهو التَّدَاوي ودعوتَهُ بالعافية، ربما كان جوابُهُ: قد عافيتُكَ بما جعلتُهُ ووضعتُهُ سببًا للعافية، وما هذا إلا بمثابة من بينَ زرعِهِ وبينَ الماء ثُلْمَةٌ يدخلُ منها الماء يسقي زرعه، فجعل يُصلِّي ويستسقي لزَرْعه، ويطلبُ المطر مع قدرته على فَتْح تلك الثُّلْمة لسقي زَرْعه، فإن ذلك لا يحسُنُ منه شرعًا ولا عقلاً، ولم يكن ذلك إلا لأنه سبق بإعطاء الأسباب، فهو إعطاء بأحد الطريقين، وله أن يُعطي بسبب وبغير سبب، وبالسبب ليُبَيِّنَ به ما أفاض من صنعه، وما أودع (ق/٢٧٦أ) في مخلوقاته من القُوَى والطبائع والمنافع، وإعطاؤه لغير سبب ليُبيِّنَ للعباد أن القُدرة غيرُ مفتقِرة إلى واسطة في فعله، فإذا

---

(١) (ق): «عن».

(٢) (ظ) زيادة: «عندهم».

(٣) (ع): «شق».

(٤) انظر: «الفروق»: (٤/ ٢٢١ ـ ٢٢٤) للقرافي.

دعوتَهُ بالعافية فاستنقِذْ ما أعطاك من العَتَائد والأرزاق، فإن وصلتَ بها، وإلا فاطلبْ طلبَ مَنْ أفلسَ مِن مطلوبه، فرغب إلى المعدِن، كما قال سيِّدُ الخلائق: «**اللَّهُمَّ هَذا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ، فَلا تَلُمْنِي فِيما تَمْلِكُ وَلا أَمْلِكُ**»[1].

قلت: هذا كلامٌ حسن، وأكملُ منه أن يبذُلَ الأسبابَ ويسأل سؤال من لم يُدْلِ بشيءٍ ألبتَّةَ، والناس في هذا المقام أربعة أقسام:

فأعجزهم: من لم يبذلِ السَّبَبَ ولم يُكْثِرِ الطلبَ، فذاك أمهنُ الخلق.

والثاني: مقابِلُهُ، وهو أحزمُ الناس: من أَدْلى بالأسباب التي نصَبَها اللهُ تعالى مُفضيةً إلى المطلوب، وسأله سؤالَ من[2] لم يُدْلِ بسببٍ أصلاً، بل سؤالَ مفلسٍ بائس ليس له حيلةٌ ولا وسيلة.

والثالث: من اشتغل بالأسبابَ وصرف همَّتَهُ إليها، وقصَرَ نَظَرَهُ عليها، فهذا وإن كان له حظٌّ مما رتَّبه اللهُ عليها؛ لكنه منقوصٌ منقطعٌ، نُصْبَ الآفاتِ والمعارضات، لا يحصلُ له إلا بعد جُهْد، فإذا حصل فهو وشيكُ الزَّوال، سريعُ الانتقال، غير مُعْقِبٍ له توحيدًا ولا معرفة، ولا كان سببًا لفتح الباب بينَهُ وبينَ معبودِهِ.

الرابع: مقابله، وهو رجلٌ نبَذَ الأسبابَ وراءَ ظهره، وأقبل على

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٢١٣٤)، والترمذي رقم (١١٤٠)، وابن ماجه رقم (١٩٧١)، والنسائي: (٧/ ٦٤)، وابن حبان «الإحسان»: (١٠/ ٥)، والحاكم: (٢/ ١٨٧) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ ورجاله ثقات إلا أن الصواب فيه أنه مرسل، أعله بالإرسال الترمذي والنسائي وابن أبي حاتم في «العلل»: (١/ ٤٢٥).

(٢) (ق): «وسؤاله من»، و(ظ): «وسؤاله سؤال من».

الطَّلَب والدُّعاء والابتهال، فهذا يُحْمَدُ في موضع، ويذَمُّ في موضع، ويَشْتبه الأمرُ في موضع.

فيُحمد عند كون تلك الأسباب غيْرَ مأمور بها أو فيها مضرَّةٌ عليه في دينه، فإذا تركها وأقبل على السُّؤال والابتهال والتَّضَرُّع لله؛ كان محمودًا.

ويُذمُّ حيث كانتِ الأسبابُ مأمورًا بها فتَرَكها وأقبلَ على الدُّعاء، كمن حَصَره العدوُّ وأُمِر بجهاده فترك جهادَهُ، وأقبل على الدُّعاء والتَّضَرُّع أن يصرفَه الله عنه، وكمن جَهَده العطشُ وهو قادر على تناول الماء، فتَرَكه وأقبل يسأل اللهَ أن يرويَهُ. وكمن أمكنه التَّداوي الشرعي فتركه وأقبل يسأل العافية، ونظائر هذا.

ويشتبه الأمرُ (ظ/١٩٣أ) في الأسباب التي لا يتبيَّنُ له عواقبها، وفيها بعضُ الاشتباه، ولها لوازمُ قد يعجز عنها، وقد يتولَّدُ عنها ما يعودُ بنقصان دينه؛ فهذا موضعُ اشتباهٍ وخَطَر، والحاكمُ في ذلك كلِّه الأمرُ، فإن خفيَ فالاستخارةُ، وأمر الله وراء ذلك.

فائدة

قال أحمد: إذا تزوَّج العبدُ حرَّةً عَتَقَ نصفه، ومعنى هذا: أن أولاده يكونون أحرارًا، وهم فَرْعُهُ، فالأصل عبد، وفرعُهُ حرٌّ، والفرعُ (ق/٢٧٦ب) جزء من الأصل.

فائدة

حذارِ حذارِ من أمرينِ لهما عواقبُ سوءٍ:

أحدهما: ردُّ الحقِّ لمخالفته هواك، فإنك تعاقَبُ بتقليب القلب،

وردّ ما يَرِدُ عليك من الحق رأسًا، ولا تقبله إلا إذا برز في قالب هواك، قال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ١١٠] فعاقبهم على ردِّ الحق أول مرة بأن قلَّب أفئدتهم وأبصارهم بعد ذلك.

والثاني: التهاون بالأمر إذا حضر وقتُه، فإنك إن[١] تهاونت به ثَبَّطك الله وأقعدَك عن مراضيه وأوامره عقوبةً لك. قال تعالى: ﴿فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَـٰتِلُوا۟ مَعِىَ عَدُوًّا ۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْخَـٰلِفِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [التوبة: ٨٣] فمن سلِمَ من هاتينِ الآفتينِ والبليّتين[٢] العظيمتينِ فَلْتَهْنِهِ السَّلامةُ.

فائدة

وقعت حادثة في زمن ابن جرير[٣]، وهي: أن رجلاً تزوَّجَ امرأةً فأحبَّها حبًّا شديدًا، وأبغضته بغضًا شديدًا، فكانت تواجهُهُ بالشَّتم والدُّعاء عليه، فقال لها يومًا: أنت طالقٌ ثلاثًا لا خاطبتني بشيءٍ إلا خاطبتُكِ بمثله، فقالت له في الحال: أنتَ طالقٌ ثلاثًا بتاتًا، فأبلس[٤] الرجلُ ولم يَدْرِ ما يصنع، فاستفتى جماعةً من الفقهاء. فكلُّهم قال: لابُدَّ أن تُطَلَّقَ، فإنه إن أجابها بمثل كلامها طلقت، وإن لم يُجِبْها حنث فطلقت، فإن بَرَّ طلقت، وإن حنث طلقت.

فأُرْشد إلى ابن جرير، فقال له: ٱمضِ ولا تُعَاوِدِ الأيْمان، وأقمْ

---

(١) (ع): «إذا».
(٢) (ظ): «النكبتين».
(٣) (ظ): «أيام ابن جرير»، وذكر الحادثة الذهبي في «تاريخه»: (٢٣/ ١٨٣).
(٤) (ع): «فأفلس»، و(ظ): «فأنكس».

على زوجتك بعد أن تقولَ لها: أنت طالقٌ ثلاثًا إن أنا طلَّقْتُكِ، فتكون قد خاطبتَها بمثل خطابها لك، فوفَّيْتَ بيمينك ولم تُطَلَّقْ منك، لِمَا وصلْتَ به الطَّلاقَ من الشرط.

فذُكِر ذلك لابن عقيل فاستحسنه. وقال: وفيه وجه آخر لم يذكره ابن جرير، وهو أنها قالت له: «أنْتَ طالقٌ ثلاثًا» بفتح التاء، وهو خطابُ تذكيرٍ، فإذا قال لها: «أنتَ» بفتح التاء لم يقعْ به طلاقٌ[1].

قلت: وفيه وجه آخر أحسن من الوجهين، وهو جارٍ على أصول المذهب، وهو تخصيصُ اللفظ العامِّ بالنِّيَّة، كما إذا حلف لا يتغدَّى ونيَّتُه غداءُ يومه قُصِر عليه. وإذا حلف لا يكلِّمُه ونيَّتُهُ تخصيصُ الكلام بما يكرهُهُ، لم يحنَثْ إذا كلمه بما يحبُّه، ونظائره كثيرةٌ.

وعلى هذا فبِساط[2] الكلام صريح أو كالصريح في أنه إنما أراد أنها لا تكلمه بشتم أو سب أو دعاء، أو ما كان من هذا الباب[3] إلا كلّمها بمثله، ولم يُرِدْ أنها إذا قالت (ق/٢٧٧أ) له: اشترِ لي مَقْنَعَةً أو ثوبًا أن يقول لها: اشتري لي ثوبًا أو مقنعه، وإذا قالت له: لا تشترِ لي كذا فإني لا أحبُّه، أن يقول لها مثلَه. هذا مما يقطعُ أن الحالفَ لم يُرِدْهُ، فإذا لم يخاطبها بمثله لم يحنَثْ. وهكذا يقطعُ بأن هذه الصورة المسؤول عنها لم يُرِدْها، ولا كان بِساط[4] الكلام يقتضيها ولا خطرت بباله، وإنما أراد ما كان من الكلام الذي هَيَّجَ يمينه وبعثه

---

(١) في هامش (ق) ما نصه: «أما هذا الوجه الثاني فغير سائغ، أرأيت لو قالت: «أنتِ طالق» بكسر التاء، ماذا يكون الجواب»؟.

(٢) (ظ): «فليناط».

(٣) من (ظ).

(٤) انظر استعمال المؤلف لهذه الكلمة فيما سبق (٣/ ٨٧٢).

على الحلف. ومثل هذا يعتبرُ عندنا في الأيْمان.

فائدة

قرأ قارىء: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ۝٢ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ۝٣﴾ [التكوير: ١ ـ ٣] وفي الحاضرين أبو الوفاء ابن عقيل، فقال له قائل: يا سيِّدي هبْ أنه أنشر الموتى للبعث والحساب، وزوَّج النفوسَ بقُرَنائِها للثوابِ والعقاب، فلِمَ هدم الأبنيةَ وسيَّر الجبالَ، ودكَّ الأرضَ وفطرَ السماءَ، ونثرَ النجوم وكوّر الشمس؟.

فقال: إنما بنى لهم الدار للسُّكْنى والتَّمَتُّع، وجعلها وجعل ما فيها للاعتبار والتَّفَكُّر، والاستدلال عليه بحسن التأمُّل والتَّذَكُّر، فلما (ظ/١٩٣ب) انقضت مُدَّةُ السُّكْنى وأجلاهم من الدَّار خرَّبها لانتقال الساكن منها[1].

فأراد أن يعلِّمهم بأن الكونين كانت معمورة بهم، وفي إحالة الأحوال وإظهار تلك الأهوال وبيان القدرة بعد بيان العزة، تكذيب لأهل الإلحاد وزنادقة المنجِّمين وعباد الكواكب والشمس والقمر والأوثان، فيعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين، فإذا رأوا أن منار آلهَتِهم قد انهدم، وأن معبودِيْهم قد انتثرتْ وانفطرت، ومحالّها قد تشققت = ظهرت فضائحُهم، وتبيَّنَ كَذِبُهم، وظهر أن العالم مربوبٌ محدَث مدبَّر، له ربٌّ يصرِّفه كيف يشاءُ تكذيبًا لملاحدة الفلاسفة القائلينَ بالقِدَم، فكم لله تعالى من حكمة في هدم هذه الدار، ودلالة على عِظم عِزَّته وقدرته وسلطانه وانفراده بالرُّبوبيّة، وانقياد المخلوقات بأسرها لقهره وإذعانها لمشيئته، فتبارك اللهُ ربُّ العالمينَ.

---

(١) (ق): «للانتقال منها».

فائدة

الدليلُ على حَشْر الوحوش وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ۝٥﴾ [التكوير: ٥].

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨].

الثالث: حديث مانع صدقة الإبل والبقر والغنم، وأنها «**تَجِيءُ يَوْمَ القِيَامَةِ أَعْظَمَ مَا كَانَتْ وَأَسْمَنَهُ، تَنْطَحُهُ بِقُرُونِهَا، وَتَطَؤهُ بِأَظْلَافِهَا**»، وهو متفق على صحته[1].

الرابع: حديث أبي ذرٍّ أن النبيَّ ﷺ رأى شَاتَيْنِ (ق/٢٧٧ب) تَنْتَطِحَانِ، فقال: «**يَا أَبَا ذَرٍّ، أَتَدْرِي فِيمَ تَنْتَطِحَانِ**»؟ قال: قلت: لا، قال: «**لكِنَّ اللهَ يَدْرِي، وَسَيَقْضِي بَيْنَهُمَا**»، رواه أحمد في «مسنده»[2].

الخامس: الآثار الواردة في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَنظُرُ ٱلْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًا ۝٤٠﴾ [النبأ: ٤٠]، وَأَنَّ اللهَ تَعَالَى يَجْمَعُ الوُحُوشَ، ثُمَّ يَقْتَصُّ مِنْ بَعْضِهَا لِبَعْضٍ، ثُمَّ يَقُولُ لَهَا: كُونِي تُرَابًا، فَتَكُونُ تُرَابًا، فَعِنْدَهَا يَقُولُ الكَافِرُ ﴿يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًا ۝٤٠﴾[3] [4].

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٦٤٠)، ومسلم رقم (٩٩٠) من حديث أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه أحمد: (٣٥/ ٣٤٥ رقم ٢١٤٣٨) وغيره وفي سنده جهالة، وأخرجه من طريق آخر (٣٥/٤٠٣ رقم ٢١٥١١) وفي سنده ضعف. وله شاهد من حديث أبي هريرة عند مسلم رقم (٢٥٨٢).

(٣) انظر: «تفسير الطبري»: (١٢/٤١٨ ـ ٤١٩)، و«الدر المنثور»: (٦/ ٥٠٧).

(٤) وانظر «مجموع الفتاوى»: (٤/ ٢٤٨).

فائدة

تأمَّلِ الحكمةَ في التَّشديد في أول التَّكليف ثم التَّيسير في آخره، بعد توطين النَّفس على العزم والامتثال، فيحصل للعبد الأمران: الأجرُ على عزمه وتوطين نفسه على الامتثال، والتيسيرُ والسهولة بما خفَّف الله عنه.

فمن ذلك: أمرُ الله تعالى رسولَه بخمسين صلاة ليلة الإسراء، ثم خَفَّفها، وتصدَّقَ بجعلها خمسًا[١].

ومن ذلك: أنه أَمَرَ أولاً بصبر الواحد للعشرة، ثم خفَّف ذلك إلى الاثنين[٢].

ومن ذلك: أنه حرَّمَ عليهم في الصِّيام إذا نام أحدُهم أن يأكل بعد ذلك أو يجامعَ، ثم خفَّف عنهم بإباحة ذلك إلى الفجر[٣].

ومن ذلك: أنه أوجب عليهم تقديمَ الصَّدَقَة بين يَدَيْ مناجاة رسوله ﷺ، فلما وطَّنوا أنفسَهم على ذلك خفَّفه عنهم[٤].

ومن ذلك: تخفيفُ الاعتداد بالحَوْل بأربعة أشهر وعشرًا[٥].

وهذا[٦] كما قد يقعُ في الابتلاء بالأوامر فقد يقعُ في الابتلاء

---

(١) في حديث الإسراء الطويل في الصحيحين.

(٢) أي: في الجهاد، كما في سورة الأنفال الآيات (٦٥ ـ ٦٦).

(٣) كما في سورة البقرة آية (١٨٧)، وأخرجه البخاري رقم (١٩١٧)، ومسلم رقم (١٠٩١) من حديث سهل بن سعد ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) كما في سورة المجادلة الآيات (١٢ ـ ١٣).

(٥) انظر: «الفتح»: (٨/ ٤١ ـ ٤٢)، و«تفسير ابن كثير»: (٢/ ٦٠٥ ـ ٦٠٦).

(٦) من قوله: «على ذلك . . .» إلى هنا ساقط من (ع).

بالقضاء والقدر، يشدِّد على العبد أولاً ثم يخفِّف عنه، وحكمة هذا تسهيل الثاني بالأول، وتلقِّي الثاني بالرِّضى، وشهود المِنَّة والرحمة.

وقد يفعل الملوكُ ببعض رعاياهم قريبًا من هذا، فهؤلاء المُصَادَرُونَ يُطْلَبُ منهم الكَثِيرُ جدًّا الذي ربما عَجَزوا عنه، ثم يحُطُّونَه إلى ما دونَه لِتُطَوِّعَ لهم أنفسُهم بذلَهُ ويَسْهُلَ عليهم.

وقد يفعل بعض الحمَّالين قريبًا من هذا، فيزيدون على الحمل أشياء لا يحتاجون إليها، ثم يحُطُّ تلك الأشياء فيسهل حملُ الباقي عليهم.

والمقصود: أنَّ هذا باب من الحكمة خَلْقًا وأمرًا، ويقعُ في الأمر والقضاء والقدر أيضًا ضد هذا، فينقل عبادَهُ بالتَّدريج من اليسير إلى ما هو أشدُّ منه؛ لئلا يَفْجَأَها الشديدُ بغتةً، فلا تحتملُه ولا تنقادُ له، وهذا لتدريجهم في الشَّرائع شيئًا بعد شيء، دون أن يؤمروا بها كلِّها وهلةً[1] واحدةً، وكذلك المحرَّمات.

ومن هذا: أنهم أُمروا بالصلاة أولاً ركعتين ركعتين فلما (ظ/١٩٤أ) أَلِفُوها زيد فيها ركعتين أخريين في الحَضَر[2].

ومن هذا: أنهم أُمروا أولاً بالصيام وخُيِّروا (ق/٢٧٨أ) فيه بين الصَّوم عينًا، وبين التَّخيير بينه وبين الفدية، فلما أَلِفُوه أُمروا بالصَّوْم عينًا[3].

---

(١) (ع): «وهذه».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٥٠)، ومسلم رقم (٦٨٥) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٣) كما في سورة البقرة الآيات (١٨٤ ـ ١٨٥).

ومن ذلك: أنَّهم أذن لهم في الجهاد أولاً من غير أن يُوْجَب عليهم، فلما توطَّنَت عليه أنفسُهم، وباشروا حُسْنَ عاقبته وثمرته أُمروا به فَرْضًا.

وحكمةُ هذا: التدريجُ والتربيةُ على قبول الأحكام والإذعان لها والانقياد لها شيئًا فشيئًا.

وكذلك يقعُ مثل هذا في قضائه وقدره، يقدِّر على عبده بلاءً لابُدَّ له منه، اقتضاه حمدُه وحكمتُه فيبتليه بالأخف أوَّلاً، ثم يُرَقِّيه إلى ما هو فَوْقَهُ حتى يستكملَ ما كُتِب عليه منه.

ولهذا قد يسعى العبدُ في أول البلاء في دفعه وزواله، ولا يزداد إلا شدَّةً؛ لأنه كالمرض في أوله وتزايدِه، فالعاقلُ يستكينُ له أولاً، وينكسرُ ويذِلُّ لربه، ويمد عُنُقَهُ خاضعًا ذليلاً لعزَّته، حتى إذا مرَّ به معظمُهُ وغَمْرَتُه[1]، وآذن ليله بالصَّباح، فإذا سعى في زواله ساعدته الأسبابُ، ومن تأمَّلَ هذا في الخلق انتفع به انتفاعًا عظيمًا، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى.

فائدة

رجل قالت له زوجتُه: أريدُ منك أن تُطَلِّقَني، فقال: إن كنتِ تريدينَ أن أُطَلِّقَكِ فأنتِ طالقٌ، فهل يقعُ الطلاقُ بهذا أو لابدَّ من إخبارها عن إرادةٍ مستقبلة؟.

قال بعض الفقهاء: لابدَّ من إرادة مستقبلةٍ عملاً بمقتضى الشرط، وأن تأثيرَهُ إنما هو في المستقبل.

---

(١) من قوله: «لربه ويمد . . .» إلى هنا ساقط من (ع).

وقال بعضهم: بل تطلَّقُ بذلك اكتفاءً بدلالة الحال، على أنه إنما أراد بذلك إجابَتَها إلى ما سألته من طلاقها المُراد لها، فأوقعه معلَّقًا له بإرادتها التي أخبرتْهُ بها، هذا هو المفهوم من الكلام لا يفهمُ الناسُ غيرَه.

وقال ابنُ عَقِيل: ظاهرُ الكلام ووضعُه يدُلُّ على إرادة مستقبلَةٍ، ودلالةُ الحال تدُلُّ على أنه أراد إيقاعَه لأجل الإرادة التي أخبرته بها، ولم يَزِدْ.

قلت: وكأنه ترجيحٌ منه للوقوع اكتفاءً بدلالة الحال، على ما هو المعهود من قواعد المذهب، ولفظ الشرط[1] في مثل هذا لا يستلزمُ الاستقبال.

وقد جاء مُرادًا به المشروط المقارن للتَّعليق، وهو كثيرٌ في أفصح الكلام، كقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله: ﴿وَٱشْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [النحل: ١١٤]، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ ﴿١١٨﴾﴾ [الأنعام: ١١٨] وقول مريم: ﴿إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾﴾ [مريم: ١٨] وهو كثيرٌ جدًّا.

ولما كان متلُوّ أداة الشرط في هذا لا يُرَادُ به المستقبلُ بل يُرادُ الحال والماضي؛ قال بعضُ النُّحَاة: إن «إن» فيه بمعنى «إذ» التي تكون للماضي، وقال غيرُه: إنها للتعليل. والتحقيق فيها (ق/٢٧٨ب) أنها للشرط على بابها، والشرط في ذلك داخل على الكون المستمر، المطلوبِ دوامُه واستمرُاره، دونَ تقيده بوقتٍ دونَ وقت، فتأمَّلْه.

---

(١) (ق): «لفظ إن».

فائدة[1]

استدلَّ على أن النِّيَّة لا تُشترطُ في طهارة الماء بأن الماءَ خُلِقَ على صفات وطبيعة لا يحتاجُ في حصول أثرها إلى النية، فخُلِقَ طهورًا، وخُلق مُرْوِيًا، وخُلق مُبَرِّدًا وسيَّالاً[2]، كلُّ ذلك طبعه ووضعه[3] الذي جُعِلَ عليه، فكما أنه لا يُحْتَاجُ إلى النية في حصول الرِّيِّ والتبريد به، فكذلك في حصول التطهير، يوضِّحُه: أنه خلق طاهرًا وطهورًا، وطاهريَّتُهُ لا تتوقَّفُ على نِيَّة، فكذلك طهوريته، يزيدُه إيضاحًا: أن عمله في أقوى الطهارتين ـ وهي طهارة الخبث ـ لا تتوقَّف على نية، فعدم توقف عمله على النية في الطهارة الأخرى أولى، وإنما قلنا: إنها أقوى الطهارتين؛ لأن سببها وموجِبَها أمرٌ حِسِّيٌّ وخبث مشاهد؛ ولأنه لابُدَّ لها[4] من التُّرَاب، فقد ظهرتْ قوَّتُها حِسًّا وشرعًا، يزيدُه بيانًا: أن قوله ﷺ: «**خُلِقَ الماءُ طَهُورًا**»[5] صريحٌ في أنه مخلوقٌ على هذه الصِّفة، و«طهورًا» منصوبٌ على الحال، أي: خلق على هذه الحالة من كونه طهورًا، وإن كانت حالاً لازمةً فهي كقولهم: خَلَقَ اللهُ الزَّرَافَةَ يَدَيْها أطولَ من رِجْلَيْها، (ظ/١٩٤ب)

---

(١) انظر «الفنون»: (١/ ٢٩٣، ٢٩٩) لابن عقيل.

(٢) (ظ): «سائلاً».

(٣) (ق و ظ): «ووصفه».

(٤) (ق): «لا يعلم بدلها»، و(ظ): «لا بدل لها».

(٥) أخرجه أحمد: (١٧/ ٣٥٩ رقم ١١٢٥٧)، وأبو داود رقم (٦٦) والترمذي رقم (٦٦)، والنسائي: (١/ ١٧٤) وغيرهم من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ بلفظ: «الماء طهور لا ينجسه شيء»، ولم أجده باللفظ المذكور.
والحديث حسنه الترمذي، وصححه أحمد وابن معين وابن حزم، انظر: «التلخيص»: (١/ ١٣)، وله شواهد كثيرة.

فهذه الصِّفةُ وهي الطُّهورية مخلوقةٌ معه، نُوِيَتْ أو لم تُنْوَ.

والاستدلالُ بهذا قريبٌ من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ۝٤٨﴾ [الفرقان: ٤٨]، يوضح ذلك أيضًا: أن النيَّة إن ٱعْتُبرت بجَرَيَان الماء على الأعضاء فهو حاصل، نوى أو لم ينوِ، وإن ٱعْتُبرت لحصول الوضاءَة والنظافة؛ فكذلك لا يتوقَّفُ حصولُها على نية، وإن ٱعتُبرت لإزالة الحدث المتعلِّق بالأعضاء؛ فقد بَيَّنَّا أن الخَبَثَ[1] المتعلِّقَ بها أقوى من الحَدَث، وزوال هذا الأقوى لا يتوقَّفُ على النية فكيف الأضعف؟.

يوضحُه أيضًا: أنا رأينا الشريعةَ قد قسمت أفعالَ المكلَّفين إلى قسمين:

قسم: يحصل مقصودُه والمُرادُ منه بنفس وقوعه، فلا يعتبرُ في صحَّته نيةٌ؛ كأداء الديون، وردِّ الأمانات والنفقات الواجبة، وإقامة الحدود، وإزالة النجاسات، وغسل الطِّيْب عن المُحْرِم، واعتداد المفارقة وغير ذلك. فإن مصالحَ هذه الأفعال حاصلةٌ بوجودها ناشئة من ذاتها، فإذا وُجِدتْ حصلتُ مصالحها فلم تتوقَّفْ صحتها[2] على نية.

القسم الثاني: ما لا يحصلُ مُراده ومقصوده منه بمجرَّدِه، بل لا يُكْتَفَى فيه بمجرد صورته العارية عن النية؛ كالتلفُّظ بكلمة الإسلام، والتلبية في الإحرام، وكصورة التَّيَمُّم (ق/٢٧٩أ) والطَّواف حول البيت، والسَّعي بين الصَّفا والمروة، والصلاة والاعتكاف والصيام، ولما كان

---

(١) (ق): «الحدث».

(٢) (ق): «مصالحها».

إزالةُ الخَبَثِ من القسم الأول اكتُفِيَ فيه بصورة الفعل لحصولِ مقصودِهِ.

وقد علَّلنا أن المُرَادَ من الوضوء النظافةُ والوضاءةُ، وقيام العبد بين يدي الرب تعالى على أكمل أحواله، مستورَ العورة، متجنِّبًا للنجاسة، نظيفَ الأعضاء وضيئَها، وهذا حاصلٌ بإتيانه بهذه الأفعال نَوَاها أو لم يَنْوِها.

يوضحُه: أن الوضوء غيرُ مراد لنفسه بل مرادٌ لغيره، والمرادُ لغيره لا يجبُ أن يُنوى لأنه وسيلة، وإنما تعتبر النِّيَّةُ في المراد لنفسه إذ هو المقصود المُرادُ، ولهذا كانت نيَّةُ قطع المسافة في الحج والجمعة غيرَ واجبة ولا تتوقَّفُ الصِّحَّةُ عليها، وكذلك نيَّة شراء الماء، وشراء العبد في عتق الكَفَّارة، وشراء الطعام فيها غير واجبة[1]؛ إذ هذه وسائلُ مرادة لغيرها.

وكذلك الوضوء وسيلةٌ ترادُ للصلاة، فهي كطهارة المكان والثياب.

يوضحه أيضًا: أن النِّيَّةَ لو اعْتُبِرت في الوضوء لاعْتُبِرت في سائر شروط الصلاة، كسَتْر العورة وإزالة النجاسة وغيرهما، ولا أرى منازِعِيّ القومِ يتمكَّنون من الجواب عن هذه الكلمات بجوابٍ شافٍ، وهذه أجوبتُهم في طرايقهم فعليك بمراجعتها.

ونحن لا نرتضي هذا الرأيَ، ولكن لم نَرَ استدلال منازعيهم وأجوبتهم لهم أقوى من هذه الأدله، وما ذلك لضعفِ المسألةِ من جانِبهم؛ ولكن لأنَّ الكلامَ في مسألة النية شديدُ الارتباط بأعمالِ القلوبِ، ومعرفةِ مراتبِها وارتباطِها بأعمالِ الجوارح، وبنائها عليها

---

(١) من قوله: «ولا تتوقف صحة . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

وتأثيرها فيها صحَّةً وفسادًا، وإنما هي الأصلُ المُرادُ المقصودُ، وأعمالُ الجوارح تَبَعٌ ومكمِّلَةٌ ومُتَمِّمَةٌ، وأن النية بمنزلة الرُّوح، والعملُ بمنزلة الجَسَدِ والأعضاء، الذي إذا فارق الرُّوحَ فمَوَاتٌ، وكذلك العملُ إذا لم تَصْحَبْهُ النيةُ فحركةُ عابثٍ.

فمعرفة أحكام القلوب أهم من معرفة أحكام الجوارح؛ إذ هي أصلُها، وأحكام الجوارح متفرِّعةٌ عليها.

وكذلك أيضًا: لا يتحقَّقُ الكلامُ في المسألة إلا بعد معرفة حقيقة النِّيَّة، وهل هي من جنس العلوم والتَّصَوُّرات أو من جنس الإرادات والعزوم؟ أو حقيقتُها مركبةٌ من الأمرين؟ وأما من قَدَّر انبساطها وانقسامها على حروف معينة، لكلِّ حرف منها جزءٌ من أجزاء النِّيَّة، فلم يحصِّل معنى النِّيَّة فَضْلاً عن أن يتمكَّنَ من رَدِّ قول منازعه (ق/ ٢٧٩ب) في اعتبارها.

وكذلك من ظنَّ أنها لا تتحقَّقُ إلا بجَرَيان ألفاظ من اللِّسان يخبرُ بها عنها، لم يحصِّلْ أيضًا معناها، فيجبُ أن نعلم حقيقَتَها أوَّلاً ومنزلَتَها من أعمال القلوب، وأنه يستحيلُ عليها الانبساطُ والانقسامُ، وأنه لا مدخلَ للألفاظ فيها ألبتَّةَ، ويفرَّقُ بين النية المتعلِّقة بالمعبود التي هي من لوازم الإسلام وموجباته، بل هي رُوحه وحقيقته التي لا يقبلُ اللهُ من (ظ/ ١٩٥ب) عاملٍ عملاً بدونها ألبتة، وبينَ النية المتعلقة بنفس العمل، التي وقع فيها النزاعُ في بعضِ المواضع، ثم يعرف ارتباطها بالعمل وكيف قصد بها تمييز العبادة عن العادة إذ كانا في الصورة واحدًا، وإنما يتميَّزان بالنية.

فإذا عدمتِ النيةُ كان العمل عاديًّا لا عباديًّا، والعاداتُ لا يُتَقَرَّب

بها إلى بارىء البَرِيَّاتِ وفاطرِ المخلوقات، فإذا عَرِيَ العملُ عن النية؛ كان كالأكل والشرب[1] والنوم الحيواني البهيمي الذي لا يكونُ عبادة بوجه، فضلاً عن أن يُؤْمَرَ به ويُرَتَّبَ عليه الثوابُ والعقاب والمدحُ والذَّمُّ، وما كان هذا سبيلُه لم يكنْ من المشروع[2] المتقرَّب به إلى الرَّبِّ تبارك وتعالى.

وكذلك ـ أيضًا ـ يقصد بها تمييز مراتب العبادات بعضها عن بعض، فيُميَّزُ فرضُها عن نفلها ومراتبها بعضها عن بعض، وهذه أمورٌ لا تَحَقُّقَ لها إلا بالنية ولا قَوَامَ لها بدونِها ألبتة، وهي مرادةٌ للشارع بل هي وظائف العبودية، فكيف يؤدي وظائفَ العبودية[3] من لا يخطرُ بباله التمييزُ بين العبادات والعادات، ولا التمييز بين مراتب تلك الوظائف ومنازلها من العبودية، هذا أمر ممتنع عادةً وعقلاً وشرعًا، فالنية هي سرُّ العبوديَّة ورُوحُها، ومحلُّها من العمل مَحلُّ الرُّوح من الجَسَد، ومُحَالٌ أن يعتبرَ في العبودية عمل لا روح له؛ بل هو بمنزلة الجسد الخراب، وهذا معنى الأثر المروي موقوفًا على أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه: «لا عَمَلَ لِمنْ لا نِيَّةَ له، ولا أجْرَ لمن لا حِسْبَةَ له»[4].

وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]

---

(١) (ق) بدلاً من «كان كالأكل والشرب»: «وترتب عليه الثواب والعقاب».

(٢) من قوله: «ويرتب عليه . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) «فكيف يؤدي وظائف العبودية» سقطت من (ق).

(٤) قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم»: (١/ ٦٩): «رواه ابن أبي الدنيا [في كتاب الإخلاص والنية] بإسناد منقطع»، وأخرجه البيهقي: (١/ ٤١) من حديث أنسٍ مرفوعًا، وفي سنده ضَعْف.

فَنفَى سبحانه أن يكونَ أَمَرَ عبادَهُ بغير العبادة التي قد أخلص عاملُها له فيها النِّيَّة، ومعلوم أن إخلاص النِّيَّةِ للمعبود أصلٌ لنية أصل العبادة، فإذا لم يأمرْهم إلا بعمل هو عبادةٌ قد أخلص عاملُها النيَّةَ فيها[1] لرَبِّه عز وجل، ومعلومٌ أن النية جزءٌ من العبادة، بل هي رُوح العبادة، كما تبيَّنَ = عُلِم أن العمل الذي لم يُنْوَ ليس بعبادة ولا مأمور به، فلا يكونُ فاعلُه متقرِّبًا به إلى الله، وهذا مما لا يقبلُ نزاعًا.

ومن نُكَت المسألة: أن يفرَّقَ بين الأفعال التي لا تقعُ إلا منويَّةً عادة وبين الأفعال التي تقع منويةً وغيرَ منوية، فالأول: كالوضوء المرتَّب عضوًا بعد عضو، فإنه لا يكادُ يُتَصَوَّرُ وقوعُه من غير نية، فإن (ق/ ٢٨٠أ) عِلْم الفاعل بما يفعلُه وقَصْده له هو النية، والعاقلُ المختار لا يفعلُ فعلاً إلا مسبوقًا بتصوره وإرادته، وذلك حقيقة النية، فليست النية أمرًا خارجًا عن تصوُّر الفاعل وقصده لما يريد أن يفعله.

وبهذا يُعْلمُ غلطُ من ظن أن للتَّلَفُّظ[2] مدخلاً في تحصيل النِّيَّة، فإن القائل إذا قال: «نويتُ صلاةَ الظهر، أو نويتُ رفع الحَدَث»، إما أن يكون مُخْبرًا أو منشئًا، فإن كان مخبِرًا؛ فإما أن يكون إخبارُه لنفسه أو لغيره، وكلاهما عبَثٌ لا فائدة فيه؛ لأن الإخبار إنما يفيد إذا تضمَّن تعريفَ المخبر ما لم يكن عارفًا به، وهذا مُحالٌ في إخباره لنفسه، وإنْ كان إخبارًا لغيره بالنية، فهو عَبَثٌ محضٌ، وهو غيرُ مشروع ولا مفيدٌ، وهو بمثابة إخباره له بسائر أفعاله من صومه وصلاته وحجه وزكاته، بل بمنزلة إخباره له عن إيمانه وحُبِّه وبغضه، بل قد تكونُ في هذا الإخبار فائدةٌ، وأما إخبار المأمومين أو الإمام

---

(١) من قوله: «ومعلوم أن . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٢) (ع): «التلفظ»، و(ظ): «اللفظ».

أو غيرهما بالنية فعبثٌ محضٌ، ولا يصحُّ أن يكون ذلك إنشاء، فإن اللفظ لا يُنشِئ وجودَ النيّة، وإنما إنشاؤُها إحضارُ حقيقتها في القلب لا إنشاء اللَّفظ الدَّالِّ عليها؛ فعُلِمَ بهذا أن التَّلَفُّظَ بها عَبَثٌ محضٌ، فتأمَّلْ هذه النكتة البديعة.

والمقصودُ أن مثل هذه الأفعال المرتبة، التي لا تقعُ إلا عن علم وقصد، لا تكونُ إلا منويَّةً. وهذا بخلاف الاغتسالِ مثلاً، فإنه قد يقعُ لتنظيفٍ أو تبريد ونحوهما، فإن لم يقصدْ به رفع حَدَثه لم يكن منويًّا.

وكذلك أفعالُ الصلاة المرتبة التي يتبعُ بعضُها بعضًا لا تقعُ إلا منويَّةً. ولو تكلَّفَ الرجلُ أن يصلِّي أو يتوضأ بغير نِيَّةٍ لتعذَّر عليه ذلك، بل يمكن تصوُّرُه فيما إذا قصد تعليمَ غيره[1]، ولم يقصد العبادةَ، أو صلَّى وتوضأ مُكرهًا، وأما عاقلٌ مختار عالم بما يفعلُهُ يقعُ فعلُه على وفق قصده، فهذا لا يكونُ إلا مَنْوِيًّا.

فالنيةُ هي القصد بعينه، ولكن بينَها وبين القصد فَرْقَانِ:

أحدهما: أن القصد يتعلَّقُ بفعل الفاعل نفسه، وبفعل غيره، والنيةُ لا تتعلَّقُ إلا بفعله نفسه، فلا يتصوَّر أن ينويَ الرجلُ فعلَ غيره، ويتصوَّر أن يقصدَه ويريده.

الفرق الثاني: أن القصد لا يكون إلا لفعل مقدور يقصده الفاعل، وأما النية فينوي الإنسان ما يقدر عليه وما يعجز عنه. ولهذا جاء في حديث أبي كَبْشَةَ الأنماري الذي رواه أحمد والترمذي وغيرهما عن

---

(١) (ع): «قصده تعليم لغيره».

النبي ﷺ: «**إنَّما الدُّنْيا لأَرْبعَةِ نَفَرٍ: عَبْدٍ رَزَقَهُ اللهُ مَالاً وَعِلْمًا فَهُوَ يَتَّقِي فِي مَالِهِ رَبَّهُ، وَيَصِلُ فِيهِ رَحِمَهُ، وَيَعْلَمُ للهِ فِيهِ حَقًّا، فَهَذَا** (ق/ ٢٨٠ب) **بِأَفْضَلِ المَنَازِلِ عِنْدَ اللهِ، وَعَبْدٍ رَزَقَهُ اللهُ عِلْمًا وَلَمْ يَرْزُقْهُ مَالاً، فَهُوَ يَقُولُ: لَوْ أَنَّ لِي مَالاً لَعَمِلْتُ فِيهِ بِعَمَلِ فُلاَن فَهُوَ بِنِيَّتِهِ وَأَجْرُهُمَا سَوَاءٌ. وعَبْدٍ رَزَقَهُ اللهُ مَالاً وَلَمْ يَرْزُقْه عِلْمًا. . .**» فَذكرَ شَرَّ مَنْزلَتِه[1] عِنْدَ اللهِ، ثُمَّ قَالَ: «**وَعَبْدٍ لَمْ يَرْزُقْهُ اللهُ مَالاً وَلاَ عِلْمًا فَهُوَ يَقُولُ: لَوْ أَنَّ لِي مَالاً لَعَمِلْتُ فِيهِ بِعَمَلِ فُلاَنٍ فَهُوَ بِنِيَّتِهِ، وَهُمَا فِي الوِزْرِ سَوَاءٌ**»[2].

فالنيةُ تتعلَّقُ بالمقدورِ عليه والمعجوزِ عنه، بخلاف القصد والإرادة فإنهما لا يتعلقانِ بالمعجوز عنه، لا من فعله ولا من فعل غيره، وإذا عُرِف حقيقة النية ومحلها من الإيمان وشرائعه تبيَّن الكلامُ في المسألة نفيًا وإثباتًا بعلم وإنصاف؛ ولنذكرْ كلماتهم وما فيها من مقبولٍ ومردود.

فأما قولهم: إن الماءَ خُلق بطبعه مُبَرِّدًا ومُرْوِيًا وسيَّالاً ومُطَهِّرًا، وحصولُ هذه الآثار منه لا تفتقرُ إلى نية، إلى آخره.

فيقال: إن أردتمْ بكونه مطهِّرًا بطبعه أنه منظِّفٌ لمحل التطهير، فمسلَّم. ولكن نزاعنا في أمر وراءَهُ، وإن أردتم أنه يفتتحُ به الصلاة ويرفعُ المانعُ الذي جعله الشارعُ صادًّا عن الدخول فيها بطبعه من غير اعتبار نية؛ فدعوى مجردة لا يمكنكم تصحيحُها ألبتة، بل هي بمثابة

---

(١) (ظ): «فذلك شرٌّ منزلةً»، وتمام الحديث: «**فهو يخبط في ماله بغير علم، لا يتقي فيه ربَّه، ولا يَصِل فيه رَحِمه، ولا يعلم لله فيه حقَّه، فهذا بأخبث المنازل**».

(٢) أخرجه أحمد: (٢٩/ ٥٦٢ رقم ١٨٠٣١)، والترمذي رقم (٢٣٢٥) وغيرهم من حديث أبي كبشة الأنماري ـ رضي الله عنه ـ. قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

قول القائل: استعماله عبادة بمجرد طبعه، فحصول التَّعَبُّد والتقرُّب[١] به لا يحتاجُ إلى نية، وهذا بيِّنُ البُطلان، وهذا حرفُ المسألة[٢]: وهو أن التَّعَبُّدَ به مقصودٌ وهو متوقِّفٌ على النية، والمقدمتانِ معلومتانِ غنيتانِ عن تقرير.

وقد أجابهم بعض الناس بأن منع أن يكونَ في الماء قوَّة أو طبعٌ، وقال: هذا مبنيٌّ على إثبات القُوَى والطبائع في المخلوقات، وأهلُ الحقِّ ينكرونه، وهذا جوابٌ فاسدٌ يرغب طالب الحق عن مثله! وهو باطلٌ طبعًا وحِسًّا، وشرعًا وعقلاً، وأهلُ الحق هم المُتَّبِعُون للحَقِّ أين كانَ، والقرآن والسُّنَّة مملوآن من إثبات الأسباب والقُوَى، والعقلاء قاطبةً على إثباتها سوى طائفة من المتكلِّمين حَمَلَتهم المبالغةُ في إبطال قول القَدَرِيَّة النُّفَاة[٣] على إنكارها جملةً.

والذي يكشفُ سِرَّ المسألة: أن التبريدَ والرِّيَّ والتنظيفَ حاصلٌ بالماء ولو لم يُرِدْهُ، وحتى لو أراد أن لا يكونَ، وأما التعبُّدُ لله بالوضوء فلا يحصلُ إلا بنيَّة التَّعَبُّدِ، فقياسُ أحد الأمرين على الآخر مِنْ أفسدِ القياس، فالحاصلُ بطبع الماء أمر غيرُ التعبد الذي هو مقوم لحقيقة الوضوء الذي لا يكونُ وضوءًا إلا به، وبهذا خرج الجوابُ عن قولهم: «إن عمله في رفع الخَبَث إذا لم[٤] يتوقَّفْ على نِيَّةٍ، فَأَنْ لا يتوقَّفَ (ق/ ٢٨١أ) رفعُهُ للحَدَث أوْلى» فإن رفع الخَبَث[٥] أمرٌ حِسِّيٌّ

---

(١) (ظ): «والثواب».

(٢) يعني: سرها، أو محل النزاع فيها. وقد استعمل المؤلف هذا التعبير في عدد من كتبه.

(٣) (ع): «والنفاة».

(٤) (ق): «الذي لا».

(٥) (ع): «الحدث».

مشاهَدٌ لا يستدعي أن يكونَ رافِعُه من أهل العبادة، بل هو بمنزلة كَنْس الدار، وتنظيفِ الطُّرُقات، وطرح المَيْتات والخبائث.

يوضِّحُه: أن زوالَ النَّجاسة لا يفتقرُ إلى فعل من المكلَّف ألبتَّةَ، بل لو أصابها المطرُ فأزال عينَها طَهُرَ المحلُّ بخلاف الطَّهارة من الحَدَث، فإن الله أمَرَ بأفعال متميِّزة لا يكونُ المكلَّفُ مؤدِّيًا ما أُمِر به إلا بفعلها الاختياري الذي هو مَنَاطُ التكليف، وبهذا خرج الجوابُ عن قولهم: «النية إن اعْتُبرت بجَرَيان الماء على الأعضاء، أو لحصول الوَضاءة لم يفتقرْ إلى نيَّة . . .» إلى آخره.

قولهم: «الشريعةُ قسمت الأفعالَ إلى قسمين؛ قسم: يحصلُ منه مقصوده بمجرده (ظ/١٩٦أ) من غير نيَّة، وقسم: لا يحصل إلا بالنيَّة»؛ فمسلَّم. قولُهم: «إنَّ الوضوءَ من القسم الأول» دعوى محل النِّزاع، فلا يقبلُ.

قولهم في تقريرِها: «المقصود[1] الوَضاءة والنظافة وقيام العبد بين يدي ربِّه على أكمل أحواله».

فجوابه: أن لله على العبد عُبودِيَّتين: عبوديَّة باطنة وعبوديَّة ظاهرة، فله على قلبه عبوديَّةٌ، وعلى لسانه وجوارحه عبوديةٌ، فقيامه بصورة العبودية الظاهرة مع تَعَرِّيه[2] عن حقيقة العبوديَّة الباطنة مما لا يُقَرِّبُهُ إلى ربِّهِ، ولا يُوجِبُ له ثوابه وقبول عمله، فإنَّ المقصود امتحانُ القلوب وابتلاء السرائر، فعمل القلبِ هو رُوح العبودية ولُبُّها، فإذا خلا عملُ الجوارح منه كان كالجسد المَوَات[3] بلا رُوح، والنية هي

---

(١) (ظ): «لمقصود».

(٢) (ع): «نفرته».

(٣) ليست في (ع).

عملُ القلب الذي هو مَلِكُ الأعضاء والمقصود بالأمر والنهي، فكيف يسقطُ واجبُه، ويعتبر واجبُ رعيتِه وجندِه وأتباعه اللاتي إنما شُرِعَتْ واجباتُها لأجله ولأجل صلاحه، وهل هذا إلا عكسُ القضية وقلب الحقيقة!.

والمقصودُ بالأعمال كلها ظاهرها وباطنها إنما هو صلاحُ القلب وكماله وقيامه بالعبودية بين يدي ربه وقيومه وإلـٰهه، ومن تمام ذلك قيامُه هو وجنودُه في حضرة معبوده وربِّه، فإذا بعث جنودَهُ ورعيته، وتغيَّب هو عن الخدمة والعبودية، فما أجدَرَ تلك الخدمَةَ بالرَّدِّ والمقت، وهذا مَثَلٌ في غاية المطابقة، وهل الأعمالُ الخاليةُ عن عمل القلب إلا بمنزلة حَرَكات العابثين، وغايَتُها أن لا يَتَرَتَّبَ عليها ثوابٌ ولا عقابٌ؟!.

ولما رأى بعضُ أربابِ القلوب طريقةَ هؤلاء انحرفَ هو إلى أن صرف هَمَّه[1] إلى عبوديَّة القلب، وعطَّل عبودية الجوارح، وقال: (ق/٢٨١ب) المقصودُ قيامُ القلبِ بحقيقةِ الخدمة[2]، والجوارح تَبَعٌ. والطائفتان متقابلتان أعظمَ تقابل؛ هؤلاء لا التفاتَ لهم إلى عبوديَّة جوارحهم، ففسدت عبوديةُ قلوبهم، وأولئك لا التفات لهم إلى عبودية قلوبهم، ففسدت عبوديَّة جوارِحِهم، والمؤمنون العارفون بالله وبأمره قاموا له بحقيقة العبوديَّة ظاهرًا وباطنًا، وقدموا قلوبَهم في الخدمة، وجعلوا الأعضاءَ تَبَعًا لها، فأقاموا المَلِكَ وجنودَه في خدمة المعبود، وهذا هو حقيقةُ العبودية.

ومن المعلوم أن هذا هو مقصودُ الرَّبِّ تعالى بإرسالِهِ رُسُلَه،

---

(١) (ع): «هو إلى صَرْف همته».

(٢) (ق): «العبودية».

وإنزالِهِ كُتُبَهُ، وشَرْعِهِ شرائِعَه، فدعوى المدَّعي أن المقصودَ من هذه العبودية حاصل، وإن لم يصحبْها عبوديَّةُ القلبِ من أبطل الدعاوى وأفسدها، والله الموفق.

ومن تأمَّلَ الشريعة في مصادرها ومواردها؛ علمَ ارتباطَ أعمال الجوارح بأعمال القلوب، وأنها لا تنفع[1] بدونِها، وأن أعمالَ القلوب أفرضُ على العبد من أعمال الجوارح، وهل يُمَيَّزُ المؤمنُ عن المنافق إلا بما في قلب كلٍّ واحد منهما من الأعمال التي ميَّزت بينهما، وهل يُمْكِنُ أحدٌ الدخولَ في الإسلام إلا بعمل قلبه قبلَ جوارحه، وعبوديَّةُ القلب أعظمُ من عبوديَّة الجوارحِ وأكبرُ[2] وأدْوَمُ، فهي واجبةٌ في كلِّ وقت، ولهذا كان الإيمانُ واجبَ القلب على الدَّوام، والإسلامُ واجبَ الجوارحِ في بعض الأحيان، فمركَّبُ الإيمانِ القلبُ، ومركَّب الإسلامِ الجوارحُ، فهذه كلمات مختصرةٌ في هذه المسألة، لو بُسِطَتْ لقامَ منها سِفْرٌ ضخمٌ، وإنما أُشيرَ إليها إشارة.

وحرفُ المسألة: أنَّ أعمالَ الجوارح[3] إنما تكونُ عبادةً بالنيَّة، والوضوءُ عبادةٌ في نفسِه، مقصودٌ مرتَّبٌ عليه الثواب، وعلى تركه العقابُ، وكما يجبُ في العِبادات إفرادُ المعبود تعالى عن غيره بالنِّيَّةِ والقصد، فيكون وحدُه المقصودَ المُرادَ[4] بها لا سِواه، فكذلك يجبُ فيها تمييزُ العبادة عن العادة، ولا يقعُ التمييزُ بين النوعين مع اتحاد صورة

---

(١) (ق): «تقع».

(٢) (ق و ظ): «وأكثر».

(٣) «أن أعمال الجوارح» سقطت من (ق).

(٤) بعده في (ظ) والمطبوعات: «فكما أنه يجب في العبادات إفراد المعبود تعالى بها» والمعنى بدونها مستقيم، وزيادتها تكرار وحشو.

العملين إلاَّ بالنية، فعملٌ لا يصحبُه إرادة المعبود غيرُ مقبول ولا مُعْتَدٌّ به، (ظ/١٩٦ب) وكذلك عملٌ لا تصحبُه إرادةُ التَّعَبُّدِ له والتَّقَرُّب إليه غيرُ مقبولٍ ولا معتدٍّ به، بل نيَّةُ التقرُّب والتعبُّد جزءٌ من نية الإخلاص، ولا قَوَام لنية الإخلاص للمعبود إلا بنية التعبد، فإذا كانتْ نِيَّةُ الإخلاصِ شرطًا في صحَّة كلِّ أداء العبادة، فاشتراط نيةِ التَّعَبُّدِ أولى وأحرى، ولا جوابَ عن هذا ألبتةَ إلاَّ بإنكار أن يكونَ الوضوءُ عبادةً، وذلك يلتحقُ بإنكار المعلوم من الشَّرْع بالضَّرورة، وهو بمنزلةِ إنكار كَوْنِ الصوم والزكاة والحجِّ والجهادِ وغيرِها عباداتٍ، واللهُ الموفق للصواب.

فائدة[1]

ذكر أحمد بن مروان المالكي[2] عن ابن عباس: أنه سئل عن ميت مات ولم يوجد له كفن قال: «يُكَبُّ على وجهه ولا يُسْتَقْبَلُ (ق/٢٨٢أ) بفرجه القبلة».

قلت: هذا بعيدُ الصِّحَّة عن ابن عباس، بل هو باطلٌ، والصواب أنه يُسترُ بحاجز من تراب، ويوضعُ في لحده على جنبه مستقبلَ القبلة، كما ينامُ العُرْيان الذي نُشر عليه ملاءة أو غيرها، وإذا كان عليه حاجزٌ من تُراب وهو مستقبلُ القبلةِ كان بمنزلة من عليه ثيابه.

فائدة[3]

* وذكر أيضًا[4] عن مجاهد قال: جلست إلى عبدالله بن

---

(١) هذه وما بعدها في (ظ): «مسألة».

(٢) هو: الدينوري صاحب «المجالسة وجواهر العلم» ت (٣٣٣)، وقد ذكر هذا الأثر في كتابه السالف: (٣/ ٣٣١ رقم ٩٥٣) مسندًا، وسنده ضعيف.

(٣) من (ق).

(٤) في «المجالسة»: (٣/ ٣٧٦ رقم ١٠٠٧) مسندًا، وفيه انقطاع.

عُمر[1] وهو يصلي، فخفَّفَ ثم سلَّم، وأقبل إليّ، ثم قال: «إن حقًّا عليَّ أو سُنَّة إذا جلس الرجلُ إلى الرجل وهو يصلِّي التَّطَوُّعَ أن يخفِّفَ ويقبلَ إليه».

* وذكر أيضًا[2] عن ابن عباس قال: «ما مِنْ يومٍ إلا وليلَتُهُ قَبْلَهُ إلا يومَ عَرَفَةَ فإن لَيْلَتَهُ بعدَهُ».

قلت: هذا مما اختُلف فيه؛ فحُكِي عن طائفة: أن ليلة اليوم بعده، والمعروف عند الناس أن ليلة اليوم قبله، ومنهم من فصَّل بين اللَّيلة المضافة إلى اليوم، كليْلة الجمعة والسبت والأحد وسائر الأيام، والليلة[3] المضافة إلى مكان أو حال أو فعل، كليْلة عرفة وليلة النَّفْر، ونحو ذلك، فالمضافةُ إلى اليوم قبلَه، والمضافة إلى غيره بعدَه، واحتجُّوا بهذا الأثر المرويِّ عن ابن عباس، ونُقِض عليهم بليلة العيد، والذي فهمه الناس قديمًا وحديثًا من قول النبي ﷺ: «**لا تَخُصُّوا يَوْمَ الجُمُعَةِ بِصِيَامٍ مِنْ بَيْنِ الأيَّامِ، وَلا لَيْلَةَ الجُمُعَةِ بِقِيَامٍ مِنْ بَيْنِ اللَّيَالِي**»[4] إنها الليلةُ التي تُسفِرُ صبيحتُها عن يوم الجمعة، فإن الناس يُسارعونَ إلى تعظيمها، وكثرة التعبُّد فيها عن سائر اللَّيالي، فنهاهم ﷺ عن تخصيصها بالقيام، كما نهاهم عن تخصيص يومِها بالصيام، والله أعلم.

* قال أبو عبدالله الحاكم في كتابه «الجامع لذكر أئمة الأمصار، المُزَكِّين لرواة الأخبار»: سمعت أبا تراب المذكِّرَ يقول: سمعت

---

(١) في الأصول: «عَمرو» وفي المطبوعات والمجالسة: «عُمر».

(٢) في «المجالسة»: (٢/ ٣٧٢ رقم ٥٤٠) مسندًا.

(٣) (ع): «الليالي».

(٤) أخرجه البخاري رقم (١٩٨٥)، ومسلم رقم (١١٤٤) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

إبراهيم بن عبدالرحمن بن سهل يقول: سمعت العباس بن محمد الهاشمي يقول: دخل يحيى بن مَعينٍ مصرَ فاستقبلته هدايا أبي صالح كاتبِ الليث وجاريةٌ ومائةُ دينار فقبِلَها، ودخل مصر، فلما تأمل حديثه قال: لا تكتبوا عن أبي صالح.

قال الحاكم: هذه من أجلِّ فضائل يحيى إذ لم يُحَابِ أبا صالحٍ وهو في بلدِه ونعمتِه.

أخبرنا إسماعيل بن محمد بن الفضل الشعراني، نا جدي: سمعتُ عليَّ بن المديني، يقول: كان أبو الجَعْد والد سالم بن أبي الجعد إذا تغدَّى جمع بَنِيه، فكانوا ستةً: اثنان مُرْجِئان واثنانِ شِيعِيَّانِ واثنانِ خارجيَّانِ، فكان أبو الجَعْد يقول: لقد جمعَ الله بينَ أيديكم وفرَّق بين أهوائِكُمْ[1].

قرأت على قاضي القضاة أبي الحسن محمد بن صالح الهاشمي، حدثنا عبدالله بنُ الحسين بن موسى، أخبرنا عبدالله بن علي بن المديني، قال: سمعت أبي يقول: خمسةُ أحاديث يروونها ولا أصلَ لها عن رسول الله ﷺ حديث: «**لو صَدَقَ السَّائِلُ ما أَفْلَحَ مَنْ رَدَّهُ**»[2]، وحديث: «**لا وَجَعَ إلاّ وَجَعُ** (ق/ ٢٨٢ب) **العَيْنِ ولا غَمَّ إلا غَمُّ الدَّيْنِ**»[3]، وحديث: «**إن الشَّمْسَ رُدَّتْ على عليٍّ بنِ أبي طَالِبٍ**»[4]، (ظ/ ١٩٧أ) وحديث أنه ﷺ قال: «**أنا أكرمُ على الله مِنْ أَنْ يَدَعَني تَحْتَ الأرضِ مِائَتَيْ**

---

(١) الخبر في «طبقات ابن سعد»: (٦/ ٢٩٢).

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في «التمهيد»: (٥/ ٢٩٧) وقال: حديث منكر لا أصل له

(٣) أخرجه الطبراني في «الأوسط»: (٧/ ٣٨)، وابن حبان في «المجروحين»: (١/ ٣٥٠)، وغيرهم، وذكره ابن الجوزي في «الموضوعات»: (٢/ ٢٤٤)، وفي إسناده كذَّاب.

(٤) أخرجه الطحاوي في «المشكل» رقم (١٠٦٨)، والطبراني في «الكبير»: (٢٤/ ١٤٥)، وهو لا يصح، انظر «منهاج السنة النبوية»: (٨/ ١٦٤ فما بعدها).

عامٍ»[١]، وحديث: «**أفْطَرَ الحَاجِمُ والمَحْجُومُ إنهما كانا يَغْتَابَانِ**»[٢].

قال كاتبه: ونظيرُ هذا قول الإمام أحمد: أربعة أحاديث تدور في الأسواق لا أصل لها عن رسول الله ﷺ: حديث: «**مَنْ آذَىٰ ذِمِّيًّا فكأنَّما آذَانِي**»، وحديث: «**مَنْ بَشَّرَنِي بخُرُوجِ آذَارَ ضَمِنْتُ له على اللهِ الجَنَّةَ**»، وحديث: «**للسَّائِلِ حَقٌّ وإنْ جَاءَ عَلَى فَرَسٍ**»، وحديث: «**يَوْمُ صَوْمِكُمْ يَوْمُ نَحْرِكُمْ يَوْمُ رَأْسِ سَنَتِكُمْ**»[٣].

قال الحاكمُ: سمعت الأستاذ أبا سهل محمد بن سليمان يقول: سمعت أبا العباس محمد بن إسحاق الثقفي يقول: شَهِدت محمد بن إسماعيل البخاري ـ رحمه الله ـ ودُفِع إليه كتابٌ من محمد بن كَرَّام يسأله عن أحاديثَ منها: سفيان بن عيينة، عن الزُّهْري، عن سالم، عن أبيه، أن النبي ﷺ قال: «**الإيمَانُ لا يَزِيدُ ولا يَنْقُصُ**»، ومعْمَر، عن الزُّهري، مثله؛ فكتبَ البخاريُّ على ظهر كتابه: من حدَّث بها استوجَبَ الضَّرْبَ[٤] الشديدَ والحبسَ الطويلَ.

سمعت أبا الحسين[٥] محمد بن يعقوب الحافظ يقول: سمعت

---

(١) انظر: «كشف الخفاء»: (١/ ١٦١).

(٢) أخرجه الطحاوي في «شرح المعاني»: (٢/ ٩٩) وغيره، قال الحافظ في «الفتح»: (٤/ ٢١٠): «أخرجه الطحاوي وعثمان الدارمي والبيهقي في «المعرفة» وغيرهم من طريق يزيد بن أبي ربيعة عن أبي الأشعث عن ثوبان، ومنهم من أرسله، ويزيد بن ربيعة متروك...» وذكر كلام ابن المديني.

(٣) أسندها عن أحمد ابنُ الجوزي في «الموضوعات»: (٢/ ٢٣٦)، وقال العراقي في «التقييد والإيضاح»: (ص/ ٢٢٣): «لايصح هذا الكلام عن الإمام أحمد...» ثم تكلم عليها حديثاً حديثاً، وبيَّن ما فيها من الكلام.

(٤) ليست في (ظ)، وكتب في هامش (ق): «لعلها العقاب».

(٥) (ظ): «أبو الخير»!.

أبا العباس الدَّغُولي يقول: قلت لأبي حاتمٍ الرَّازي: هل تعرفُ في أصحاب رسول الله ﷺ أحدًا اسمه أحمد؟ قال: لا أعلمُه، قلت: فهل تعلمُ في الصَّحابة من اسمُه[(١)] إسماعيلُ؟ قال: لا، قلت: فهل تعلمُ فيهم من اسمه أيوب؟ قال: لا، قلت: فهل تعرف فيهم أحدًا اسمه أسيد؟ قال: لا أعلمه، قلت: فهل كان فيهم من اسمه أيمن؟ قال: لا أعلم، قلت: فكان فيهم من اسمه أشعث؟ قال: لا، غير أشعث بن قيس الكِنْدي، قلت: فهل كان فيهم من اسمُه أمية؟ قال: صحابي واحد يقال له: أمية بن مخشي الخُزاعي، قلت: فهل كان فيهم من اسمه أسلمُ؟ قال: واحد، أسلم أبو رافع مولى النبي ﷺ، قلت: فهل كان فيهم غير أُهْبان بن صَيْفي؟ قال: أُهْبَانُ بن أوس، قلت: فهل كان فيهم من اسمه أبيضُ غير ابن حمَّال؟ فقال: لا أعلمه، قلت: فهل كان فيهم أغَرُّ غير الأغَرِّ المُزَنِيِّ؟ قال: لا أعلَمُه، قلت: فهل كان فيهم[(٢)] من اسمُه أرقم؟ قال: نعم أرقم بن أبي الأرقم، قلت: فهل كان فيهم من اسمه إبراهيم، قال: نعم إبراهيم اسم قديم قد تسمى به رجل قد سمِع من النبي ﷺ رواه المكيُّون عن عطاء بن إبراهيم، عن أبيه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**قابِلوا بين النِّعَالِ**»[(٣)].

قال كاتبه: وفي كتاب ابن حِبَّان في ترجمة الصحابة[(٤)]: أسلم آخر

---

(١) (ق): «أحدًا اسمه».

(٢) من قوله: «أبيض غير . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) أخرجه ابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني»: (٣/ ٢٤٣)، والطبراني في «الكبير»: (١/ ٣٣٣) وغيرهم، والحديث ضعفه ابن عبدالبر في «الاستيعاب»: (١/ ٦١)، والحافظ في «الإصابة»: (١/ ١٦).

(٤) «الثقات»: (٣/ ١٨).

غير أبي رافع، قال: «أسلم بن عَبْدَل[1] لما أسلمَ أسلمتِ اليهودُ بإسلامه» لم يَزِدْ، تمَّ الانتقاء.

* * *

يا جامعَ المال ما أَعْدَدْتَ للحُفَرِ ... هل يُغْفِلُ الزَّادَ من أضْحَى على سَفَرِ

(ق/٢٨٣أ) أفنيتَ عمرَك في اللَّذَّاتِ تطلُبُها ... وا خَيْبَةَ السَّعْيِ، بل وا ضَيْعَةَ العُمُرِ

قِفْ في ديارِ بني اللذات معتَبِرًا ... وانظرْ إليها ولا تسألْ عن الخَبَرِ

ففي الذي فَعَلَتْ أيدي الشَّتَاتِ بهمْ ... من بعد أُلْفَتِهِمْ معنىً[2] لمعتَبِرِ

غيره[3]:

قد عرف المُنْكَرُ واستُنْكِرَ الْـ ... ـمعروفُ في أيامِنا الصَّعْبَهْ

وصار أهلُ العلمِ في وَهْدَةٍ ... وصار أهلُ الجهلِ في رُتْبَهْ

فقلتُ للأبرار أهلِ التُّقَى ... والدِّين لما اشتَدَّتِ الكُرْبَهْ

لا تُنْكِروا أحوالَكُمْ قد أتت ... نَوْبَتُكُمْ في زمن الغُرْبَهْ

(ظ/١٩٧ب) غيره:

اقْنَعْ بأيْسَرِ ميسورٍ من الزَّمَنِ ... واشكرْ لرَبِّكَ ما أولاكَ مِنْ مِنَنِ

واذكرْ ملابسَ مِنْ عَدْنٍ يُخَصُّ بها ... ذوو التُّقَى، واهجر الأبرادَ من عَدَنِ

إنْ شئتَ أن تدخلَ الجنَّاتِ مجتنِيًا ... قطوفَها فتَوَقَّ النارَ بالجُنَنِ

---

(١) كذا في الأصول، وفي «الثقات»: «عبيد».

(٢) في هامش (ق): «ظ: كافٍ».

(٣) الأبيات الأربعة سقطت من (ع)، وتأخرت في (ق) بعد الأبيات التي تليها.

وباشرِ الناسَ بالمعروفِ مجتهِدًا وراقبِ اللهَ في سِرٍّ وفي عَلَنِ

حديث: روى البيهقيُّ[1] من حديث أبي بكر الحنفيِّ، ثنا سفيان الثَّوْرِيُّ، عن أبي الزُّبير، عن جابر: أن رسول الله ﷺ عاد مريضًا فرآه يصلِّي على وسادة، فأخذها فرمى بها، فأخذ عودًا ليصلِّيَ عليه فأخذه فرمى به. وقال: «**صَلِّ عَلَى الأَرْضِ إِنِ اسْتَطَعْتَ، وَإِلاَّ فَأَوْمِئْ إِيمَاءً، وَاجْعَلْ سُجُودَكَ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِكَ**». قال البيهقيُّ: «هذا الحديث يُعَد في أفراد أبي بكر الحنفي عن الثوري» تم كلامه.

وقال ابنُ أبي حاتم في كتاب «العلل»[2]: «سألت أبي عن هذا الحديث؟ فقال: إن هذا خطأٌ، إنما هو عن جابرٍ قولُه «أنه دخل على مريض». قيل له: فإن أبا أسامة قد رواه عن الثوري مرفوعًا، قال: ليس بشيء هو موقوف» تم كلامُهُ.

ورواه يحيى بن أبي طالب، ثنا عبدُالوهاب بن عطاء، ثنا سفيان الثَّوري فذكره بمثله. رواه البيهقي[3].

فهؤلاء ثلاثة رفعوه: أبو أسامة وعبدُالوهابِ بنُ عطاء وأبو بكر الحنفيُّ: فأما أبو أسامة فالعَلَمُ المشهور. وأما أبو بكرٍ الحنفيُّ فمن رجال الصحيحين ووثقه أحمد. وأما عبدالوهاب بن عطاء فاحتج به مسلم. والظاهر أن الحديثَ موقوفٌ كما ذكره ابن أبي حاتم عن أبيه، والله أعلم.

والآثارُ في ذلك معروفةٌ عن الصحابة، كما روى مالك في «الموطأ»[4] عن نافع، عن ابن عمر، أنه كان يقول: «إذا لم يستطعِ المريضُ

---

(١) في «الكبرى»: (٢/٣٠٦).
(٢) (١/١١٣).
(٣) في «الكبرى»: (٢/٣٠٦).
(٤) (١/١٦٨).

السجودَ أَوْمَأَ برأسه إيماءً ولم يرفعْ إلى جبهته شيئًا».

وقد رفعه عبدالله بن عامر الأسلمي، عن نافع[1]، وقد ضعَّفه أحمدُ وأبو زُرْعَةَ، والصوابُ وقفه.

وروى شعبة، عن أبي إسحاق السَّبِيعيِّ، عن زَيْد بن معاوية، عن عَلْقَمَةَ، قال: دخلت مع عبدالله بن مسعود على أخيه نعودُه وهو مريض، فرأى مع أخيه مَرْوَحَةً يسجُدُ عليها، فانتزعَها منه عبدالله، وقال: اسجدْ على الأرض فإنْ لم تستطعْ فأَوْمِ إيماءً واجعلِ (ق/٢٨٣ب) لسجودَ أخفضَ من الركوع[2]. وزيد هذا ثقةٌ[3].

حديث: قال حنبل: قال أحمد[4] في حديث حَجَّاج المِصِّيصِيِّ، عن شَريك، عن إبراهيم بن حزم، عن أبي زُرْعَةَ، عن أبي هريرة قال: «كان النبي ﷺ إذا دخل الخَلاءَ أَتيتُهُ بماء فاستنجى، ثم مَسَحَ بيدِهِ على الأرضِ، ثم تَوَضَّأ»[5] فقال أحمد: هذا حديث منكر إنما هو عن أبي الأحوص، عن عبدالله، ولم يرفَعْهُ.

فائدة[6]

قال بعضهم: قولُ العامَّةِ: «نُسَيَّاتٌ» ليس بلحن؛ لأن الجوهريَّ

---

(١) أخرجه البيهقي: (٢/ ٣٠٦).

(٢) أخرجه عبدالرزاق: (٢/ ٤٧٧)، والبيهقي: (٢/ ٣٠٧).

(٣) ذكره ابن حبان في الثقات، ووثقه العجلي، وذكره البخاري في «التاريخ»، وابن أبي حاتم في كتابه، ولم يذكرا فيه جرحًا ولا تعديلاً. انظر: «لسان الميزان»: (٢/ ٥١١)، و«ثقات العجلي»: (ص/ ١٧١).

(٤) «قال أحمد» ليست في (ع).

(٥) أخرجه أحمد: (١٥/ ٥٣٣ رقم ٩٨٦١) عن حجاجٍ به.

(٦) هذه الفائدة ليست في (ع).

حكاه[1]، وكأنه جَمْعُ نُسَيَّةٍ بتصغير نِسْوَةٍ.

قلت: وعلى هذا فلا يقالُ إلا على جماعات متعدِّدَةٍ منهنَّ؛ لأنه جمعُ الجمع، والعامَّةُ تطلقه على الجماعة الواحدة منهنَّ.

فائدة

قول النبي ﷺ: «**مَنْ لَعِبَ بالنَّرْدَشِيرِ، فكأنَّما صَبَغَ يَدَهُ في لَحْم خِنْزِيرٍ وَدَمِهِ**»[2]. سرُّ هذا التشبيه ـ واللهُ أعلم ـ: أن اللاعبَ بها لمَا كان مقصودُه بلعبه أكلَ المال بالباطل الذي هو حرامٌ كحرمة لحم الخنزير، وتوصَّل إليه بالقمار، وظنَّ أنه يُفيدُه حِلَّ المال، كان كالمتوصِّل إلى أكل لحم الخنزير بذكاته، والنبيُّ ﷺ (ظ/١٩٨أ) شَبَّهَ اللاَّعب بها بغامس يده في لحم الخنزير ودمه، إذ هو مقدِّمَةُ الأكلِ، كما أن اللعب بها مقدمةُ أكل المال، فإن أكَلَ بها المال كان كأكْل لحم الخنزير. والتشبيه إنما وقع في مقدِّمة هذا بمقدمة هذا، واللهُ أعلم.

فائدة

تفسير النبيِّ ﷺ البقر التي رآها في النوم تُنْحَرُ بالنَّفَر الذي أصيبوا[3] من أصحابه يوم أحد[4].

قيل: وجهُ هذا التأويل أن «البقر والنفر» مشتركان في صورة الخَطِّ،

---

(١) في «الصحاح»: (٦/ ٢٥٠٨).

(٢) أخرجه مسلم رقم (٢٢٦٠) من حديث بريدة بن الحصيب ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) (ق): «قتلوا».

(٤) أخرجه البخاري رقم (٣٦٢٢)، ومسلم رقم (٢٢٧٢) من حديث أبي موسى ـ رضي الله عنه ـ.

ويمتازُ أحدهما عن الآخر بالنَّقْط، وهذه جهةٌ من جهات التعبير.
وهذا قولٌ فاسد جدًّا! ولم يكن النَّبِيُّ ﷺ يدركُ شيئًا من الخَطِّ أصلًا، ولا هذه جهةٌ صحيحةٌ من جهات التأويل، فلا يؤوَّلُ النردُ بالبَرْد، ولا الزَّبَد بالزَّنْد[1]، ولا العين بالغَبْن، ولا الحَيَّة بالجنة، وأمثال ذلك.

وقيل: وجه الشبه أن البقر معها أسلحتُها التي تقاتل بها وهي قرونُها، وكانتِ العربُ تستعملُ الصَّيَاصِيَ[2] والقُرونَ في الرِّماح عند عدم الأسِنَّةِ. وهذا أقربُ من الأول، ولكنه مشتركٌ بين المسلمين والكفار، فإن كل طائفة معها سلاحُها.

وأجودُ من هـٰذين أن يقال: وجهُ التشبيه أن الأرض لا تُعْمَرُ ولا تُفْلَحُ إلا بالبقر، فهم عمارةُ الأرض، وبها صلاحُ العالم وبقاءُ معيشتهم وقوامُ أمرِهم، وهكذا المؤمنون، بِهم صلاحُ الأرض وأهلها وهم زينتُها، وأنفعُ أهل الأرض للناس، كما أن البقر أنفع الدَّوابِّ للأرض، ومن وجه آخَرَ وهو: أن البقر تُثير الأرضَ وتُهَيِّئُها[3] لقبول البَذْر (ق/٢٨٤أ) وإنباته، وهكذا أهلُ العلم والإيمان يثيرونَ القلوبَ ويُهَيِّئُونها لقبول بذر الهدى فيها ونباته وكماله، والله أعلم.

فائدة[4]

قول النبي ﷺ: «**رَأَى عِيسَى رَجُلاً يَسْرِقُ فَقَالَ: سَرَقْتَ. قال: كَلاَّ**

---

(١) «ولا . . .» سقطت من (ظ)، و(ق): «ولا الزند بالزبد» والنَّقط غير محرر، ويمكن قراءته على أنحاء شتى.
(٢) هي القرون نفسها.
(٣) (ع): «وترخيها».
(٤) ليست في (ظ)، وانظر «إغاثة اللهفان»: (١/ ١٨٣)، و«فتح الباري»: (٦/ ٥٦٥).

وَالّذِي لا إلـهَ إلاَّ هُوَ. فقال عيسى: آمَنْتُ باللهِ وكَذَّبْتُ بَصَرِي»[1].

قيل: هو استفهام من المسيح، لا أنه إخبار، والمعنى: «أسرقت» فلما حلف له صدقه، ويردُّ هذا قولُه: «وكذبتُ بَصَري»، وقيل: لما رآه المسيح أخذَ المالَ بصورة السارق فقال: سرقت؟ فقال: كلا، أي: ليس بسرقة، إما لأنه مالُه أو له فيه حق، أو لأنه أخذه ليقلبَهُ ويعيدَهُ، والمسيحُ ﷺ أحال على ظاهر ما رأى، فلما حلف له قال: «آمَنْتُ بالله وكَذَّبْتُ نفسي في ظني أنها سرقةٌ» لا أنه كَذَّبَ نفسَه في أخذه المال عيانًا، فالتكذيبُ واقعٌ على الظَّنِّ لا على العِيان، وهكذا الروايةُ «وكَذَّبْتُ نَفْسِي»[2] ولا تنافِيَ بينها وبين رواية: «وكَذَّبْتُ بَصَري»، لأن البصرَ ظنَّ أن ذلك الأَخْذ سرقةٌ، فأنا كذبته في ظنِّ أنه رأى سرقة، ولعله إنما رأى أخذًا ليس بسرقة.

وفي الحديث معنى ثالث ـ ولعله أَلْيَقُ به ـ وهو: أن المسيحَ ﷺ لعظمة وقارِ الله في قلبه وجلالِه ظنَّ أن هذا الحالف بوحدانية الله صادقًا، فحمله إيمانُهُ بالله على تصديقه، وجوّز أن يكون بصرُهُ قد كذبه، وأراه ما لم يَرَ، فقال: «آمنْتُ باللهِ وكذبْتُ بَصَري».

ولا ريبَ أن البَصَرَ يعرِضُ له الغلطُ، ورؤية بعض الأشياء بخلاف[3] ما هي عليه، ويُخَيِّلُ ما لا وجود له في الخارج، فإذا حكم عليه العقلُ تبين غلطُه. والمسيحُ ﷺ حكَّم إيمانه على بصره فكذب بصره[4]

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٤٤٤)، ومسلم رقم (٢٣٦٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) من قوله: «في ظني أنها . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٣) (ق): «على غير».

(٤) «فكذب بصره» ليست في (ع).

ونسب الغَلَطَ إليه، والله أعلم.

فائدة

قول النبي ﷺ: «**الأَنْبياءُ أَوْلاَدُ عَلاَّتٍ**»، وفي لفظ: «**إِخْوَةٌ مِنْ عَلاَّتٍ، أمّهاتُهم شَتَّى ودِينُهُمْ وَاحِدٌ**»[1].

قال الجوهري[2]: بنو العَلاَّت: هم أولادُ الرجل من نسوةٍ شتّى، سميتْ بذلك لأن الذي تزوَّجها على أولى كانت قبلها، ثم عَلَّ من الثانية العَلَل، والشُّرْبُ الثاني يقال له: عَلَلٌ بعدَ نَهَل، وعَلَّهُ يَعِلُّهُ: إذا سقاه السَّقْيَةَ الثانية.

وقال غيره: سمُّوا بذلك لأنهم أولاد ضَرَائِر، والعَلاَّتُ: الضرائر، وهذا الثاني أظهرُ.

وأما وجهُ التشبيه[3]؛ فقال جماعة ـ منهم القاضي عِيَاضُ[4] وغيره ـ: معناه أن الأنبياءَ مختلفونَ في أزمانهم، (ظ/١٩٨ب) وبعضهم بعيدُ الوقت من بعض، فهم أولاد عَلاَّتٍ، إذ لم يجمَعْهم زمانٌ واحد، كما لم (ق/٢٨٤ب) يجمعْ أولادَ العَلاّتِ بطنٌ واحد، وعيسى لما كان قريبَ الزمان من النبي ﷺ ولم يكنْ بينهما نبيٌّ، كانا كأنهما في زمان واحد، فقال ﷺ: «**أنا أَوْلى النَّاسِ بِعِيسَى ابنِ مَرْيَمَ**»، قالوا: كيف يا رسولَ الله؟ فقال: «**الأَنْبِياءُ إِخْوَةٌ مِنْ عَلاّتٍ**» الحديث.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٤٤٢)، ومسلم رقم (٢٣٦٥) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) «الصحاح»: (٥/ ١٧٧٣).
(٣) (ظ): «التسمية».
(٤) في «إكمال المعلم»: (٧/ ٣٣٧).

وفيه وجهٌ آخر أحسن من هذا، وهو: أن النبي ﷺ شَبَّه دين الأنبياء الذي اتفقوا عليه من التوحيد، وهو عبادة الله وحده لا شريكَ له، والإيمانُ به وبملائكته وكتبه ورسله ولقائه = بالأب الواحد؛ لاشتراكِ جميعهم فيه وهو الدينُ الذي شرعه اللهُ لأنبيائه كلِّهم، فقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣].

وقال البخاريُّ في «صحيحه»: باب ما جاء أن دين الأنبياء واحد، وذكر هذا الحديث[١]، وهذا هو دينُ الإسلام الذي أخبر اللهُ أنه دينُ أنبيائِهِ ورسلِهِ من أولهم نوح إلى خاتَمِهم محمد ﷺ، فهو بمنزلة الأب الواحد.

وأما شرائعُ الأعمال والمأمورات فقد تختلفُ، فهي بمنزلة الأمهَّات الشَّتَّى، فإنّ لقاحَ تلك الأمهات من أبٍ واحد، كما أن مادَّة تلك الشرائع المختلفة من دين واحد متفق عليه، فهذا أولى المعنيين بالحديث، وليس في تباعد أزمنتهم ما يوجبُ أن يُشَبِّهَ زمانَهم بأمهاتهم، ويجعلون مختلفي الأمهات لذلك، وكون الأم بمنزلة الشريعة والأب بمنزلة الدين، وأصالة هذا وتذكيره وفرعيّة الأم وتأنيثها، واتحاد الأب وتعدد الأم، ما يدلُّ على أنه معنى الحديث، والله أعلم.

فائدة

في قوله تعالى: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ دون: «بَعَثَ بعبده»، و«أرسل به»

---

(١) لم أجد الترجمة التي ذكرها المصنف في الصحيح، وذكر البخاريُّ هذا الحديث في موضعين متتاليين في باب قول الله: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ...﴾ «الفتح»: (٦/٥٤٩ ـ ٥٥١).

ما يفيدُ مصاحَبَتَهُ له في مَسْراه، فإن الباء هنا للمصاحبة، كهي في قوله: «هَاجَرَ بِأَهْلِهِ وسَافَرَ بغُلَامِهِ» وليست للتعدية، فإنَّ (أسرى) يتعدَّى بنفسه، يقال: سَرَى به وأَسْرَاه، وهذا لأن ذلك السُّرَى كان من أعظم أسفاره ﷺ، والسفرُ يعتمدُ الصاحبَ، ولهذا كان ﷺ إذا سافر يقول: «**اللَّهُمَّ أنْتَ الصَّاحِبُ في السَّفَرِ**»[1].

فإن قيل: فهذا المعنى يُفهم من الفعل الثلاثي لو قيل: «سَرَى بعبده»، فما فائدة الجمع بين الهمزة والباء؟ ففيه أجوبة:

أحدها: أنهما بمعنًى، وإنَّ أَسْرَى لازمٌ كـ: سَرَى، تقول: «سَرَى زيدٌ وأَسْرَى»، بمعنى واحد، هذا قول جماعة.

(ق/٢٨٥أ) والثاني: أن (أسرى) مُتَعَدٍّ ومفعوله محذوف، أي: «أَسْرى بِعَبْدِهِ البُرَاقُ»، هذا قول السهيلي[2] وغيره، ويشهد للقول الأول قول الصِّدِّيق: «أَسْرَيْنا لَيْلَتَنا كُلَّها ومن الغَدِ حتى قام قائمُ الظَّهِيرَةِ»[3].

والجوابُ الصحيحُ: أن الثُّلاثِيَّ المتعدِّي بالباء يفهم منه شيئانِ؛ أحدهما: صدور الفعل من فاعله، والثاني: مصاحبته لما دخلت عليه الباء.

فإذا قلت: «سَرَيْتُ بزَيْدٍ وسَافَرْتُ به»، كنتَ قد وُجد منك السُّرَى والسفر مصاحبًا لزيد فيه، كما قال:

---

(١) أخرجه مسلم رقم (١٣٤٢) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) كما في «الروض الأنف»: (٢/ ١٤٨).
(٣) في حديث الهجرة، أخرجه البخاري رقم (٣٦١٥)، ومسلم رقم (٢٠٠٩) من حديث البراء بن عازب عن أبي بكر ـ رضي الله عنهما ـ.

* ولقد سَرَيْتُ على الظَّلام بمِغْشَمٍ[1] *

ومنه الحديث: «أقرع بين نسائه، فأيَّتُهُنَّ خرجَ سهمُها، خرج بها»[2].

وأما المتعدي بالهمزة فيقتضي إيقاعَ الفعل بالمفعول فقط، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ﴾ [النحل: ٧٨] ﴿فَأَخْرَجْنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٍ﴾ [الشعراء: ٥٧].. ونظائره، فإذا قُرِن هذا المتعدي بالهمزة أفاد إيقاعَ الفعل على المفعول مع المصاحبة المفهومة من الباء، ولو أتى فيه بالثلاثي فُهِم منه معنى المشاركة في مصدرِهِ، وهو ممتنعٌ، فتأمَّلْه.

فائدة[3]

كانت كرامةُ رسول الله ﷺ بالإسراء مفاجأةً من غيرِ ميعاد؛ ليُحْمَلَ عنه ألمُ الانتظار، ويفاجأ بالكرامة بغتةً. وكرامة موسى بعدَ انتظارِ أربعينَ ليلةً.

فائدة[4]

لما سافر موسى إلى الخضر وجَدَ في طريقه مسَّ الجُوع والنَّصَبِ، فقال لفتاه: ﴿ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا ﴿٦٢﴾﴾ [الكهف: ٦٢] فإنه سفرٌ إلى مخلوق.

---

(١) البيت لأبي كبير الهذلي، انظر «الحماسة»: (١/ ٧٣)، وتمامه:
* جَلْدٍ من الفِتْيانِ غيرِ مُثَقَّل *

(٢) قطعة من حديث الإفك، تقدم تخريجه.

(٣) ليست في (ظ).

(٤) ليست في (ع).

ولما واعَدَهُ ربُّه ثلاثينَ ليلةً وأتَّمها (ظ/١٩٩أ) بعشر، فلم يأكلْ فيها، لم يجدْ مسَّ الجُوع ولا النَّصَب فإنه كان سَفَرٌ إلى ربه تعالى، وهكذا سفرُ القلب وسيرُه إلى ربِّه لا يَجِدُ فيه من الشَّقاء والنَّصَب ما يجِدُه في سفره إلى بعض المخلوقين.

فائدة

تسخيرُ البراق لحَمْل رسول الله ﷺ في ليلةٍ واحدة مسيرةَ شهرينِ ذهابًا وإيابًا أعظمُ من تسخير الريحِ لسليمانَ مسيرةَ شهرين في يوم ذهابًا وإيابًا، فإن الريحَ سريعةُ الحركة، طبعُها الإسراع بما تحملُهُ، وأما البراق فالآية فيه أعظمُ.

فائدة

شقُّ صدر النبي ﷺ والاعتناءُ بتطهير قلبِهِ وحشْوُهُ إيمانًا وحكمَةً، دليلٌ على أنَّ محلَّ العقلِ القلبُ، وهو متَّصِلٌ بالدِّماغِ.

واستدلَّ بعضُ الفقهاءِ بغسل قلبه ﷺ في الطِّسْتِ من الذهب على جواز تحلية المصاحف بالذهب والمساجد، وهو في غاية البُعْدِ! فإن ذلك كان قبل النُّبُوَّة، ولم يكنْ ذلك من ذَهَب الدنيا، وكان كرامةً أُكْرِمَ بها ﷺ، وكان من فِعْل الملائكة بأمر الله، وهم ليسوا داخلينَ تحتَ تكاليف البشر.

وأبعدُ منها احتجاجُ من احتجَّ به على جواز انتفاع الرجل بالحرير تَبَعًا لامرأته كالفراش (ق/٢٨٥ب) واللِّحاف والمخدَّة، قال: لأن الملكَ لا حرجَ عليه، والنَّبيُّ ﷺ انتفعَ بذلك تَبَعًا. وقد أبعدَ هذا القائلُ النَّجْعَةَ، وأتى بغير دليل!.

فائدة

الفعل إن كان منشأً المفسدة الخالصة[1] أو الراجحة فهو المُحرَّم، فإن ضَعُفت تلك المفسدةُ فهو المكروه، ومراتبه في الكراهة بحسب ضعف المفسدة، هذا إذا كان منشأً للمفسدة.

وأما إن كان مُفْضِيًا إليها فإن كان الإفضاءُ قريبًا فهو حرام أيضًا كالخَلْوة بالأجنبية، والسَّفَر بها، ورؤية محاسنها، فهذا القسم يُسْلُبُ عنه اسمُ الإباحَةِ وحكمُها.

وإن كان الإفضاءُ بعيدًا جدًّا لم يسلبْ اسمَ الإباحة ولا حُكْمَها، كخَلْوَة ذي الرَّحِم المَحْرَمِ وسفره معها، وكنظر الخاطب الذي مقصودُه الإفضاء إلى المصلحة الرَّاجحة، فإن قربَ الإفضاء قربًا ما فهو الوَرَع، وهو في المراتب على قَدْر قرب الإفضاء وبعده، وكلما قَرُبَ الإفضاءُ كان أَوْلى بالكراهة والوَرَع، حتى ينتهيَ إلى درجةِ التَّحريم.

فائدة

قولُ الملائكة للنبي ﷺ ليلة الإسراء: «مَرْحَبًا بِهِ» أصلٌ في استعمال هذه الألفاظ وما ناسَبَها عند اللِّقاء نحو: أهلًا وسهلًا، ومرحبًا وكرامَةً، وخيْرَ مَقْدَمٍ وأيْمَنَ[2] مَوْرِدٍ ونحوها.

ووقع الاقتصارُ منها على لفظ: «مَرْحبًا» وحدها؛ لاقتضاءِ الحال لها، فإن الرَّحْبَ[3] هو السَّعَةُ، وكان قد أفضى إلى أوسع الأماكن، ولم يطلقْ فيها «سهلًا»؛ لأن معناه: وطِئْتَ مكانًا سهلًا، والنَّبِيُّ ﷺ كان محمولًا إلى السماء.

---

(١) (ع): «الحاصلة».

(٢) (ع): «وأتم».

(٣) (ع): «المرحب» و(ظ): «الترحيب».

فائدة[1]

قول النبي ﷺ في حديث أبي موسى: «**واللهِ لا أَحْمِلُكُمْ، وما عِنْدِيَ ما أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ**»[2] يحتمل وجهين:

أحدُهما: أن يكونَ الكلام جملةً واحدةً، والواو واو الحال، والمعنى: لا أحملُكم في حالٍ ليس عندي فيها ما أحملكم عليه، ويؤيد هذا جوابه ﷺ حيث قال: «**ما أنا حَمَلْتُكُمْ، اللهُ حَمَلَكُمْ**»، وعلى هذا فلا تكونُ هذه اليمينُ محتاجةً إلى تكفير.

ويحتمل أن تكونَ جملتينِ؛ حَلَفَ في أحدهما أنه لا يحملُهم، وأخبر في الثانية أنه ليس عنده ما يحمِلُهم عليه. ويؤيِّدُ هذا قوله في الحديث لما قيل له: إنك حَمَلْتنا، وقد حلفت، فقال: «**إنِّي لا أَحْلِفُ على يَمِينٍ، فأَرَى غَيْرَها خَيْرًا منها إلا كفَّرْتُ عنْ يميني وأَتَيْتُ الذي هو خَيْرٌ**». ولمن نَصَر الاحتمالَ الأول أن يجيب عن هذا بجوابين:

أحدهما: أن هذا استئنافٌ لقاعدةٍ كان سببها اليمينُ ليبيِّنَ فيها للأمَّة حكمَ اليمين، لا أنه حَنَث في تلك اليمين وكفَّرها.

الجواب الثاني: أن هذا كلامٌ خرج على التقدير، أي: ولو حنثتُ (ق/٢٨٦أ) لكفَّرتُ عن يميني، وأتيتُ الذي هو خيرٌ، واللهُ أعلم.

فائدة

قول النبي ﷺ عن يوسف: «**إنه أُوتِيَ شَطْرَ الحُسْنِ**»[3].

---

(١) «فائدة» ليست في (ع).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٤٤١٥)، ومسلم رقم (١٦٤٩) من حديث أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) قطعة من حديث أنسٍ في الإسراء، أخرجه البخاري رقم (٣٥٧٠)، ومسلم رقم (١٦٢).

قالت طائفة: المراد منه أن يوسف أوتِيَ شَطْر الحسن الذي أوتيه محمد ﷺ، فالنبي ﷺ بلغ الغاية في الحُسْن، ويوسُف بلغ شطْرَ تلك الغاية. قالوا: ويحقق ذلك ما رواه الترمذي من حديث قَتَادَةَ عن أنس، (ظ/١٩٩ب) قال: «**ما بَعَثَ اللهُ نبيًّا إلا حَسَنَ الوَجْهِ، حَسَنَ الصَّوْتِ، وكان نَبِيُّكُمْ ﷺ أحْسَنَهُمْ وَجْهًا، وأحْسَنَهُمْ صَوْتًا**»[١].

والظاهر أن معناه: أن يوسف عليه السلام اختص عن الناس بشَطْر الحسن، واشتركَ الناسُ كلُّهم في شطره، فانفرد عنهم بشطره وحدَه، هذا ظاهرُ اللفظ فلماذا يُعْدَلُ عنه؟ واللام في «الحُسْن» للجنس لا للحُسْن المعين المعهود المختص بالنبي ﷺ، وما أدري ما الذي حَمَلَهم على العُدول عن هذا إلى ما ذكروه؟.

وحديثُ أنس لا يُنافي هذا، بل يدلُّ على أن النَّبِيَّ ﷺ كان أحسنَ الأنبياء وجهًا وأحسنَهم صوتًا، ولا يلزمُ من كونه ﷺ أحسنَهم وجهًا أن لا يكونَ يوسفُ اختصَّ عن النَّاس بشطر الحسن، واشتركوا هم في الشطر الآخر. ويكون النبي ﷺ قد شارك يوسُفَ فيما اختصَّ به من الشطر وزاد عليه بحسنٍ آخر من الشَّطر الثاني[٢]، واللهُ أعلم.

فائدة

قول النبي ﷺ: «**لا يَكُونُ اللَّعَّانُونَ شُفَعَاءَ ولا شُهَدَاءَ يَوْمَ القِيَامَةِ**»[٣]؛

---

(١) أخرجه الترمذي في «الشمائل»: (ص/ ١٥٠)، وابن عدي في «الكامل»: (٢/ ٤٣٤) وغيرهم من حديث أنس، وهو ضعيف من مناكير حسام بن مِصَكّ. ضعَّفه ابن عدي، والذهبي في «الميزان»: (١/ ٤٧٧).

(٢) من قوله: «ويكون النبي . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) أخرجه مسلم رقم (٢٥٩٨) من حديث أبي الدرداء ـ رضي الله عنه ـ.

لأنَّ اللعنَ إساءةٌ، بل من أبلغ الإساءة، والشفاعةُ إحسانٌ، فالمُسيءُ في هذه الدَّار باللعن يسلبه اللهُ الإحسانَ في الأخرى بالشفاعة، فإن الإنسانَ إنما يحصُدُ ما يزرعُ، والإساءةُ مانعةٌ من الشَّفاعة التي هي إحسان.

وأما منعُ اللعن من الشهادة فإنَّ اللَّعنَ عداوةٌ، وهي منافيةٌ للشَّهادة، ولهذا كان النبي ﷺ سيِّدَ الشفعاء وشفيعَ الخلائق؛ لكمال إحسانه ورأفته ورحمته بهم ﷺ.

فائدة

السِّرُّ ـ والله أعلم ـ في خروج الخلافة عن أهل بيت النبي ﷺ إلى أبي بكر وعُمر وعثمان: أن عَلِيًّا لو تولَّى الخلافة بعد موته لأوشكَ أن يقولَ المُبْطِلون: إنه مَلِكٌ وَرِثَ مُلْكَهُ أهلُ بيته، فصان اللهُ منصبَ رسالته ونبوَّته عن هذه الشُّبهة، وتأمَّلْ قولَ هِرَقْلَ لأبي سفيانَ: هل كان في آبائه مَنْ مَلَكَ؟ قال: لا، فقال له: لو كان في آبائه مَلِكٌ لقلتُ: رجلٌ يطلبُ مُلْكَ آبائه[1]. فصان اللهُ منصبَه العَلِيَّ من شبهة المُلْكِ في آبائه وأهل بيته. وهذا ـ والله أعلم ـ هو السِّرُّ في كونه لم يُورَثْ هو والأنبياءُ، قطعًا لهذه الشُّبْهة، لئلا يظنَّ (ق/٢٨٦ب) المُبْطِلُ أن الأنبياءَ طلبوا جمعَ الدنيا لأولادهم ووَرَثَتِهِم كما يفعلُهُ الإنسانُ من زهده في نفسه وتوريثه مالَهُ لولده وذُرِّيَّتِهِ، فصانهم اللهُ من ذلك، ومنعهم من توريث ورثَتِهم شيئًا من المال، لئلا تتطرَّقَ التهمةُ إلى حُجَج الله ورسله، فلا يبقى في نُبُوَّتِهم ورسالتهم شبهةٌ أصلاً.

---

(١) في حديث أبي سفيان مع هرقل، أخرجه البخاري رقم (٧)، ومسلم رقم (١٧٧٣) من حديث ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ.

ولا يقال: فقد وَلِيَها عليٌّ وأهل بيته؛ لأن الأمر لما استقر[1] أنها ليست بملك موروثٍ، وإنما هي خلافةُ نبوَّةٍ تُسْتَحَقُّ بالسَّبْق والتَّقَدُّم، كان عليٌّ في وقته هو سابقَ الأمة وأفضَلَها، ولم يكنْ فيهم حين وَلِيَها أولى بها منه، ولا خيرًا منه، فلم يحصلْ لمُبطل بذلك شبهةٌ والحمد لله تعالى.

فائدة

في شراءِ أَرْض مسجدِ المدينة من اليتيمين وجَعْلها مسجدًا من الفقه: دليلٌ على جواز بيع عقار اليَتيم، وإن لم يكنْ محتاجًا إلى بيعه للنَّفقة، إذا كان في البيع مصلحةٌ للمُسلمينَ عامة لبناء مسجد أو سور أو نحوه. ويؤخَذُ من ذلك أيضًا بيعُه إذا عُوِّضَ عنه بما هو خير له منه.

وفي نَبْش قبور المشركين من الأرض وجعلها مسجدًا دليلٌ على طهارة المقبرة، وأن الصَّلاةَ فيها لم يُنْهَ عنها لنجاستها، وإنما هو صيانةً للتَّوحيد، وسدًّا لذريعة الشِّرْك بالقبور، الذي هو أصل عبادة الأصنام، كما قال ابن عباس وغيره.

فائدة

في استئجار النَّبيِّ ﷺ عبدَالله بن أُرَيْقِط الدِّيلي هاديًا في وقت الهجرة[2]، وهو كافر، دليل على جواز الرجوع إلى الكافر في الطِّبِّ والكُحْل والأدوية والكتابة والحساب والعيوب ونحوها، ما لم يكنْ ولايةً تتضمَّنُ (ظ/٢٠٠أ) عدالةً، ولا يلزمُ من مجرَّد كونِه كافرًا أن لا يوثَقَ به في شيء أصلاً، فإنه لا شيءَ أخطرُ من الدلالة في الطريق،

---

(١) (ع): «سبق».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٩٠٥) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

ولاسِيَّما في مثل طريق الهجرة.

فائدة

في حديث عبدالله بن جحش أن النبي ﷺ كتب له كتابًا وأمره أن لا يقرَأَهُ حتى يسيرَ يومين، وأن عبدالله امتثلَ أمرَه ففتح الكتاب بعد اليومين، فقرأه . . الحديث[1].

فيه من الفقه: جوازُ الشهادة على الكتاب الذي لا يُدْرَى ما فيه، بل إذا قال: هذا كتابي فاشهدْ عليَّ بما فيه، جازت الشهادةُ، وهي مسألةُ خلاف مشهورة، وتسمى: «شهادة التقليد»، ويدلُّ عليها أيضًا: أن النبي ﷺ كان يبعث كتبه إلى الملوك والنَّواحي ولا يقرؤها على من يبعثُها معه، بل يقول: «**هذا كِتَابِي فَأَوْصِلْهُ إلى فُلانٍ**»، وكذلك عمل به خلفاؤُه من بعده.

وفيه: جوازُ تراخي القبولِ عن الإيجاب، فإنَّ في الكتاب: «**أن اقرأه ولا تُكْرِهْ أحدًا، فمن أجابك فامضِ به حتى تنزلَ نَخْلَةَ**».

وفيه مسألةٌ بديعة (ق/٢٨٧أ) وهي: جواز العقد والتَّوْلِيَة على أمرٍ مجهولٍ حالَ العقد، يتبيَّنُ في ثاني الحال.

فائدة

قول النبي ﷺ لما أنشدته قُتَيْلَةُ بنتُ الحارث شِعْرَها المعروفَ، ترثي به أخاها النَّضْر: «**لو سَمِعْتُ هذا قَبْلَ قَتْلِهِ لمْ أَقْتُلْهُ**»[2]، ليس

---

(١) أخرجه ابن جرير: (٢/ ٣٦٠)، والبيهقي: (٩/ ٥٨ ـ ٥٩) وغيرهم عن عروة مرسلاً، وله شواهد.

(٢) أخرجه الزبير بن بكار ـ كما في «الإصابة»: (٤/ ٣٨٩ ـ ٣٩٠) ـ، وابن عبدالبر =

فيه النَّدَمُ على قتله، فإنه لم يقتلْهُ إلا بالحقِّ، ولكن كان ﷺ رفيقًا رحيمًا يقبل الشفاعة، ويمنُّ على الجاني، فمعناه: لو شفَعَتْ عندي بما قالتْ قبل أن أقتلَهُ لَقَبِلْتُ شفاعَتَها وترَكْتُهُ.

وقريب من هذا قوله ﷺ: «**لو اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي ما اسْتَدْبَرْتُ، لَمَا سُقْتُ الهَدْيَ، ولَجَعَلْتُها مُتْعَةً**»[1]، ليس فيه ندامةٌ[2] على أفضل مما أتى به من النُّسُك، فإن الله لم يكن ليختارَ له إلا أفضلَ الأنساك وأعلاها، ولكن كان لمحبَّته تآلف قلوبِ أصحابه وموافقتهم وتطييب نفوسِهم بأن يفعل كما فعلوا، ودَّ لو أنه أَحَلَّ كما أحلُّوا، ولكن منعه سَوْقُ الهَدْي، وعلى هذا فيكون اللهُ تعالى قد اختار له أفضلَ الأنساك بفعلِهِ، وأعطاه ما تمنَّاه من موافقة أصحابه، وتأليف قلوبهم بِنِيَّتِهِ ومُناه، فجمع له بين الأمرين، وهذا هو اللائقُ به صلواتُ الله وسلامُه عليه.

فائدة

استشكلَ الناسُ من حديث قتل كعب بن الأشرف استئذان الصحابة أن يقولوا في النبي ﷺ[3]، وذلك ينافي الإيمان، وقد أذِنَ لهم فيه، وأجيب عنه بأجوبة:

= في «الاستيعاب»: (٤/ ٣٩٠ ـ بهامش الإصابة) وقال الزبير: سمعت بعض أهل العلم يغمز هذه الأبيات، ويقول إنها مصنوعة.

(١) أخرجه البخاري رقم (١٦٥١)، ومسلم رقم (١٢١٦) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ع و ق): «ندمة».

(٣) أخرجه البخاري رقم (٤٠٣٧)، ومسلم رقم (١٨٠١) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ.

أحدها: أنَّ الإكراهَ على التَّكَلُّم بكلمة الكفر يخرجُها عن كونها كفرًا مع طُمأْنِينَةِ القلب بالإيمان، وكعب كان قد اشتدَّ في أذى المسلمين وبالغ في ذلك، فكان يحرِّضُ على قتالهم، وكان في قتلِهِ خلاصُ المسلمين من ذلك، فكأنه أكرَه الناسَ على النُّطق بما نَطَقُوا به وألجأهم إليه، فدفعوا عن أنفسهم بألسنتِهم، مع طُمَأْنِينَةِ قلوبِهم بالإيمان، وليس هذا بقويٍّ.

الجواب الثاني: أن ذلك النيل والكلام لم يكن صريحًا بما يتضمَّنُ كفرًا، بل تعريضًا وتوريةً فيه مقاصِدُ صحيحةٌ موهِمَةٌ موافقَتَه في غَرَضِه، وهذا قد يجوزُ في الحرب الذي هو خُدْعة.

الجواب الثالث: أن هذا الكلام والنيل كان بإذنه ﷺ والحقُّ له، وصاحبُ الحق إذا أَذنَ في حقِّه لمصلحةٍ شرعية عامَّة لم يكنْ ذلك محظورًا.

فائدة

قوله ﷺ: «**ما يَنْبَغِي لِنَبِيٍّ إذَا لَبِسَ لأُمَتَهُ أَنْ يَنْزِعَهَا، حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَعْدائِهِ**»[1] احتج به من يقولُ: إنَّ النوافلَ تلزمُ بالشروع، وأن الشروعَ فيها جارٍ مجرى التزامِها[2] بالنَّذر، فإن الشروع التزام بالفعل، والنَّذْرُ التزامٌ بالقول، والالتزامُ بالفعل أقوى لأنه الغاية.

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٣/ ٩٩ رقم ١٤٧٨٧)، والدارمي: (٢/ ١٢٩)، والنسائي في «الكبرى» رقم (٧٦٤٧) من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ وسنده صحيح، وله شاهد من حديث ابن عباس أخرجه الحاكم: (٢/ ١٢٨ ـ ١٢٩)، والبيهقي: (٧/ ٤١).

(٢) (ع): «جارٍ مجراها بالتزامها».

وفي الاستدلال بالحديث شيءٌ، فإن (ق/٢٨٧ب) فيه الإشارةَ إلى الاختصاص بقوله: «**ما ينبغي لِنَبِيٍّ**»، ولم يقل: «ما ينبغي لأحد» ولا: «ما ينبغي (ظ/٢٠٠ب) لكم»، فدلَّ على مخالفة حكم غيره له في هذا وأنه من خواصه، ويدلُّ عليه أنه ﷺ كان إذا عمل عملاً أثبتَهُ، وداوَمَ عليه، ولهذا لما قضى سُنَّةَ الظهر بعد العصر أثبتها وداوم عليها[(١)].

وقولهم: الشُّروع التزامٌ بالفعل يقال: تعنونَ بالالتزام إيجابَهُ إيَّاه على نفسه، أم تعنون[(٢)] به دخوله فيه؟.

الأول: محل النزاع، والثاني: لايُفيدُ، وبه خرج الجوابُ عن قولكم: الالتزام بالفعل أقوى.

وسرُّ المسألة: أن الشارعَ في النافلة لم يلتزمْها[(٣)] التزامَ الواجبات، بل شرع فيها بنيةِ تكميلها وفعلها فعل سائر النوافل، وأما الناذر لها فبنذره قد التزمَ أَدَاءَها كما يؤدِّي الواجباتِ، فافترقا.

فائدة

عتبةُ بن أبي وقاص الذي كسر رَبَاعِيَةَ النَّبِيِّ ﷺ يوم أُحُد، قال بعض العلماء بالأخبار: إنه استقْرَى نسلَه فلا يبلغُ أحدٌ منهم الحُلُمَ

---

(١) في هامش (ع) حاشية نصُّها: «خالف هذا المؤلف ـ رحمه الله ـ في كتابه «الهدي»: (٣/٢١١) فقال: إن من لبس لأمة حربه تعيّن عليه الجهاد، ولم يجعله من الخصائص كما قال الأكثرون.

وشيخه أبو العباس ـ رحمه الله ـ جنح إلى عدم التخصيص في تعليقه على «المحرر»؛ لكن جعل [مأخذ] كونه شروعًا في فرض كفاية وأنه يلزم به، وهذا أقعد مما ذكره هنا في . . .» اهـ.

(٢) من قوله: «بالالتزام . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) (ع): «يلزمها».

إلا أَبْخَرَ أو أَهْتَمَ[1] يعرفُ ذلك فيهم وهو مِنْ شؤم الآباء على الأبناء.

واخْتُلِف فيما وقع للنبي ﷺ من هذا ونحوه، فقيل: هو قبلَ نزول قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧] وقيل: العصمةُ الموعودُ بها عصمةُ النفس من القتل لا عصمته من أذاهم بالكُلِّيَّة، بل أبقى اللهُ تعالى لرسوله ثوابَ ذلك الأذى، ولأُمته حُسْن التَّأَسِّي به، إذا أوذِي أحدُهم نظرَ إلى ما[2] جرى عليه ﷺ فتأسَّى وصَبَرَ، وللمُؤْذِينَ الأشقياءِ الأَخْذةُ الرَّابِيَةُ.

فائدة

قيل: إنما فَدَّى النبي ﷺ سعدًا بأبويه[3] لما ماتا عليه، وأما الأبوان المسلمان فلا يجوزُ أن يُفَدَّى بهما، وهذا لا يُحتاجُ إليه، فإنَّ التفديةَ نُقِلت بالعُرْف العام عن وضعها الأول، وصارت علامةً على الرضى والمحبة، وكأنه قال: افْعَلْ كذا مغبوطًا مرضيًّا عنك.

فائدة

في حديث أبي لُبَابَةَ لما بلغ النبي ﷺ ارتباطه قال: «**لَوْ أَتَانِي لاسْتَغْفَرْتُ لَهُ، وَإذ فَعَلَ فَلَسْتُ أُطْلِقُهُ، حَتَّى يُطْلِقَهُ اللهُ**»، فأنزل الله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ﴾ .. إلى قوله: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْۚ﴾ [التوبة: ١٠٢]، فأطلقه النبي ﷺ حينئذٍ[4]. وفي هذا ما يدُلُّ

---

(١) البَخَر هو: نَتَن الفم، والهَتَم: سقوط الأسنان من مقدم الفم.
(٢) (ظ): «ذكر ما . . .».
(٣) أخرجه البخاري رقم (٢٩٠٥) ومسلم رقم (٢٤١١) من حديث علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ.
(٤) أخرجه ابن جرير: (٦/ ٤٦٠)، وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي =

على صحَّة قول المفسرين: إنَّ (عسى) من الله واجب[1]، وفيه: أن فاطمةَ جاءت تحلُّه فقال: لا إلاّ رسول الله ﷺ، فقال: «**فَاطِمَةُ بُضْعَةٌ مِنِّي**»[2].

فإن قيل: فهل يَبَرُّ الحالفُ بمثل هذا لو اتَّفَقَ اليوم؟.

قيل: لا، إما أنه مختصٌّ بالنبي ﷺ، وإما لأن فاطمةَ بضعةٌ منه قطعًا، واللهُ أعلمُ.

فائدة

اختلف الناسُ (ق/٢٨٨أ) في جواز إطلاق «السَّيِّد» على البَشَر، فمنعه قومٌ، ونُقِل عن مالك، واحتجُّوا بأنه ﷺ[3] لما قيل له: يا سَيِّدَنا، قال: «**إنَّمَا السَّيِّدُ اللهُ**»[4]، وجوَّزه قوم، واحتجُّوا بقول النبي ﷺ للأنصار: «**قُومُوا إلى سَيِّدكُمْ**»[5]، وهذا أصحُّ من الحديث الأول.

= في «الدلائل»: (٤/ ١٥ ـ ١٦) من حديث ابن عباسٍ في قصة تخلف أبي لبابة ونفرٍ معه عن غزوة تبوك.

وذكر هذه القصة آخرون في شأن أبي لبابة مع بني قُرَيظَة أخرجه البيهقي في «الدلائل»: (٤/ ١٦ ـ ١٧) من مرسل سعيد بن المسيب، وأخرجه غير واحد عن مجاهد كما في «الدر المنثور»: (٣/ ٤٨٨).

(١) جاء هذا عن ابن عباس والحسن، انظر «الدر المنثور»: (٣/ ٤٨٨، ٤٩٠).

(٢) لم أجد هذه الزيادة في شيءٍ من ألفاظ حديث أبي لبابة السالف، وهذه اللفظة أخرجها البخاري رقم (٣٧١٤) ومسلم رقم (٣٤٤٩) من حديث المِسْوَر بن مخرمة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) (ق): «بقول النبي ﷺ».

(٤) أخرجه أحمد: (٢٦/ ٢٣٥ رقم ١٦٣٠٧)، وأبو داود رقم (٤٨٠٦)، والنسائي في «الكبرى» رقم (١٠٠٧٦) وغيرهم من حديث عبدالله بن الشخِّير ـ رضي الله عنه ـ وسنده صحيح.

(٥) أخرجه البخاري رقم (٤١٢١)، ومسلم رقم (١٧٦٨) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

قال هؤلاء: والسيد أحدُ ما يُضافُ إليه، فلا يقال لتميميٍّ: إنه سيِّد كِنْدَةَ، ولا يقال لملك: إنه سيد البشر، قال: وعلى هذا فلا يجوزُ أن يُطلَقَ على الله هذا الاسم. وفي هذا نظرٌ، فإن السَّيِّدَ إذا أُطْلِقَ عليه تعالى فهو بمعنى المالك والمولى والرَّبِّ، لا بالمعنى الذي يُطْلَقُ على المخلوق.

فوائد[1]

وأخلاقٍ كأخلاقِ الزِّجَاج دَقَقْتُ بها فصارتْ كالزُّجَاج

إلى أن عُدْنَ لي عَسَلاً وماءً كذاك يكونُ عاقِبَةُ العِلاجِ

الأول: جمع زُجٍّ وهو نَصْلُ الرُّمْحِ، والثاني: القوارير.

ما أنتَ أوَّلُ سارٍ غرَّهُ قمرٌ ورائد أعجبتْهُ خُضْرَةُ الدِّمَنِ

فاربأْ بنفسك عني إنني رجلٌ مثلُ المُعَيْدِيِّ، فاسمعْ بي ولا تَرَني[2]

[غيره][3]:

إذا اشتاقَتِ الخيلُ المَناهِلَ أَعْرَضَتْ عن الماءِ فاشْتَاقَتْ إليها المَناهِلُ

(ظ/٢٠١أ) تَحَامَى الرَّزَايَا كُلَّ خُفٍّ ومَنْسِمٍ وتَلْقى رَدَاهُنَّ الذُّرَى والكَواهِلُ

وتَرْجِعُ أعقابُ الرِّماحِ سَلِيمةً وقد حُطِّمَتْ في الدَّارِعِينَ العَوامِلُ

* من أراد من العمَّال أن ينظر قَدْرَه عند السلطان فلْيَنْظُرْ ماذا يُوَلِّيه[4].

---

(١) ليست في (ظ)، و(ع): «فائدة». ومن هنا إلى (ص/ ١٢٣٣) منتقى من «المدهش» لابن الجوزي. وقد أعاد المؤلف هذا الانتقاء في كتابه الآخر «الفوائد»: (ص/ ١٤٥ ـ ١٥١، ٣٥٧ ـ ٤٠٥) مع تغيير وتصرف.

(٢) البيتان للحريري صاحب المقامات انظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٦٦ ـ ٦٧).

(٣) القائل أبو العلاء المعري «شروح سقط الزند»: (٢/ ٥٤١).

(٤) انظر: «المدهش»: (ص/ ٢٩٦).

* وحَّدَ زيد وما رأى الرسولَ، وكَفَرَ ابنُ أُبَيٍّ وقد صلى معه القبلتين[1].

* لما تقدَّم اختيارُ الطين المنهبط، صعِدَ على النار المرتفعة، فكانت الغلبةُ لآدَمَ في حرب إبليس[2].

* سبق العلم بنبوة موسى وإيمانِ آسية، فسِيْق تابوتُهُ إلى بيتها، فجاء طفل بلا أمٍّ إلى امرأة بلا وَلَد[3].

* يا من هو من جملة عسكر الرسول أيحسُنُ بك كل يوم هزيمة[4].

* الحيوانات تذِلُّ في طلب القُوت، والفيل يتملَّقُ حتى يأكلَ[5].

إن كان يوجبُ ضرِّي[6] رحمتي فرِضًى ... بسوءِ حالي وحِلٌّ للضَّنَى بَدَنِي

منحتُكَ القلبَ لا أبغي به ثَمَنًا ... إلاّ رضاكَ، ووافقري إلى الثَّمَنِ[7]

* غيره:

أحنُّ بأطراف النهار صَبَابَةً ... وباللَّيل يدعوني الهوى فأُجِيبُ[8]

---

(1) انظر: «المدهش»: (ص/٢٩٦ ـ ٢٩٧)، لكن فيه: «وحَّد قُس» وليس فيه: «القبلتين».

(2) «المدهش»: (ص/٢٩٧).

(3) «المدهش»: (ص/٢٩٧).

(4) بنحوه في «المدهش»: (ص/١٤٣).

(5) المصدر السابق.

(6) في النسخ، و«الفوائد»: (ص/١٤٦) للمؤلف: «صبري»، والتصويب من «المدهش» ويدل عليه بقية البيت.

(7) البيتان في «المدهش»: (ص/٤٢٣) وقبلها ثلاثة أبيات.

(8) البيت في «المدهش»: (ص/٤٢٠).

* آخر:

سأُتعِبُ نفسي أو أصادفُ راحةً فإن هوانَ النفسِ أكرمُ للنَّفسِ[1]

* يا من هو من أرباب الخبرة هل عرفت قيمة نفسك؟ إنما خُلقت الأكوانُ كلُّها لك، يا مَنْ غُذِي بِلبان البرِّ، وقُلِّبَ بأيدي الألطاف، كلُّ الأشياءِ شجرةٌ وأنت الثمرة، وصورةٌ وأنت المعنى، وصَدَفٌ وأنت الدُّرُّ، ومَخيضٌ وأنت الزُّبْدُ، منشورُ اختيارنا لك واضحُ الخَطِّ، ولكنَّ استخراجَكَ ضعيفٌ، (ق/٢٨٨ب) متى رُمْتَ طلبي فاطلبني عندَك.

ويْحَكَ لو عَرَفْتَ قَدْرَ نفسِكَ ما أهَنْتَها بالمعاصي، إنما أبْعَدْنا إبليسَ لأنه لم يسجُدْ لك وأنت في صُلْب أبيك. فواعجبًا كيف صالحْتَهُ وتَرَكْتَنا، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا ﴿٥٠﴾﴾.

لو كان في قلبِكَ محبَّةٌ لبان أثرُها على جسدِكَ، «**عَجِبَ ربُّنا من رجل ثَارَ عن وِطائه ولِحافِه إلى صلاته**»[2] تأمل معنى: ثَارَ، ولم يقل: قَامَ؛ لأن القيام قد يقعُ بفُتور. فأما الثَّوَرانُ فلا يكونُ إلا بإسراع حَذَرًا من فائت[3].

---

(١) البيت في «المدهش»: (ص/ ٣٤٢) في أبيات أخرى.

(٢) قطعة من حديث أخرجه أحمد: (٧/ ٦١ رقم ٣٩٤٩)، وأبو داود رقم (٢٥٣٦)، وابن حبان «الإحسان»: (٦/ ٢٩٧) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ وسنده جيد، إلا أن الدارقطني قد أعله بالوقف كما في «العلل»: (٥/ ٢٦٧).

(٣) من قوله: «يا من هو . . .» إلى هنا بنحوه من «المدهش»: (ص/ ٣٤٠ ـ ٣٤١)، وانظر: «الفوائد»: (ص/ ١٤٧) للمصنف.

* ما انتفعَ آدمُ في بليَّةِ ﴿وَعَصَىٰٓ﴾ بكمالِ ﴿وَعَلَّمَ﴾، ولا ردَّ عنه عزٌّ ﴿ٱسْجُدُوا۟﴾ وإنما خلَّصه ذلٌّ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾[1].

* لما عشقت اللبلابة[2] الشجر تقلقلت طلبًا للعناق، فقيل لها: مع الكثافة لا يمكن! فرضيت بالنُّحُول والتَّفَّتْ[3].

تلقَّ قلبي فقد أرسلتُه عجلاً ... إلى لِقَائِكَ والأشواقُ تقدُمُهُ
ولا تَكِلْني على بُعْدِ الدِّيارِ إلى ... صبري الضعيفِ فصبري أنتَ تَعْلَمُهُ[4]

* غيره:

إذا لم يكن بيني وبينك مرسِلٌ ... فريحُ الصَّبا مني إليك رسولُ[5]

* ملأوا مراكبَ القلوب مَتَاعًا لا ينفقُ إلا على المَلِكِ، فلما هَبَّتْ رياحُ السَّحَر أقلعتْ تلك المراكبُ[6].

* قطعوا باديةَ الهوى بأقدام الجِدِّ، فما كان إلا القليل حتى قدِموا من السَّفَر، فاعتنقَتْهُم الرَّاحةُ في طريق التَّلَقِّي، فدخلوا بلدَ الوصل وقد حازوا رِبْحَ الأبَدِ[7].

* فرَّغَ القومُ قلوبَهم من الشَّواغل، فضُرِبَتْ فيها سُرَادقاتُ المَحَبَّة،

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٤٠٦).
(٢) اللبلاب: نبت يلتوي على الشجر. «اللسان»: (١/ ٧٣٥).
(٣) «المدهش»: (ص/ ٣٢٩).
(٤) البيتان في «المدهش»: (ص/ ٢٥٥) مع ثالث، وكذا في «الفوائد»: (ص/ ١٤٨).
(٥) البيت في «المدهش»: (ص/ ٢٣٣).
(٦) «المدهش»: (ص/ ١٥٦).
(٧) بنحوه في «المدهش»: (ص/ ١٦٤).

فأقاموا العيونَ تحرسُ تارةً، وترشُّ الأرض أخرى[1].

* سرادقُ المحبَّة لا تُضْرَبُ إلا في قاعٍ فارغٍ نَزِهٍ، «فرِّغ لي بيتًا أسْكُنه»[2].

* اعْرِفْ مِقْدارَ ما ضاعَ منكَ، وابْكِ بكاءَ مَنْ يدري مِقدارَ الفائتِ[3].

* لو تَخَيَّلْتَ قربَ الأحبابِ لأَقَمْتَ المآتمَ على بُعْدِكَ، لو استنشقتَ ريحَ الأسحار لأفاق قلبُك المخمورُ.

* مَن استطالَ الطريقَ ضَعُفَ مشيُهُ.

وما أنتَ بالمشتاقِ إنْ قلتَ بيننا طوالُ اللَّيالي أو بعيدُ المَفَاوزِ

* أما علمت أن الصادق:

* إذا همَّ أَلْقَى بينَ عينيه عزمَه[4] *

* إذا نزل آبُ في القلب سكنَ آذارُ في العَيْن[5].

* من قَبَّل فَمَ اللَّذَّةِ لا يُنْكِرْ عَضَّ أسنانِ النَّدامة.

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٢٢٢).

(٢) «المدهش»: (ص/ ٢٢٧).

(٣) «المدهش»: (ص/ ١٦١).

(٤) صدر بيت لسعد بن ناشب كما في «الحماسة»: (١/ ٦٩ ـ ٧٠) وعجزه:
* ونكَّبَ عن ذِكْر العواقبِ جانبًا *

(٥) «المدهش»: (ص/ ٢٣٥)، والمعنى: إذا نزلت حرارة الحب في القلب، رأيتَ كل ما في المحبوب جميلاً. كنّى عن شدة الحرارة بـ «آب»، وعن جمال الربيع بـ «آذار».

* هان سهرُ الحراس لما علِموا أن أصواتَهم بِسَمع المَلِك.

* «رفيقُك قَيْسِيٌّ وأنت يَماني».

* إذا كنت كلَّما لاحتْ لك شهوةُ طفيل العرائس، فانتظرْ قتْلَة وضَّاح اليَمَن[1].

* من لاحَ له كمالُ[2] الآخرة هان عليه فِراقُ الدنيا.

* إذا لاحَ للباشقِ الصيدُ نَسِيَ مألوفَ الكَفِّ.

* يا أقدامَ الصَّبرِ احملي بَقِيَ القليلُ[3].

* تذكَّرْ حلاوةَ الوِصَالِ يَهُنْ عليكَ مُرُّ المُجَاهَدةِ[4].

* قد علمَتْ أينَ المنزلُ فاحْدُ لها تَسِرْ[5].

* قال أبو يزيدَ: ما زلت أسوقُ نفسي إلى الله وهي تبكي، حتى سقتُها إليه وهي تضحكُ[6].

* الهِمَّةُ العَلِيَّةُ من استعدَّ صاحبُها للقاء الحبيب، وقدَّم التَّقادم بين يَدَي الملتقى، فاستبشرَ عند القدوم: ﴿وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ

---

(١) طفيل العرائس هو: من يُنْسَب له الطفيليون، وكان يتتبع الأعراس، ووضَّاح اليمن: شاعر من أجمل الناس، قتله الوليد بن عبدالملك في صندوق. انظر: «ثمار القلوب»: (١/ ٢٠٥ ـ ٢٠٨) للثعالبي.

(٢) (ق و ظ): «جمال».

(٣) «المدهش»: (ص/ ٢٧٤).

(٤) نحوه في «المدهش»: (ص/ ١٨٨)، وانظر: «الفوائد»: (ص/ ١٥٠).

(٥) «المدهش»: (ص/ ٢٧٤).

(٦) «المدهش»: (ص/ ٤٦٣).

(ق/ ٢٨٩أ) ﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾[١] [البقرة: ٢٢٣].

* الجنَّةُ ترضى منك بأداء الفرائض، والنارُ تندفعُ عنك بترك المعاصي، والمحبَّةُ لا تقنعُ منك إلا ببذل الرُّوح[٢]. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ [التوبة: ١١١].

بِـدَمِ المُحِـب يُبَـاعُ وَصْلُهُـمُ   فمـن الـذي يبتـاعُ بـالثَّمَـنِ[٣]

* لله ما أحلى زيارةً تَسعى فيها أقدامُ الرِّضا على أرض الاشتياق[٤].

زُرْناكِ شوقًا ولو أنَّ النوى بَسطَتْ   فُرْش الفلا بَيْنَنا جَمْرًا لزُرْنَاكِ[٥]

* ما سافر الخليلُ سَفَرًا، ولا سَلَكَ طريقًا أطْيَبَ من الفَلاةِ التي دَخلها حين خرج من كِفَّة المَنْجنيق. رآه جبريلُ قد ودع بلدَ العادة فظن ضعفَ قدم التَّوَكُّل فعرض عليه زاد: «ألك حاجة»؟ فرده بأنَفَةٍ: «أما إليك فلا»[٦].

لَمَّا تكامل وفاؤه لِمَا أُمِر به جاءته خِلْعَةُ: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾.

قالتْ لِطَيْفِ خَيَالٍ زارَها ومضى   بـاللهِ صِفْـهُ ولا تُنْقِـصْ ولا تَـزِدِ

فقالَ: خَلَّفْتُهُ لو ماتَ من ظَمَأٍ   وقلتُ: قِفْ عن وُرودِ الماءِ لم يَرِدِ

قالت: صدقتَ الوَفا في الحُبِّ شيمتُه[٧]   يا بَرْدَ ذاك الذي قالتْ على كَبِدِي[٨]

---

(١) انظر «الفوائد»: (ص/ ١٥٠).
(٢) المصدر نفسه.
(٣) «المدهش»: (ص/ ٢٩١)، وفيه: «بالسعر».
(٤) بنحوه في «المدهش»: (ص/ ٢٧٥).
(٥) «المدهش»: (ص/ ٢٧٥).
(٦) «المدهش»: (ص/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦).
(٧) (ق) والمدهش: «عادته».
(٨) الأبيات في «المدهش»: (ص/ ٣١٤)، ونسبها في «الخريدة»: (١/ ١١٨) إلى =

* غيره:

إن قـــومـــي يـــومَ بـــانـــوا فـــرَّقـــوا بينـــي وبينـــي
فـــإذا كنـــتُ أنـــا الـــرَّهْـ ـــنُ فمـــن يقبـــضُ دَيْنـــي

* غيره:

وكـم مُغْـرَمٍ بيـن تلـك الخِيَـا مِ تحسَبُـهُ بعـضَ أطنـابِهـا[1]

* للنفس حظٌّ وعليها حقٌّ ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾، ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ﴾، وإن رأيتمْ منها فُتورًا فاضربوها بسَوْط الهَجْر في المضاجِع ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾، ارفقوا بمطايا الأبدانِ، فقد أَلِفَتِ التَّرَفَ ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾[2].

* إن هذا الدينَ متين فأوغِلوا فيه برفق، لا تحملوا على النفوس فوق الطَّاقة إلى أن تتمكَّنَ المحبَّةُ فلها حينئذ حكمُها.

* شرابُ الهوى حُلْوٌ، لكنه يورثُ الشَّرَقَ.

* مَنْ تَذَكَّرَ خَنْقَ الفخ هانَ عليه هجرانُ الحَبَّةِ.

* يا معرقلاً في شَرَك الهوى جَمْزَةُ[3] عزمٍ وقد خرقت الشَّبَكَةَ، لابُدَّ من نفوذِ القَدَر فاجنحْ للسَّلْم[4].

= أبي المطاع ابن ناصر الدولة.

(١) البيت في «المدهش»: (ص/ ٢٢٧) وفيه: «وكم ناحل».

(٢) انظر: «المدهش»: (ص/ ٣١٠).

(٣) (ق): «حموة»، والجمز: العدو والإسراع، أو القفز.

(٤) العبارات الثلاث انظرها في «الفوائد»: (ص/ ١٢٥).

* أيُّ تَصَرُّفٍ بقيَ لك في قلبِك وهو بين إصبعين[١].

* يا مُنقطعينَ عن القوم، سيروا في باديةِ الدُّجَى، وأنِيْخوا بوادي الذُلِّ، فإذا فُتِحَ بابٌ للواصِلِينَ فدونكم، فاهجموا هجومَ الكذَّابين[٢] وابسطوا أكُفَّ ﴿وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ﴾ لعل هاتف الرحمة يقول: ﴿لَا تَثْرِيبَ﴾[٣].

* ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ واستقرضَ منك حبَّة فبخلت بها، وخلَقَ سبعةَ أبحرٍ، واستقرض منك دمعةً فقحطتْ عيُنك بها[٤].

* إطلاقُ البصر ينقش في القلب صورةَ المنظور، والقلبُ كعبةٌ، وما يرضى المعبودُ بمزاحمة الأصنامِ[٥].

* لذَّاتُ الدُّنيا كسوداء، وقد غَلَبَتْ عليكَ، والحور العين يعجبنَ من سوء اختيارِكَ عليهنَّ، غير أن زوبعة الهوى إذا ثارت سَفَتْ في عين البصيرةِ فخفِيَتِ الجادَّةُ[٦].

* تدور عينك على المُحَرَّمات كأنك قد ضاع منك شيء، ورواحل هِمَّتك في الهوى ما يُحل لها قَتَبٌ.

* إنْ قهَرَ نفسَك (ق/٢٨٩ب) حبُّ الفاني فذكِّرْها العيشَ[٧] الباقيَ،

---

(١) «المدهش»: (ص/٢٩٨).
(٢) (ظ): «اللوانين».
(٣) بنحوه في «المدهش»: (ص/٤٨٤).
(٤) بنحوه في «المدهش»: (ص/٣٤٠).
(٥) «المدهش»: (ص/٣٦٣).
(٦) انظر: «الفوائد»: (ص/١٢٥ ـ ١٢٦).
(٧) (ق و ظ): «النفيس».

فإن أَبَتْ إلاّ ببيع الغَبْنِ، فاحجُرْ عليها حَجْرَ السَّفيهِ، وغطّ بصَرَ باشِقِكَ إلى أن ينسى ما رأى، واغسل باطنَ[1] عينيكَ بطَهور المدامعِ، وكلما تذكَّرتَ ما أبصرتَ فأطرِقه بدمعة، (ظ/٢٠٢أ) لعل فَرْطَ البكاءِ يدفعُ[2] فسادَ البصر فَيَصْلُحَ لرؤيةِ الحبيب:

وكيف ترى ليلى بعينٍ تَرَى بها سِواها وما طَهَّرْتَها بالمدامعِ

وتسمعُ منها لفظةً بعدما جرى حديثُ سواها في خروقِ المسامعِ

* غيرُه:

إذا لم أَنَلْ منكمْ حديثاً ونظرةً إليكمْ فما نَفْعِي بسَمْعِي وناظِرِي[3]

* تزَيَّنَتِ الجنَّةُ للخُطَّاب فجدُّوا في تحصيل المهر.

* تعرَّفَ ربُّ العزّة لعباده المحبين فعملوا على اللِّقاء، وأنت مشغولٌ بالجِيَف[4].

* ما يُساوي رُبُعَ الدِّينار خجلُ الفضيحة فكيفَ بألَمِ القَطْع؟!.

* المعرفة بساط لا يطأُ عليه إلا مُقَرَّبٌ، والمحبة نشيد لا يطربُ عليه إلا محبٌّ مغرَمٌ، والحبُّ غدير في صحراءَ ليس عليه جادَّةٌ، فلهذا قل وُرَّادُهُ[5].

---

(١) (ق): «ناظر».

(٢) (ق و ظ): «يدبغ».

(٣) البيت لصُرَّدُرّ، وهو في «المدهش»: (ص/ ٤٣٦) وصدره هناك:

* إذا لم أَفُزْ منكم بوعدٍ ونظرةٍ *

(٤) انظر: «الفوائد»: (ص/ ١٢٦).

(٥) (ق): «وارده»، و(ظ): «روَّاده».

* المحب يهرب إلى العُزلةِ والخَلوةِ بمحبوبهِ والتعلُّقِ بذكره، كَهَربِ الحوتِ إلى الماءِ والطِّفْلِ إلى أُمِّهِ:

وأخرجُ من بين البيوتِ لعلَّني أحدِّثُ عنكِ النفسَ بالسِّرِّ خاليًا[1]

* لو رأيت المحبِّينَ في الدُّجى تمرُّ عليهم زُمَرُ النُّجوم مرَّ الوصائف، إلى أن يُقْبِلَ هودجُ «هل من سائل»، فينثرون عليه الأرواح نَثْرَ الفَرَاش على النار.

* ليس للعابدينَ مستراحٌ إلا تحت شجرة طوبى، ولا للمحبِّينَ قرارٌ إلا يومَ المزيد، فمَثِّلْ لقلبك الاستراحةَ تحتَ شجرة طوبى يَهُنْ عليك النَّصَبُ، واستحضرْ يومَ المزيد يَهُنْ عليك ما تتحمَّلُ من أجله[2].

* كنوز الجواهر مُوْدَعة في مصر الليل، فَتَتَبَّعْ آثارَ المحبِّين لعلك تظفرُ بكَنْزٍ.

* أنت طفلٌ في حِجْر العادة، مشدودٌ بقُماط الهوى، فما لك ولِمُزَاحمةِ الرِّجالِ.

* أين أنت والمحَبَّة وأنت أسيرُ الحبَّة؟! تَمَسَّكْتَ بالدنيا تمسُّكَ الرَّضيع بالظِّئر، والقومُ ما أعاروها الطَّرْفَ[3].

* أفٍّ لبَدَوِيٍّ لا يُطْرِبُه ذكرُ حاجر[4]!.

* انقسم الصالحونَ عند السِّياق: فمنهم من أخذه القَلَقُ فكان

---

(١) البيت في «المدهش»: (ص/ ٤٣٩)، و«الفوائد»: (ص/ ١٢٦).
(٢) بنحوه في «المدهش»: (ص/ ٥٢٤)، و«الفوائد»: (ص/ ١٢٦).
(٣) انظر لهذه والتي قبلها: «المدهش»: (ص/ ٣٠٢).
(٤) «المدهش»: (ص/ ٣١٠).

يقولُ: ويل لي إن لم يغفرها، أنا أمضي إلى النار أو يغفر، ومنهم من غَلَبَ عليه الرجاء كبلالٍ الحَبَشِيِّ، كانت زوجتُه تقول: واحُزْنَاهُ وهو يقول: واطَرَبَاهُ، غدًا ألقى الأحبَّهْ، محمَّدًا وحِزْبَهْ، واهًا لبلالٍ عَلِمَ أن الإمامَ لا يَنسى المُؤَذِّنَ[١]!.

* اشتَغِلْ به في الحياة يَكْفِكَ ما بعدَ الموتِ[٢].

* دق كؤوس الرحيل، فثار[٣] الرَّكْبُ وتأهَّبوا للمسير، وعُكِمَت أحمالُ الزَّاد وسارتْ رفقةُ المتهجِّدين، وأنت في الرَّقدة الأولى بَعْد، كيف تُطِيقُ السهرَ مع الشبع؟ (ق/ ٢٩٠أ) أم كيف تُزاحمُ أهلَ العزائم بمناكب الكَسَل[٤]؟!.

* هيهاتَ ما وصل القومُ إلى المنزل إلا بعد مواصلة السُّرَى، ولا عبروا إلى مِصْر[٥] الراحة إلا على جسر التعب[٦].

وأطيبُ الأرضِ ما للقلبِ فيه هوىً ... سَمُّ الخِياطِ مع المحبوبِ مَيْدَانُ[٧]

* لو رأيت أهلَ القبورِ في وَثَاقِ الأسر فلا يستطيعونَ الحركةَ إلى نجاةٍ، ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾.

* يا منفقًا بضاعة العمر في مخالفة حبيبه والبعد منه، ليس في

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٣٥٢).
(٢) «الفوائد»: (ص/ ١٢٦).
(٣) (ظ): «فسار».
(٤) «المدهش»: (ص/ ٤٣٢ ـ ٤٣٣).
(٥) (ظ): «مقرّ».
(٦) «المدهش»: (ص/ ١٥٧).
(٧) «المدهش»: (ص/ ٣٨٥) ونسبه للغزي.

أعدائك أشدُّ شرًّا عليك منكَ.

مـا يَبْلُـغُ الأعـداءُ مِـنْ جـاهـلٍ ... ما يَبْلُغُ الجاهلُ من نفسِهِ[1]

* [غيرُه]:

هذا المحبُّ لديك فانظرْ هل تَرَى ... قلبًا فإن صادفتَ قلبًا فاعذُلِ[2]

* غايةُ العاذلِ إيصال اللَّوْم إلى الأُذُن، فأما القلب فلا سبيلَ له إليه[3].

* سفر الليل لا يُطيقه إلا مُضمِرُ المجاعَةِ، تَمُرُّ النَّجائبُ في الأول، وحاملات الزاد في الآخر، ولو وردْتَ ماءَ مَدْينَ لوجدتَ عليه ﴿أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ﴾[4].

* إقبال الليل عند المحبين كقميص يوسُفَ في أجفان يعقوبَ.

* لو أحببتَ المخدوم حضر قلبُك في خدمته[5].

فيا دارَها بالحَزْنِ إنَّ مَزارَها ... قريبٌ ولكنْ دونَ ذلك أهوالُ[6]

* العروسُ تَلْبَسُ عند العرض تحتَ الثياب شعارَ الخوف من

---

(١) البيت وما قبله في «الفوائد»: (ص/١٢٦ ـ ١٢٧)، والبيت لصالح بن عبدالقدوس، انظر:

(٢) بلا نسبة في «المدهش»: (ص/٤٤٣) وقبله بيت، لكن أوله: «هذي حشاي . . .».

(٣) المصدر نفسه.

(٤) بنحوه في «المدهش»: (ص/٤٦٢).

(٥) «المدهش»: (ص/٤٥٥).

(٦) البيت لأبي العلاء المعرِّي «سقط الزند»: (٣/١٢٢٨)، وهو في «المدهش»: (ص/٢٩١).

الرَّدِّ، وفوق الثياب حُلَّةَ الانكسار، (ظ/٢٠٢ب) وحمرةُ الخجل تُغْنِيها عن تخميرٍ مستعارٍ؛ لأنها لا تدري على ماذا تقدُم، فكيف يسكنُ من لا يعلم العواقب؟.

* مداراةُ قيس تمكن ولكن لا مع ذكر ليلى[(١)].

* انقسم العباد ثلاثة أقسام: فمنهم من لاحظَ الحصادَ فزادَ في البَذْر. ومنهم من رأى حقَّ المخدوم فقام بأدائه. ومنهم مَنْ خَدَم حُبًّا وشوقًا فتلذَّذَ بالخدمة وهذه الخدمةُ لا ثقلَ لها؛ لأن محركَها الحبُّ وغيرها ثقيلٌ على البَدَن.

* نُوق أبدان المحبِّين لا تُحِسُّ بالنَّصَب، وأسماعُها مشغولةٌ بصوت الحادي، وقلوبها معلَّقَةٌ بالمنزل.

* مَنْ عَبَدَهُ خوفًا أَمَّنَهُ، ومن عَبَدَهُ رجاءً أعطاه أَمَلَهُ، ومن عبده حبًّا ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم ﴾.

* شعر[(٢)]:

يَرَاها بعين الشَّوق قلبي على النَّوَى فتحْظَى ولكنْ مَنْ لعيني برؤياها

وهبكم منعتمْ أن يراها بعينِهِ فهل تمنعونَ القلبَ أن يَتَمَنَّاها[(٣)]

* كم دخل المجلسَ عاصٍ في باطنه باطيةُ خمر، فما زالت تعمل فيها حِدَّةُ شمس التذكير، حتى انقلبتْ خَلاًّ فَحَلَّتْ.

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٤٨٢).

(٢) من (ق).

(٣) البيتان من قصيدة لمهيار الديلمي: «ديوانه»: (٤/ ١٨٣ ـ ١٨٤).

يكون أُجَاجًا دونكُمْ فإذا انتهى   إليكم تَلَقَّى نَشْرَكُمْ فيَطِيبُ[1]

فصل[2]

حَلِيَ الشيءُ في عيني، وحَلا في فمي.

الحَذْفُ: بالعصا، والخَذْفُ: بالحَصى.

حَسَرَ عن رأسه، وسَفَرَ عن وجهه.

وافْتَرَّ عن نابه، وكَشَّرَ عن أسنانه.

وأبدى عن ذِرَاعيه، وكَشَفَ عن ساقيه.

مائدةٌ: لما عليها الطَّعام، وخِوَانٌ: لما لا طَعَامَ عليه.

عَرْقٌ: للعَظْمِ عليه اللَّحْمُ، وعُرَاقٌ: جمعُه، وبدون اللَّحم: عظمٌ.

كأسٌ: لما فيه شرابٌ، وبدونه: زجاجةٌ.

وإناءٌ وقَدَحٌ وكُوزٌ: لذي العُرْوة، وبدونها: كُوبٌ.

رُضَابٌ: للرِّيق (ق/ ٢٩٠ب) في الفم، فإذا انفصلَ فبُصَاق.

أرِيكَةٌ: للسريرُ عليه قبَّة، وبدونها: سريرٌ.

خِدْرٌ: للخِباء فيه المرأة، وبدونها: سِتْرٌ.

ظَعِينَةٌ: للمرأة في الهَوْدَجِ[3].

---

(١) البيت في «المدهش»: (ص/ ٣١٦)، وهذا البيت والفقرة قبله ساقطة من (ق).

(٢) (ظ): «فائدة».

(٣) من قوله: «خدر . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

قَلَمٌ: للمَبْرِي، وبدون بَرْيِهِ: أنبوبٌ.

عِهْنٌ: للصوف المصبوغ، وبدون صَبْغه: صوف.

وَقودٌ: للحطب المشتعل نارًا، وبدونها: حَطَبٌ.

رَكِيَّةٌ: للبئر ذي الماء، وراَوِيةٌ: للإبل حاملات الماء.

سَجْلٌ: للدلو فيها الماء، فإذا مُلِئَتْ فهي: ذَنُوب، وَدَلْوٌ: بدونهما.

نَفَقٌ: إذا كان له منفذٌ، وبدونه: سَرَبٌ.

نَعْشٌ: للسَّرير عليه المَيِّتُ، وبدونه: سرير.

خَاتَمٌ: لذي الفَصِّ، وبدونه: حَلَقةٌ.

رُمْحٌ: لذي الزُّجِّ، وبدونه: قَنَاةٌ.

لَطِيمَةٌ: للإبل التي تحمل الطِّيبَ والبَزَّ خاصة، وحَمُولَة: للحاملاتِ الأمتعة، وَبدَنَةٌ: للمهداة.

هَضْبَةٌ: للحمراء من التلول.

غيثٌ: للمطر في إبَّانِهِ، وإلا فمطرٌ.

الفَرْك: البغضُ بين الزوجين خاصة.

الشَّيْمُ: نظرُ البرقِ وحده.

الواعِيَةُ: الصائِحَةُ على الميِّت خاصَّة[1].

الإباقُ: هربُ العبد خاصَّة.

---

(١) انظر: «اللسان»: (١٥/ ٣٩٧)، و«النهاية»: (٥/ ٢٠٧).

القُتَارُ[1]: ريح الشواء خاصة.

القَذْفُ: الشتم بالزِّنا خاصة.

لا يؤبَه بِهِ ولَهُ، وأما: «إليه» فمن لَحْن الخاصة.

يتفِلُ: بالكسر والضم، ويفسُقُ، مثله.

آسيتُكَ وآكلتُكَ وآخيتُكَ. وحكى أبو عبيد[2]: «واسَيْتُكَ . . .» بالواو فيهن فليس إذًا من لحن الخاصة[3]، وله وجه في العربية، فإنهم يقولون: «أُواسيه» بقلب الهمزة واوًا في المستقبل، فأعطوها ذلك في الماضي.

لا يقال: «أقْلَبه» إلا في موضع واحد: «أَقْلَبَتِ الخُبْزَةُ» إذا حان وقتُ قَلْبِها[4].

* القوة الماسكة: ليس بغلط كما زعم طائفةٌ؛ لأنه قد ورد: (مَسَكَ) ثلاثي[5].

تَعَسَ: بفتح العين[6].

* ما أُعْطِيَ أحدٌ النَّصْفَ فأباه إلا أَخَذَ أَقَلَّ منه.

* أعجبني الشيءُ، يُرَادُ به معنيانِ[7]:

أحدهما: سرَّني وهو من الإعجابِ، والثاني: بمعنى دعاني إلى التَّعَجُّب

---

(١) كدُخان وزنًا ومعنى.

(٢) لعله في «الغريب المصنف».

(٣) من قوله: «بالواو فيهن . . .» إلى هنا سقط من (ق).

(٤) انظر: «اللسان»: (١/ ٦٨٦) وهي لغة ضعيفة عن اللحياني، وفي (ع): «قَلَبت. . .».

(٥) انظر: «تصحيح التصحيف»: (ص/ ٤٦٠) وهامشه.

(٦) وبكسرها، كما في «اللسان والقاموس والمصباح».

(٧) انظر: «المصباح المنير»: (ص/ ١٤٩).

منه منقول من عَجِبَ يُعْجَبُ، مُعَدًّى بالهمزة. قال كعب بن زهير[1]:

لو كنتُ أَعْجَبُ من شيءٍ لأعجبَني   سعْيُ الفتى وهو مخبوءٌ له القَدَرُ

(ظ/٢٠٣أ) فأعجبني هنا من العَجَب لا من الإعجاب، فتقول: «أعْجَبَنِي» و«ما أَعْجَبَنِي» بالاعتبارين.

* يَحْدُر في قراءته: يُسرِعُ، ويَهْدِرُ: يهتاجُ في قراءته مع عُلُوِّ صوته فيها، من قولهم: هَدَرَ الفحلُ: إذا هاج، وهدَرَ الحَمَامُ، وهَدَرَتِ الضَّفادعُ، فليس من لحن العامَّة.

* إذا حلَّتِ الشمسُ بالشَّرَطَيْنِ[2]: بفتح الشينِ والراءِ، وضمُّهما لَحْن.

* يقال: عَنِيتُ في كذا، فأنا عانٍ فيه، و«عُنِيتُ به» مبنيٌّ للمفعول، فأنا مَعْنيٌّ به، وحكى ابنُ الأعرابي الفتح ـ أيضًا ـ فيه، وقال غيره: «عُنيت» بالضم أي: قصدت بها[3]، و«عَنَيْتُ» بالفتح، أي: قَصَدتُ، تقول: عَنَيت كذا، أي: قصدته غير معدًّى بالباء فهذا من القصد، وأمّا من العَناء فإنما يقال: مُعَنًّى، وأما مِنَ العِناية فإنما يقال: عُنِيَ به، مبني للمفعول.

فصل[4]

بلالُ بن حَمَامة وأبوه رَباح، ابنُ أم مكتومٍ وأبوه عَمْرو، بشير بن

---

(١) «ديوانه»: (ص/ ١٦٨).

(٢) نجمان من الحمل. انظر: «اللسان»: (٧/ ٣٣٠).

(٣) من قوله: «به مبني . . .» إلى هنا ساقط من (ظ) والمطبوعات.

(٤) هذا الفصل والذي يليه من أنواع علوم الحديث، نوع: «من نُسِب إلى غير أبيه، ومنه: من نُسِب إلى أمّه». انظر: «علوم الحديث»: (ص/ ٣٧٠) لابن الصلاح، و«تدريب الراوي»: (٢/ ٨٤٥ ـ فما بعدها).
وهذا الفصل والذي يليه نقله المؤلف من «المدهش»: (ص/ ٥٤) لابن الجوزي.

الخَصاصية وأبوه (ق/٢٩١أ) مَعْبَدٌ، الحارث بن البَرْصاء وأبوه مالك، خُفَافُ بن نُدْبَة وأبوه عُمَيْرٌ، شُرَحْبِيل بن حَسَنَةَ وأبوه مالك، مالك بن نُمَيْلة وأبوه ثابت، مُعَاذٌ وَمُعَوِّذٌ ابْنا عفراء وأبوهما الحارث، يعلَى بن مُنْيَة وأبوه أميَّة، عبدالله بن بُحَيْنَة وأبوه مالك.

فصل

إسماعيل بن عُلَيَّة وأبوه إبراهيم، منصور بن صَفِيَّة وأبوه عبدالرحمن، محمد بن عائشة وأبوه حفص، إبراهيم بن هَرَاسة وأبوه سلمة، محمد ابن عَثْمَة وأبوه خالد.

فصل[1]

* عطاء عن أبي هريرة: «**في كُلِّ صَلاةٍ قِرَاءَةٌ**»[2].

وعطاء مرفوعًا: «**لا يَجْتَمِعُ حُبُّ هؤلاءِ الأربعةِ إلاّ في قَلْبِ مُؤْمِنٍ**»[3] فذكر الخلفاء الأربعة.

وعطاء عنه مرفوعًا: «**إذا أُقِيمَتِ الصَّلاةُ فلا صَلاَةَ إلا المَكْتُوبَةُ**»[4].

وعطاء عنه أن النبي ﷺ «سجد في ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾»[5].

وعطاء عنه مرفوعًا: «**إذا مَضَى ثُلُثُ اللَّيْلِ يَقُولُ اللهُ تعالى:**

---

(١) هذا الفصل من «المدهش»: (ص/٥٩ ـ ٦١).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٧٢٢)، ومسلم رقم (٣٩٦).

(٣) أخرجه عَبْد بن حُميد في مسنده «المنتخب»: (٣/٢١٦)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٥/٢٠٣)، والخطيب في «التاريخ»: (١٤/٣٣٢).

(٤) أخرجه مسلم رقم (٧١٠).

(٥) أخرجه مسلم رقم (٥٧٨).

أَلاَ دَاعٍ»[١].

الأول: ابنُ أبي رَبَاح، والثاني: الخُرَاساني، والثالث: ابن يَسَار، والرَّابع: ابن ميناء، والخامس: مولى أم صُبَيَّةَ.

* * *

* عَمْرَةُ: أنها دخلت مع أمها على عائشة فسألتها ما سمعت رسول الله ﷺ يقول في الفرار من الطاعون؟ قالت: سمعته يقول: «**كالفِرارِ مِنَ الزَّحْفِ**»[٢].

وعَمْرَةُ قالت: خرجت مع عائشة سنة قتل عثمان إلى مكة، فمررنا بالمدينة ورأينا المصحفَ الذي قُتل وهو في حجره، فكانت أول قطرة قطرت على هذه الآية ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ﴾. قالت عَمْرَةُ: فما مات منهم رجل سوِيًّا[٣].

وعَمْرَة عن عائشة: سمعتُ رسول الله ﷺ «**ينهى عن الوصال**»[٤].

الأولى: بنت عبدالرحمن[٥]، الثانية: بنت قيس العَدَوِيَّة، الثالثة:

---

(١) أخرجه الدارمي: (١/ ٤١٤)، وأحمد: (٢/ ٢٧٢ رقم ٩٦٧) وسنده ضعيف لجهالة عطاء مولى أم صُبَيَّة.

(٢) أخرجه أحمد: (٦/ ٨٢)، وإسحاق في «مسنده: (٣/ ٩٨٦)، والبخاري في «التاريخ»: (٢/ ١٩٨)، وعمرة هي بنت قيس العدوية.

(٣) أخرجه عبدالله بن أحمد في زوائده على «فضائل الصحابة» رقم (٨١٧)، وعنه ابن نقطه في «التقييد»: (١/ ٢٣٤). عن عمرة بنت أرطأة العدوية؛ لكن أخرجه ابن أبي عاصم في «الزهد»: (١/ ١٢٧) من حديث عمرة بنت قيس العدوية.

(٤) أخرجه أبو يعلى: (٤/ ٢٤٧)، والرامهرمزي في «المحدِّث الفاصل»: (ص/ ٣٣٨) من طريق عَمْرة عن عائشة.

(٥) لم يذكر المؤلف شيئًا من حديث عَمْرة بنت عبدالرحمن، فلعلّه سقط منه =

بنت أرطاة، الرابعة: يقال لها: الصاحية.

* * *

* حماد، عن ثابت، عن أنس: سمع النبي ﷺ في النَّخْل صوتًا[1] . . . الحديث.

حماد، عن ثابت، عن أنس: «رأى رسول الله ﷺ على عبدالرحمن صُفْرَةً»[2]. الحديث.

حماد، عن ثابت، عن أنس يرفعه: «**مَثَلُ أُمَّتِي كالمَطَرِ**»[3].

الأول: ابن سَلَمة، والثاني: ابن زيد، والثالث: الأَبَحُّ.

* * *

* قتادة يروي عن عِكْرِمَةَ مولى ابن عباس. وعن عكرمة بن خالد: ضعيف.

* وكيع يروي عن النَّضر بن عدي: ثقة، وعن النَّضر بن عبدالرحمن: ضعيف.

= سهوًا، وحديثها الذي ذكره في «المدهش» هو قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ: لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهن المساجد . . .».

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٣٦٣) وهو حديث تأبير النخل الذي قال فيه النبي ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم . . .» ولفظ المؤلف عند البزار في مسنده كما في «الإحكام»: (٦/ ٢٠٩) لابن حزم.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٥١٥٥)، ومسلم رقم (١٤٢٧).

(٣) أخرجه أحمد: (١٩/ ٣٣٤ رقم ١٢٣٢٧)، والترمذي رقم (٢٨٦٩) وغيرهم، وحسنه الترمذي والحافظ ابن حجر في «الفتح»: (٧/ ٨).

* حفص بن غِيَاث يروي عن أشعث بن عبدالرحمن: ثقة، وعن أشعث بن سوَّار: ضعيف.

* * *

* موسى بن عُبَيْدة الرَّبَذي كان أخوه عبدالله بن عبيدة أسنَّ منه بثمانين سنةً.

* طالب أسنُّ من عَقِيل بعشر سنين، وَعَقِيل أسنُّ من جعفر بعشر، وجعفر أسنُّ من عليٍّ بعشر.

* يزيدُ (ق/ ٢٩١ب) وزياد ومُدْرِك بنو المُهَلَّب بن أبي صُفْرَةَ وُلدوا في عام واحد، وقُتلوا في عام واحد. وعاش كل منهم ثمانيًا وأربعين سنة.

* أربعةُ أنفس وُلد لكل منهم مائة ولد: أنسُ بن مالك، وعبدالله ابن عمر الليثي، وخليفة السعدي، وجعفر بن سليمان الهاشمي.

* علي بن الحسين، وعلي بن عبدالله بن عباس، وعلي بن عبدالله بن (ظ/ ٢٠٣ب) جعفر: بنو عمٍّ، ولكل منهم ابن اسمه محمد، والكلُّ أشراف، والكلُّ علماء، والكل خِيار[1].

فصل[2]

* الله سبحانه مهَّد الأرضَ لآدم وذريته قبل خلقه، فقال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقضى أن يعرِّفه قدر المخالفة

---

(١) من قوله: «موسى بن عبيدة...» إلى هنا من «المدهش»: (ص/ ٦٦ - ٦٧).
(٢) من (ع).

وأقام عذره بقوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [البقرة: ٣٦] وتداركه برحمتِه[١] بقوله: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ﴾ [طه: ١٢٢] يا آدم: لا تجزع من كأس خَطَأٍ كان سببَ كَيْسِكَ، فقد استخرجَ منك داءَ العجب وألبسك رداءَ العبودية: «لو لم تذنبوا».

لا تحزنْ بقولِي لك: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا﴾ فلك خلقتُها، ولكن اخرجْ إلى مزرعة المُجاهدة واجتهد في البَذْر، واسْقِ شجرةَ النَّدَمِ بساقية الدمع، فإذا عاد العُوْدُ أخضرَ فَعُدْ لما كان[٢].

* * *

* منصب الخُلَّة منْصبٌ لا يقبل المزاحمَة بغير المحبوب، وأخْذُ الولد شعبةٌ من شعاب القلب. غار الحبيبُ على خليله أن يُسْكِنَ غيْرَهُ في شُعْبة من شِعَاب قلبه فأمره بذبحه، فلما أسلم للامتثال خرجت تلك المزاحمةُ، وخَلَصتِ المحبَّةُ لأهلها، فجاءته البشرى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾.

ليس المراد أن يُعَذَّب، ولكن يُبْتلى ليُهَذَّبَ.

ليس العجبُ من أَمْرِ الخليل بذبح الولد، إنما العجبُ من مباشرة الذبح بيده، ولولا الاستغراق في حبِّ الآمِرِ؛ لَمَا هان مثلُ هذا المأمور، فلذلك جُعِلتْ آثارُهما مثابةً للقلوب تحِنُّ إليها أعظمَ من حنين الطيور إلى أوكارها[٣].

* * *

---

(١) (ع): «وتداركه الشيطان برحمة»! وهو سبق قلم.

(٢) بنحوه في «المدهش»: (ص/ ٧٧).

(٣) الفقرة الأخيرة في «المدهش»: (ص/ ٨٧).

* قول لوط لقومه: ﴿يَٰقَوۡمِ هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطۡهَرُ لَكُمۡۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُخۡزُونِ فِي ضَيۡفِيٓۖ أَلَيۡسَ مِنكُمۡ رَجُلٞ رَّشِيدٞ ۝٧٨﴾ [هود: ٧٨] يجمع أنواعًا من الاستعطاف[١]:

أحدها: خطابُهم بخطاب النَّاصح المُشفق بقوله: ﴿يَٰقَوۡمِ﴾، ولم يقل: يا هؤلاء.

الثاني: عرضُه بناتِه عليهم بقوله: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِي﴾.

الثالث: تنجيزُ ذلك بالإشارة بلفظ الحضور.

الرابع: ترغيبُه فيهن لطهارتهن وطِيْبِهنَّ.

الخامس: تذكيرُهم بالله تعالى بقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾.

السادس: المطالبةُ بحفظ الذِّمام، وترك الأذى بقوله: ﴿وَلَا تُخۡزُونِ﴾.

السابع: التوبيخُ الشديدُ بقوله: ﴿أَلَيۡسَ مِنكُمۡ رَجُلٞ رَّشِيدٞ ۝٧٨﴾.

* * *

* لمَّا تمكَّن الحسدُ من قلوب إخوة يوسف ـ عليه السلام ـ أُرِيَ المظلومُ مآلَ الظالم في مرآةِ ﴿إِنِّي رَأَيۡتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوۡكَبٗا﴾[٢].

* شكرُكَ لا يساويَ قَدْرَ قُوتِكَ.

* لا كانتْ دابَّةٌ لا تعملُ بعَلَفِها.

---

(١) انظر بعضها في «المدهش»: (ص/ ٩١).
(٢) «المدهش»: (ص/ ٩٤).

* متى رأيت العقلَ يُؤْثِرُ الفانيَ على الباقي فاعلم أنه قد مُسِخَ[1].

* ومتى رأيت القلبَ قد ترحَّل منه حبُّ الله والاستعداد للقائِهِ، وحلَّ فيه حبُّ المخلوق والرضا بالحياةِ الدُّنيا والطُّمَأْنِينَةُ بها، فاعلم أنه قد خُسِف به.

* ومتى أقحطتِ العينُ (ق/٢٩٢أ) من البكاء من خَشْيَةِ الله؛ فاعلَمْ أن قحْطَها من قسوةِ القلبِ، وأبعدُ القلوب من الله القلبُ القاسي[2].

* ومتى رأيتَ نفسَك تهربُ من الأُنْس به إلى الأُنْسِ بالخَلْق، ومن الخَلْوَة مع الله إلى الخَلْوة مع الأغيار، فاعلم أنك لا تصلُح له.

* ومتى رأيتَهُ يستزيدُ غيرَك وأنتَ[3] لا تطلبُ، ويستدني سِوَاكَ وأنتَ لا تقربُ. فإن تحركت لك قَدَمٌ في الزِّيارة تخلَّفَ قلبُكَ في المنزلِ؛ فاعلم أنه الحجابُ والعذابُ.

* مزاجُ الإيمانِ منحرفٌ عن الصِّحَّة، ونبضُ الهوى شديدُ الخَفَقَانِ، تحكَّمَتْ أخلاطُ الشَّهَواتِ في أعضاءِ الكَسَل، فَثَبَّطَتْ عن الحَرَكَةِ، فتولَّدَتِ الأمراضُ المختلفةُ، هذا وما يسهُلُ عليك شربُ مُسْهِلٍ، فإنْ تداركتَ المرضَ وإلاّ قَتَلَ، لو احتميتَ ساعةً لم تَحْتَجْ إلى معالجةِ الدَّواء مُدَّةً، من ركب ظهرَ التَّفريط والتَّواني نَزَلَ به دارَ الحسرة والنَّدامةِ[4].

* ربُّك يحِبُّ حياةَ نفسِك، وأنت تريدُ قتلَها، يُريدُ بها اليُسْرَ،

---

(١) للفقرات الثلاث انظر: «المدهش»: (ص/ ١٥١).
(٢) انظر: «الفوائد»: (ص/ ١٨٢).
(٣) (ق): «يستزيدك وأنت».
(٤) «المدهش»: (ص/ ١٥١ ـ ١٥٢).

وأنت تريدُ العُسْرَ، يُريدُ بها الكرامةَ وأنت جاهدٌ في إهانتِها.

* ما يَبْلُغُ الأعداءُ من جاهِلٍ[1] *

* من أدلَج في غياهبِ اللَّيل على نجائب الصبَّر صَبَّحَ منزلَ السرور، ومن نام على فراشِ الكسل أصبح ملقىً بوادي الأسف، الجِدُّ كلُّه حَرَكَةٌ، والكسل كلُّه سكونٌ، فَتُورُكَ عن السَّعيِ في طلب الفضائل دليلٌ على تأنيث العزم.

* إذا أردتَ أن تعرِفَ الديكَ من الدجاجة وقتَ خروجه من البيضة فعلِّقه بمنقاره فإن (ظ/٢٠٤أ) تحرَّكَ فديك وإلا فدجاجة.

الدنيا كامرأة بَغِيٍّ لا تثبتُ مع زوجٍ، فلذلك عِيبَ عُشَّاقُها.

مَيَّزْتُ بين جَمَالِها وفَعَالِها   فإذا الملاحةُ بالقَبَاحَةِ لا تَفِي
حَلَفَتْ لنا أن لا تخونَ عهودَها   فكأنما حَلَفَتْ لنا أن لا تَفِي[2]

* ما حَظِيَ الدينارُ بنقش اسم المَلِك فيه حتى صبرتْ سَبِيكَتُهُ على التَّرْداد إلى النار، فنفتْ عنها كلَّ خَبَثٍ، ثم صبرتْ على تقطيعِها دنانيرَ، ثُمَّ صبرتْ على ضربها على السِّكَّة، فحينئذٍ يظهرُ عليها رقْمُ النقشِ، فكيف يطمعُ في نقشِ: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ مَنْ كُلُّه خَبَثٌ[3]؟!.

* مكابَدَةُ البادِيَةِ تهونُ عند ذكرِ البيت[4] المُضْحي بوادِي الجُوع،

---

(١) تقدم، وعجزه: * ما يبلغ الجاهلُ من نفسِه *
(٢) من قوله: «من أدلج ...» إلى هنا من «المدهش»: (ص/ ١٥٤ ـ ١٥٥).
(٣) «المدهش»: (ص/ ١٥٧)، ومن قوله: «ثم صبرت ...» ساقط من (ق).
(٤) كذا في (ع)، وفي (ق): «الموت»، و(ظ): «اللبيب»، و«المدهش»: «منى».

والمُعْشي بوادي السَّهَر، إلى أن تَلُوحَ أعلامُ المنزل. إذا وَنَتِ الرِّكابُ في السير، فبثُّوا حُداة العزم في نواحيها يطيبُ لها السُّرَى[1].

* إذا حال غيمُ الهوى بين القلوبِ وبينَ شمسِ الهُدى تحيَّرَ السَّالِكُ.

* الحيوانُ البهيمُ يتأمَّلُ العواقب، وأنت لا ترى إلا الحاضرَ. ما تكاد تهتمُّ بمؤونة الشتاءِ حتى يقوى البَرْدُ، ولا بمؤونة الصَّيْفِ حتى يقوى الحَرُّ، والذَّرُّ يَدَّخِرُ الزَّادَ من الصَّيف لأيام الشِّتاءِ. وهذا الطائرُ إذا علم أن الأنثى قد حَمَلَتْ أخذ ينقُلُ العِيدانَ لِبنَاء العُشِّ قبل الوضع، أَفَتُراك ما علمتَ قربَ رحيلِكَ إلى القبرِ، فلا بعثتَ فراشَ: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِأَنفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الروم: ٤٤].

* وهذا اليَرْبُوعُ لا يتَّخِذُ بيتًا إلا في موضع صُلْب[2]، ليسلَمَ من الحافرِ، ويكونُ مرتفعًا ليسلمَ من السيلِ، (ق/٢٩٢ب) ويكونُ عند أكَمَةٍ أو صخرةٍ لئلا يَضِلَّ عنه، ثم يجعلُ له أبوابًا، ويرقِّقُ بعضَها فلا يُنْفِذُه، فإذا أُتِيَ من باب مفتوحٍ دفَعَ برأسِهِ ما رَقَّ من التُّرابِ وخرجَ منه، وأنتَ قد ضَيَّقْتَ على نفسِكَ الخناق، فما أبقيتَ للنَّجاة موضعًا.

* النَّفْسُ كالعدوِّ إن عرفتْ صولةَ الجدِّ منكَ اسْتَأْسَرَتْ لك، وإن أنِسَت عنك المهانةَ أَسَرَتْكَ، ٱمنعْها ملذوذَ مُبَاحاتِها ليقعَ الصُّلْحُ على تَرْكِ الحَرام، فإذا ضَجَّت[3] لطلبِ المُبَاح ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾.

* الدنيا والشيطانُ عَدُوَّانِ خارجانِ عنك، والنفسُ عَدوٌّ بينَ

---

(١) «المدهش»: (ص/١٥٨).

(٢) «المدهش»: «طيب».

(٣) (ق و ظ): «احتجت».

جنبيك، ومن سُنَّةِ الجهاد: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم﴾، ليس المُبارِزُ بالمحاربة كالكمين الذي يطْلُعُ عليك من حيث لا تشعرُ.

* أقلُّ ما تفعلُ النفسُ معك أنها تمزِّقُ العمر بكفِّ التَّبذير والبطالة، اُخْلُ معها في بيتِ الفِكْر سُوَيْعَةً، ثم انظرْ هل هي معك أو عليك؟ ثم عامِلْها بما تعاملُ به واحدًا منهما[1].

* من لم تبكِ الدُّنيا عليه لم تَضْحَكِ الآخِرَةُ إليه، سيُقْشعُ غيمُ التَّعَبِ عن فجرِ الأجر[2]، كم صَبَرَ بِشْرٌ[3] عن شهوةٍ حتى سَمِعَ: كُلْ يا مَنْ لم يَأْكُلْ، ما مُدَّ سِجافُ[4] ﴿نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ﴾ على قُبَّة ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ﴾ حتى فُصِّل على قدر ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا﴾.

* كيف يفْلِحُ من يشكو اللَّيلُ إلى ربِّه من طول نومِهِ، والنهارُ من قبيح فعلِهِ، كيف يفلحُ من هو جيفة بالليل قُطْرُبٌ[5] بالنهار، ينصبُ ميزان البَخْس، ومكيال التَّطفيف، والغَدْر ثالثةُ الأثافي.

* لو فكر الطائرُ في الذَّبح ما حام حَوْلَ الفخ، لولا صبرُ المُضْمَرات على قلَّة العَلَف ما قيل لها سوابقُ[6].

مما أضرَّ بأهلِ العِشقِ أنَّهُمُ   هَوَوْا، وما عَرَفوا الدُّنيا، وما فَطِنوا

(١) هذه المواعظ من قوله: «الحيوان البهيم يتأمل . . .» إلى هنا من «المدهش»: (ص/ ١٦٠ ـ ١٦١) بتصرف.
(٢) (ق و ظ): «الآخرة».
(٣) بشر بن الحارث الحافي.
(٤) السِّجاف: الستر.
(٥) القطرب: اللص.
(٦) «المدهش»: (ص/ ٥٣٠ ـ ٥٣١).

تفنى نفوسُهُمُ شوْقًا وأعينُهُمْ[1] في إثْرِ كلِّ قبيح وجهُهُ حسنُ

تَحَمَّلُوا حَمَلَتْكُمْ كلُّ ناجِيةٍ[2] فكُلُّ بَيْنٍ عَلَيَّ اليَوْمَ مُؤْتَمَنُ

ما في هوادِجِكُمْ من مُهْجَتِي عِوَضٌ إن مِتُّ شَوْقًا، ولا فيها لها ثَمَنُ

سهرتُ بعد رحيلي وَحْشَةً لكُمُ ثم استمرَّ مَرِيرِي وارْعَوى الوَسَنُ

لا تلقَ دَهْرَكَ إلاّ غَيْرَ مكترِثٍ ما دامَ تصحبُ فيه رُوحَكَ البَدَنُ

فما يُدِيمُ سُرورٌ قد سُرِرتَ بهِ ولا يردُّ عليكَ الفائتَ الحَزَنُ[3]

* إذا لم تكنْ من أنصار الرَّسُول فَتُنَازِلَ الحربَ فكن من حرَّاس الخِيَام، فإن لم تفعل فكن من نَظَّارةِ الحرب الذين يتمنَّوْن الظفَرَ للمسلمين، ولا تكنِ الرابعةَ فتهلِكَ.

* إذا رأيتَ البابَ مسدودًا في وجهِكَ فاقْنَعْ بالوُقوفِ خارجَ الدَّار، مستقبِلاً البابَ، سائِلاً مستعْطِيًا فعسى، ولكنْ لا تُوَلِّ ظهرَك وتقول: ما حِيلَتي، وقد سُدَّ البابُ (ق/٢٩٣أ) دوني.

* لما نادى منادي الإفضال: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ سارتْ نجائبُ الأعمالِ [إلى] باب الجزاءِ، فصِيْحَ بالدَّليل: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ﴾ [الإسراء: ٧٤] فقال: «ما منكم من يُنجيه عملُه»[4].

* إن لم تقدرْ على مشارعِ أربابِ العزائمِ فَرِدْ باقي الحِياض،

---

(١) في «الديوان» و«المدهش»: «تفنى عيونهم دمعًا وأنفسهم».

(٢) في الأصول مشتبهة، وتقرأ: «رابحة».

(٣) الأبيات في «المدهش»: (ص/ ٥٢٥)، وهي للمتنبي «ديوانه»: (٤/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥ ـ مع شرحه). والبيتان الأخيران مقدمان في الديوان والمدهش.

(٤) من قوله: «إذا لم تكن من . . .» إلى هنا بنحوه من «المدهش»: (ص/ ٥٢٧).

فمَنْ لم يكن عندَهُ ابنُ لبون قُبِلَتْ منه ابنةُ مَخاضٍ.

* لا تحتقرْ معصيةً فكم أَحْرَقَتْ شَرَرَهْ، أما عرفت سرَّ: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، لو قنع ابن آدم[١] لاكتفى، ولكن كانت المِحْنة في الشَّرَه.

* الخَلْوَةُ شَرَكٌ لصيد المؤانسة، أخفى الصَّيادينَ شخصًا وأقلُّهم حركةً أكثرُهم التقاطًا للصَّيد، ما صاد هِرٌّ نوا[٢].

أبــــدًا نفـــوسُ العـــاشقيـ ـــنَ إلــى ربــوعِكُـمُ تَحِــنُّ[٣]

وكــذا القلــوبُ بــذِكْــرِكُــمْ بعـــدَ المخـــافــةِ تَطْمَئِـــنُّ[٤]

* غيره:

طُلــول إذا يشكــو إليهــا مُتيَّــمٌ شكا غيرُ ذي نُطْقٍ إلى غير ذي فَهْمِ[٥]

* غيره:

وإنمــا عُمْــرُ الفتــى ســوقٌ لــه يصدُرُ عنه غانِمًا أو خاسرا[٦]

* غيره:

---

(١) (ع و ظ): «آدم».
(٢) أي: صاح.
(٣) في «المدهش»:
أبــدًا نفـــوس الطـــالبيـ ـــن إلــى طلــولكـم تحـن
(٤) من قوله: «إن لم تقدر . . .» إلى هنا من «المدهش»: (ص/ ٥٢٣ ـ ٥٢٤).
(٥) البيت في «المدهش»: (ص/ ٥٢٤) لكن صدره:
* طلول إذا دمعي شكى البين بينها *
(٦) البيت في «المدهش»: (ص/ ٥١٧) مع اختلاف، وقبله بضعة أبيات.

نُـراعُ إذا الجنـائـزُ قـابَلَتْنـا ... ونَلْهُو[1] حين تَخْفَى ذاهِبَاتِ

كَـرَوْعَـةِ ثَلَّـةٍ لظُهـورِ ذِئْـبٍ ... فلمَّـا غَـابَ عَـادَتْ راتِعَـاتِ[2]

* خذ نفسَك بالعزائم لا تُرَخِّصْ، حائطُ الباطن خَرَابٌ فعلام إذًا تُجَصِّصُ[3].

* العلمُ والعملُ توأمانِ أمُّهما علوُّ الهمَّةِ[4].

* والجهلُ والبطالةُ توأمانِ أمُّهما إيثارُ الكسلِ.

* أيها المعلِّم تَثبَّتْ على المُبتدي، ﴿وَقَدِّرْ فِي ٱلسَّرْدِ﴾، فللعالِم رسوخٌ وللمتعلِّم قَلَقٌ، ويا أَيُّها الطالبُ تواضعْ في الطَّلَب فإن الترابَ بَيْنا هو تحت الأخمص صار طَهورًا للوجه[5].

* تُجْلَى عليك عروسُ المعرفة ولكن على غير كفؤ، وإنما يحلُّ النظرُ إذا كان العقدُ جائزًا.

* فغضَّ الطَّرْفَ إنك من نمير[6] *

* ليس العالِمُ شخصًا واحدًا، العالِمُ عَالَمٌ، تصانيفُ العَالِمِ أولادُه المُخَلَّدون دونَ أولادِه، من خُلِقَ للعِلْمِ شَفَّ جوهرُه من الصِّغَر، طولُ السَّهَرِ مُفْضٍ إلى طِيب المَرْقد:

---

(١) في «المدهش»: «ونسكن».

(٢) البيتان في «المدهش»: (ص/٥١٨)، ونسبهما في (شرح ديوان المتنبي: ٣/١١) إلى زين العابدين.

(٣) «المدهش»: (ص/٥١٨).

(٤) «المدهش»: (ص/٥٠٧).

(٥) هذا المقطع من «المدهش»: (ص/٥٠٧).

(٦) صدر بيت لجرير يهجو الراعي النميري عجزه:

* فلا كعبًا بلغتَ ولا كلابا *

والهُوْن في ظلِّ الهوينا كامنٌ وجلالةُ الأخْطار في الإخْطار[1]

* مياه المعاني مخزونةٌ في قلب العالِمِ يفتحُ منها للسَّقي سَيْحًا بعد سَيْح، ويدَّخِرُ أصفاها لأهل الصَّفاء، فإذا تكاثَرَتْ عليه نادى: للسبيل فيبقى علمُه سَيْحًا، ولهذا تَتَضاعفُ عليه زكاةُ الشكر.

كل وقت تسافر بضائعُ فكرِه من مدينة قلبه إلى قلوب الطالبين، فينادي عليها دلاَّل لسانه، وهو يعرضها في مواسمِ النُّصح على تجَّار الطلب والإرادة: مَنْ يشتري حكمةً وعلمًا بتخيير الثمن[2]، فيا مَنْ يرى عُلُوَّ تلك المرتبة لا تنسَ الدَّرَج.

كم خاضَ بحرًا مِلْحًا حتى وقع بالعَذْب، وكم تاهَ في مَهْمَهٍ قفرٍ حتى سمِّي بالدليل، وكم أَنْضَى مراكبَ الجسم ورفضَّ شَهَوات الحِسِّ وواصلَ السُّرَى (ظ/٢٠٥أ) ليلاً ونهارًا، وأوقد نارَ الصبر في دياجي الهوى، فإن وثِقْتم بأمانَتِهِ فهذا تخيير الشِّرَاء[3].

* الدنيا تُفَوِّقُ سهامَها نحو بنيها وتقول: خذوا حِذْركم، فلهذا دَمُ قتيلها هَدَر[4].

* غاب الهدهدُ (ق/٢٩٣ب) عن سليمانَ ساعةً فتواعده، فيا مَنْ

---

(١) البيت لأبي الحسن التِّهامي من قصيدته المشهورة في رثاء ابنه أبي الفضل «ديوانه»: (ص/ ١٥٧)، وهو في «المدهش»: (ص/ ٥٠٧) ووقعت في الأصول تحريفات أصلحناها.

(٢) «المدهش»: «حكمةً بقبول».

(٣) من قوله: «ليس العالم شخصًا ...» إلى هنا من «المدهش»: (ص/ ٥٠٧ ـ ٥٠٨). والكلمة الأخيرة في الأصول: «السرى» والمثبت من «المدهش».

(٤) نحوه في «المدهش»: (ص/ ٥٠٩).

أطالَ الغيبَةَ عن ربِّه هل أمنتَ غضبه[1]؟.

* تخلَّفَ الثلاثةُ عن الرسول في غزوة واحدة، فجرى لهم ما سمعتَ، فكيف بمن عمره في التَّخَلُّف عنه؟.

* إذا سَكِرَ الغرابُ بشراب الحِرْص تنَقَّلَ[2] بالجِيَفِ، فإذا صحا من خُمَاره نَدِمَ على الطَّلل، خالفَ موسى الخَضِرَ في طريق الصُّحْبة ثلاث مرات، فحل عقدَة الوصال بيد: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾، أفما تخافُ يا مَنْ لم يَفِ لربِّه قطُّ أن يقولَ في بعض زَلأَّتك: هذا فراقُ بيني وبينك[3].

* أعظمُ عذابِ أهل جهنَّم جهلُهم بالمُعَذِّب، لو صحَّت معرفتُهم بالمالكِ لما استغاثوا بمالكٍ، وقع بينهم شخصٌ ليس من الجنس، كان في باطنه ذَرَّةٌ من المعرفة، فكلما حملتَ عليه النار اتّقاها بدرع: «يا حَنَّان يا منَّان»، كأنَّ موتَه في المعاصي سكتةٌ، فقُبِرَ في جهنَّمَ، فلما تحرَّك الرُّوح في الباطن، أخرج من القبر[4].

* حرصُ العصفور يخنقُه، وقنع العنكبوت في زاوية البيت الضَّعيف يسوق إليها الذُّباب قوتًا لها، رُبَّ ساعٍ لقاعدٍ. أرسلتَ قلبك مع كلِّ مطلوب من الهوى، ثم تبعث وراءَهُ وقتَ الصلاة، فربَّما لا يلقاهُ الرسول فتصلي بلا قلبٍ.

خَلَّفْتَ قلبَكَ في الأظعانِ إذ نَزَلَتْ ... بالمَأْزِمَيْنِ غَدَاةَ النَّفْرِ بالنَّفَرِ

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٤٩٠).
(٢) ما ينتقل به على الشراب.
(٣) «المدهش»: (ص/ ٤٩٠).
(٤) «المدهش»: (ص/ ٤٩١).

ورحتَ تطلبُ في أرض العراق ضحىً ما ضاعَ عندَ مِنىً فاعجبْ لذا الخَبَرِ

لما طَرَقْنا مِنىً كان الفؤادُ معي فضَلَّ عنِّيَ بين الضَّالِ والسَّمُرِ

يا أرجلَ العيسِ تُهنيكَ الرِّمالُ فما أمشي بوجدي غدًا إلا على الأثر

* يا من فقد قلبه لا تيأس من عوده.

فقد يجمعُ اللهُ الشتيتين بعدَما يَظُنَّانِ كُلَّ الظَّنِّ أنْ لا تَلاقِيَا[1]

الهوى قاطن والصواب خاطر، وطرد القاطن صعبٌ، وإمساك الخاطر أصعب[2].

* إنك لم تزلْ في حبس، فأولَّ الحبوس: صُلْبُ الأَب، والثاني: بطنُ الأم، والثالث: القُماط والمهد، والرابع: المكتب، والخامس: الكَدُّ على العيال، والسادس: مرض الموت، والسابع: القبر، فإن وقعت في الثامن نسيت مَرارَةَ كلِّ حبس تقدم.

ادخُلْ حَبْسَ التَّقوى باختيارِك أيامًا ليحصُلَ لك الإطلاقُ على الدَّوام، ولا تؤثِرْ إطلاقَ نفسِك فيما تحبُّ فإنه يؤثِرُ حَبْسَ الأبد.

العذْلُ على حمل العشق علاوةٌ.

ومُـرَنَّـح فَطَـنَ النسيـم بـوجـده فروى له خبر العذيب مُعَرِّضا[3]

* متى تركت المعصية وما حللت عُقَدَ الإصرار، لم يُفِدْ شيئًا، كما لو سكن المرضُ من غير استفراغ، فإنه على حاله، إن لم يتحقَّق

---

(١) البيت لمجنون بني عامر انظر: «الأغاني»: (٢/ ٧٦).

(٢) «المدهش»: (ص/ ٤٨٦).

(٣) «المدهش»: (ص/ ٤٨٢).

قصد القلب لم يؤثرِ النُّطقُ شيئًا[1]، يمينُ المُكْرَهِ لا تنعقدُ[2].

* ويحُك نفسُك سلعَتُكَ وقد استامها المُشتري بأفخرِ الثَّمَنِ، (ق/ ٢٩٤أ) فاجهَدْ في إصلاح عُيوبِها لعلَّه يرضى بها.

منامُ المنى أضغاثٌ، ورائدُ الآمال كذوبٌ، ومرتَعُ الشَّهواتِ وخيمٌ[3]. العَجْزُ شَرِيك الحِرمانِ، التفريطُ مصائب[4] الكسل. قُفْلُ قلبِكَ روميٌّ ما يقعُ عليه فشٌّ[5].

متى خَامَرَ من جنود عزمِكَ عليك واحدٌ، لم تأمنْ قلب الهزيمة عليك.

وإذا كان في الأنابيبِ خُلْفٌ   وقَعَ الطَّيْشُ في رؤوسِ الصِّعادِ[6]

* كُنْ قَيِّمًا على جوارِحك ورَعيَّتك إذا وفَّيْتَها الحظوظَ فاستوفِ منها الحقوقَ.

تأمل قوله تعالى: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ١١٧﴾ [طه: ١١٧]، كيف شَرَكَ بينهما في الخروج، وخص الذَّكَرَ بالشَّقَاء، لاشتغاله بالكسْب والمعاش، والمرأة في خِدْرها.

تَزَوَّدْ من الماء القَرَاحِ[7] فلن تَرَى   بوادي الغَضَا ماء نُقَاخًا ولا بَرْدا

---

(١) من قوله: «كما لو . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).
(٢) «المدهش»: (ص/ ٤٧٨).
(٣) «المدهش»: «ومرعى المشتهي هشيم».
(٤) «المدهش»: «مضارب».
(٥) الفش: الحلّ، يقال: فشَّ القِرْبة حل وِكاءها.
(٦) جمع صَعْدَة، وهي: القناة. «اللسان»: (٣/ ٢٥٥)، والبيت للمتنبي «ديوانه»: (٢/ ٣٤) وفيه «في صدور الصعاد».
(٧) «المدهش»: «النقاخ» وهو: العَذْب.

فهيهاتَ وادٍ يُنْبِتُ البانَ والرَّنْدا وَنَل مِنْ نسيمِ البانِ والرَّنْد نفحةً

متى تسرِ لا تنظرْ عقيقًا ولا نجدا[1] وكُرَّ إلى نجدٍ بطَرْفِكَ إنه (ظ/٢٠٥ب)

انظر يمنَةً فهل ترى إلاّ محنة، ثم اعطِفْ يسْرَةً فهل ترى إلاَّ حسرةً، أما الرَّبْعُ العَامِرُ فَدَرَسَ، وأما أَسْرُ المَمَاتِ ففَرَسٌ، وأما الراكبُ فَكَبَتْ به الفَرَسُ، ساروا في ظُلَم ظلامهم، فما عندَهم قَبَسٌ، ووقفت بهم سفن نجاتِهم لأن البحرَ يَبَسٌ. وانقلبت تلك الدولُ كلُّها في نَفَس، وجاء مُنْكَرٌ بآخر «سبأ»، ونكِيرٌ بأول «عَبَسَ». أفلا يقوم لنجاته مَنْ طالما قد جَلَسَ.

كـأن مُـدَّتَهـا أضغـاثُ أحـلامِ يا نفسِ ما هي إلاَّ صبرُ أيامِ

وخَلِّ عنها فإن العيشَ قدامي[2] يا نفسِ جوزي عن الدُّنيا ولَذّتِها

* ألا يصبر طائر الهوى عن حَبَّةٍ مجهولةِ العاقبة، وإنما هي ساعةٌ ويصلُ إلى برج أَمْنِه، وكم فيه من حبة:

فبِـالغَضـا مـاءٌ وروضـاتٌ أُخَـرْ وإنْ حَنَنْـتَ للحِمَـى وروضِـهِ

حاملُ الكُتُبِ من الطَّير أقوى عَزيمةً منك، فلعل وضْعَكَ على غير الاعتدال، لا تكون الرُّوح الصافيةُ إلا في بَدَن معتدل، ولا الهمة العالية إلا لنَفْس نفيسة.

إذا حمل الطائرُ الرسالةَ صابرَ العزيمةَ ولازَمَ بطونَ الأوديةِ، فإن خَفِيَتْ عليه الطريقُ تَنَسَّمَ الرياحَ وتلمَّحَ قرصَ الشمسِ وتستَّرَ، وهو

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٤٧٩ ـ ٤٨٠).

(٢) البيتان لأبي العتاهية «ديوانه»: (ص/ ٣٩١)، والبيت الثاني في الديوان:
يا نفس كوني عن الدنيا مُبَعَّدة وخلِّفيها فإن الخير قُدَّامي

مع شدَّة جوعِه يحذرُ الحَبَّ الملقى خوفًا من دفينة فخٍّ توجِبُ تعرقلَ الجناح، وتضييعُ ما حمل، فإذا بلَّغَ الرسالةَ أطلقَ نفسَهُ في أغراضِها داخل البُرْج.

فيا حاملي كتُبِ الأمانة أكثرُكم على غير الجادَّة، وما يستدلُّ منكم من قد رَاقَهُ الحَبُّ، فنزل [ناسيًا][1] ما حمل فارتُهِنَ وَذُبِحَ، ومنكم من تعرْقَل جناحُه وهو ينتظر الذبحَ، فلا الحَبَّةُ حصلتْ ولا الرسالةُ وصلتْ:

قَطَاةٌ غَرَّها شَرَكٌ فباتَتْ ... تُجَاذِبُه وقد عَلِقَ الجناحُ

فلا في اللَّيلِ نالتْ ما تَمَنَّتْ ... ولا في الصُّبْح كان لها سَرَاحُ

لو صابرتم مشقَّةَ الطريق (ق/ ٢٩٤ب) لانتهى السفرُ، فتوطَّنْتُمْ مستريحينَ في جنَّات عَدْن، يا مهملينَ النظرَ في العواقب أسلفوا في وقت الرُّخْص، فما يؤمَنُ تغيُّرُ الأسعارِ، لا ترم بسهام النظر فإنها واللهِ فيك تقعُ، ربَّ راعي مُقْلة أهملها فأُغِيرَ على السَّرْح[2].

كلُّ الحوادثِ مَبْداها من النَّظَرِ ... ومعظمُ النَّار من مستصغرِ الشَّرَرِ

كم نظرةٍ فعلتْ في قلبِ ناظرِها ... فعلَ السِّهامِ بلا قوسٍ ولا وَتَرِ[3]

* غيره:

وأرى السِّهامَ تؤم[4] من يرمي بها ... فعلامَ سهمُ اللَّحْظِ يُصْمِي من رَمَى[5]

---

(١) من «المدهش».

(٢) «المدهش»: (ص/ ٤٧٣ ـ ٤٧٥).

(٣) تقدم الكلام عليهما.

(٤) (ق و ظ): «نام» و(ع): «تام»، والمثبت من «المدهش».

(٥) البيت في «المدهش»: (ص/ ٤٥٨).

* اعرف قَدْرَ لطفِهِ بك، وحفظِه لك، إنما نهاك عن المعاصي، حمايةً لك وصيانةً، لا بخلاً منه عليك، وإنما أمرك بالطاعة رحمة وإحسانًا لا حاجة منه إليك، لمَّا عرفْتَه بالعقل حَرَّمَ ما يزيلهُ وهو الخمرُ صيانةً لبيت المعرفة، يا متناولاً للمُسكِر لا تفعلْ، يَكْفِيكَ سُكْرُ جهلِكَ، فلا تجمعْ بين سُكْرَيْنِ.

* سلعةُ ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ﴾ لا تُبْذَلُ إلا بثمن ﴿لِّمَن تَابَ﴾ خارجًا من سَبِيكة ﴿وَءَامَنَ﴾ عن سكة ﴿وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ من دار ضَرْب ﴿ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾.

* إن لم تقدر على الجِدِّ في العمل فقفْ على باب الطَّلَب، تعرَّضْ لنفحةٍ من نَفَحَات الرَّبِّ، ففي لحظةٍ أفْلَحَ السَّحَرَةُ:

لا تَجْزَعَنْ مِنْ كلِّ خَطْبٍ [عَرَى][1] ولا تُـرِي الأعـداءَ مـا يُشْمِـتُ

واصبـرْ فبـالصَّبْـرِ تنـالُ المُنَـى «إذَا لَقِيتُـمْ فِئَـةً فَـٱثْبُتُـوا»

(ظ/٢٠٦أ) ثَمَنُ المعالي الجِدُّ، والفتورُ داءٌ مُزْمن.

مـن السَّلْـوة فـي عَيْنيـ ـك آيـاتٌ وآثـارُ

إذا مـا بَـرَدَ القلـبُ فمـا تُسخِنْـهُ النـارُ[2]

* الوجودُ بحرٌ، والعلماء جواهرُه، والزُّهَّادُ عنبرُه، والتُّجَّارُ حِيتانه، والأشرارُ تماسيحُه، والجُهَّال على ظهره كالزَّبَدِ.

لو كشفت لك الدنيا ما تحتَ نِقابها لرأيت المعشوقةَ عجوزًا، وما ترضى إلا بقتل عُشَّاقها، وكم تدللت عليهم بالنشوز، أذاقَتْهم بَرْد

---

(١) (ع و ق): «فادح» وليست في (ظ) والمثبت من «المدهش».

(٢) «المدهش»: (ص/ ٤٧٥ ـ ٤٧٦).

كانون الأمانيِّ[1] فإذا هم في وسط تَمُّوزَ.

* تطلبُ مشاركةَ الغانمينَ وما شهدْتَ الحربَ، ويحك الغنيمةُ لمن شَهِدَ الوَقْعَةَ.

البلايا تُظهِرُ جواهرَ الرّجالِ، وما أسرَعَ ما يُفْتَضَحُ المُدَّعِي.

تنـــامُ عينـــاك وتشكـــو الهَـــوى لو كنت صَبًّا لم تكنْ هكذا[2]

* يا مؤثرًا ما يَفْنَى على ما يَبْقَى، هذا رأي هواك فهلا استشرتَ العقلَ لتعلَم أنصحَهُما لكَ، لا تَحْقِرَنَّ يسيرَ المعصية فالعُشب الضعيف يُفْتَلُ منه حبالٌ تَجُرُّ السُّفُنَ، أَوَ ما نفذت في سَدِّ سبأٍ حيلةُ جُرَذٍ، العمرُ ثوب غيرُ مكفوف، وكلُّ نَفَسٍ خيطٌ يُسَلُّ منه، أنتَ أجيرٌ وعليك عملٌ، فأخِّرْ ثيابَ الرَّاحةِ إلى انقضاء العمل، كم غرقت سفينة في بحر سوف[3].

ساروا ولا يسألون ما فَعَل الـ ـفجر ولا كيف مالت الشُّهُبُ

عـوَّدهـم هجرهـم مطـالبـةَ الـرَّ احـةِ أن يظفـروا بمـا طلبـوا

* الشجاع يَلْبَسُ (ق/ ٢٩٥أ) القلبَ على الدِّرع، والجبانُ يلبَسُ الدرعَ على القلب.

أعظم البلايا تردُّدُ الرَّكْبِ إلى بلد الحَبيب يودِّعون الدِّمَنَ.

ومعـــالٍ لـــو ادَّعـــاهـــا سِـــواهُـــمْ لَـــزِمَتْـــهُ جِنَـــايـــةُ السُّـــرَّاق[4]

---

(١) «المدهش»: «كانون الأول».
(٢) «المدهش»: «نائمًا».
(٣) «المدهش»: (ص/ ٤٧٠ ـ ٤٧١).
(٤) البيت للمتنبي «ديوانه»: (٢/ ٣٦٨).

[وقال آخر]:

نالوا السماءَ وحطُّوا من نفوسِهُمُ   إنّ الكرامَ إذا انْحطوا فقد صَعِدوا

* لو صدق عزمُكَ قذفَتْكَ ديارُ الكَسَل إلى بيداء الطَّلَب[1].

* الناقدُ يخافُ دخولَ البَهْرجِ عليه واختلاطَه بماله والمبهرِجُ آمن، هذا الصِّدِّيقُ يُمسِكُ بلسانه ويقول: هذا الذي أوردني الموارِدَ، وعُمَرُ يُناشد حذيفة: هل أنا منهم[2]، والمُخَلِّطُ على بساط الأمن.

* إذا جنَّ الليلُ وقع الحربُ بين النوم والسهر، فكان الشوقُ والخوفُ في مقدمة عسكر اليَقَظة، وصار الكَسَل والتَّواني في كتيبة الغفلة، فإذا حمل العزمُ حملةً صادقةً هزم جنودَ الفُتور والنوم، فحصل الظفرُ والغنيمةُ، فما يطلُعُ الفجرُ إلا وقد قُسِمَتِ السُّهمانُ وما عند النائمين خَبَرٌ.

قام المُتهجِّدونَ على أقدام الجِدِّ تحت ستر الدُّجىٰ، يبكون على زمنٍ ضاع في غير الوصال.

* ما زالت مطايا السَّهَر تذرعُ بيداءَ الدُّجى، وعيونُ آمالها لا ترى إلا المنزلَ، وحادي العزم يقول: يا رفقةَ اللَّيلِ طابَ السَّيْرُ فاغتنِموا المَسْرَى، فمنْ نام طولَ اللَّيْل لم يَصِل. إلى أن هبَّ نسيمُ السَّحَر، فقام الصارخُ يبغي ظلام الليل، فلما همَّ بالرَّحيل تشبَّثَ القوم بأذياله يبكونَ على فِراقِ المحبوب، فلما طَلَعَ الفجرُ حدا حاديهم:

* عند الصَّبَاحِ يحمَدُ القومُ السُّرَى *

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٤٦٥ ـ ٤٦٦).

(٢) يعني: المنافقين.

* يا من يستعظمُ أحوالَ القوم تنقَّلْ في المراقي تَعْلُ[1].

* من جمع بين العلم بالسُّنَّة ومتابعتها أنتجَا له المعاني البديعة، فهي تُنادي على رؤوس الأشهاد: وُلِدْتُ من نِكاحٍ لا مِنْ سِفاحٍ.

ومن قَرَن بين البدعة والهوى أنتجا له ضروبُ الهَذَيانِ، فهي تُنادي على رؤوس الأشهاد: أيها الفَطِنُ لا تغترَّ.

* إذا فَتَحَت الوردةُ عينَها فرأتِ الشَّوْكَ حولها، فَلْتَصْبِرْ على مجاورته قليلاً، فوحدَها تُقْصَدُ وتُقَبَّلُ وتُشَمُّ.

* إذا تكلمَ مَنْ يريدُ الدنيا بكلامه، فإنه كلما حفر في قَلِيب قلبه وأمعنَ في الاستنباط، انهار عليه ترابُ الطمع فطمَّه[2].

* إذا رأيت سربالَ الدنيا قد تقلَّص عنك[3] فاعلم أنه لطف بك؛ لأن المنعم لم يقبِضْهُ بخلاً أن يتمزَّق، ولكن رفقًا بالسَّاعي أن يَتَعَثَّرَ.

* فَتِّشْ على القلب الضَّائع قبل (ظ/٢٠٦ب) الشُّروع، فحضورُ القلب أَوَّلُ منزل من منازل الصلاة، فإذا نزلْتَهُ انتقلْتَ إلى بادية المعنى، فإذا رحلتَ عنها أَنَخْتَ ببابِ المُنَاجَاةِ، فكان أوّلَ قِرَى ضيفِ اليَقَظة كشفُ الحجابِ لعينِ القلبِ، فكيف يَطمعُ في دخولِ مكَّةَ مَنْ لا خرج إلى البادية بعدُ[4].

إذا كانت مشاهدة مخلوق يوم ﴿ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ﴾ استغرقت إحساس

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٤٦١ ـ ٤٦٣).

(٢) «المدهش»: (ص/ ٤٦٠).

(٣) (ق و ظ): «عليك».

(٤) في «المدهش»: «. . . مكة منقطع قِبَل الكوفة».

الناظرات ﴿وَقَطَّعۡنَ أَيۡدِيَهُنَّ﴾ وما شعرنَ، فكيف بالحال (ق/ ٢٩٥ب) يوم المزيد؟! لو أحببت المعبودَ لحضرَ قلبُكَ في عبادته.

قيل لعامر بن عبد قيس: أما تسهو في صلاتك؟ قال: أَوَ حديثٌ أحبُّ إليَّ من القرآنِ حتى أشتغلَ به؟!.

وكان مسلمُ بن يسار لا يلتفتُ في صلاته حتى انهدمتْ ناحيةٌ من المسجد فزعَ لها أهلُ السوق فما التفتَ، وكان إذا دخل منزله سكتَ أهلُ بيته، فإذا قام يُصَلِّي تكلَّموا وضَحِكوا علمًا منهم بالغَيبة.

وقيل لبعضِهم: إنا لَنُوَسْوِسُ في صلاتِنا، قال: بأيِّ شيءٍ؟ بالجَنَّة والحُور العِينِ والقِيَامة؟ قالوا: لا بل بالدنيا، فقال: لأَنْ تختلفَ فيَّ الأَسِنَّةُ أَحَبُّ إليَّ من ذلك.

تقف في صلاتك بجَسَدِك وقد وجهتَ وجَهَكَ إلى القِبْلة، ووجهت قلبَكَ إلى قُطْر آخرَ، ويحَكَ ما تصلُحُ هذه الصَّلاَةُ مَهْرًا للجنة فكيف تصلح ثمنًا للمحبة.

رأتْ فأرةٌ جملاً فأعجبها فَجَرَّتْ خِطَامَهُ فتبِعَها، فلما وصَلَتْ إلى باب بيتِها وقفَتْ فنادى بلسان الحال: إمَّا أن تَتَّخِذي دارًا تَليقُ بمحبوبكِ أو محبوبًا يَلِيقُ بدارِكِ، وهكذا أنتَ: إما أن تَصَلِّيَ صلاةً تليقُ بمعبودكَ وإما أن تَتَّخِذَ معبودًا يليقُ بصلاتك[1].

* تعاهَدْ قلبَكَ فإن رأيتَ الهوى قد أمال أحدَ الحِمْلين فاجعلْ في الجانب الآخر ذكرَ الجنَّة والنار ليعتدلَ الحِمْلُ، فإن غلبكَ الهوى فاْستغِثْ بصاحب القلب يُعِينكَ على الحِمْل، فإن تأخَّرتِ الإجابةُ

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٤٥٤ ـ ٤٥٦).

فابعث رائدَ الانكسار خلْفَها تجدْهُ «عندَ المُنكسرة قلوبُهم».

* اللطفُ مع الضعف أكثرُ فتضاعفْ ما أمْكَنكَ.

لما كانتِ الدجاجةُ لا تحنو على الولدِ أُخْرِجَ كاسِيًا[1]، ولما كانتِ النملةُ ضعيفةَ البصر أُعِينَتْ بقوَّة الشَّمِّ فهي تجدُ ريح المطعوم من البعد، ولما كانت الخُلْدُ[2] عمياءَ، أُلْهِمَتْ وقتَ الحاجَةِ إلى القوت أن تفتحَ فاها، فيبعث إليها الذباب فيسقط فيه فتتناولُ منه حاجتها.

الأطيار تَتَرَنَّمُ طولَ النهار، فقيلَ للضِّفْدَع: ما لك لا تَنْطِقِينَ؟ فقالت: مَعَ صوتِ الهَزَار[3] يُستبشعُ صوتي، ولكن الليلَ أجملُ بي.

* لا تنسَ العِنَايَةَ بالسحرة، جاءوا يحاربونَه ويُحَاربونَ رسُلَه، وخِلَعُ الصُّلْحِ قد فُصِّلَتْ، وتيجانُ الرِّضى قد رُصِّعت، وشراب الوصال يروق، فَمَدُّوا أيديَهم إلى ما اعتصروا من خَمرة الهوى، فإذا بها قد انقلبت خَلاًّ فأفطروا عليه فسَكِروا بشرابِ المحبَّةِ، فلما عَرْبَدَتْ عليهم المحبَّةُ صُلبوا في جذوع النخل.

واعجبًا لعَزَمات ما ثَنَاها ﴿لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ﴾[4].

* سجدوا له سجدةً واحدة فما رفعوا رؤوسَهم حتى رأوا منازِلَهم من الجنة، فغلبهم الوجدُ وتمكَّنَ منهم الشوقُ، فقالوا: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ ﴿٧٢﴾﴾:

---

(١) ويحتمل أن تكون: «كاسبًا» بالموحدة.

(٢) ضرب من الجرذان أعْمَى.

(٣) هو: العندليب.

(٤) «المدهش»: (ص/ ٤٥٠ ـ ٤٥١).

تَمُرُّ الصَّبا صَفْحًا بساكن ذي الغَضا ... ويَصْدَعُ قلبي أن يَهُبَّ هبوبُها

قريبةُ عهدٍ بالحبيبِ وإنما ... هوى كُلِّ نفسٍ حيث حَلَّ حبيبُها[1]

* (ق/٢٩٦أ) قطعتْ نياقُ جدِّهم باديةَ الليل، ولم تجدْ مسَّ التعبِ، فالطريقُ إلى المحبوبِ لا تطولُ:

بعيدٌ على كسلانَ أو ذي مَلاَلَةٍ ... وأمَّا على المشتاقِ فهو قريبُ

يا حاضرينَ معنا بِنيَّةِ التُّنزهة لستم معنا، عُودوا إلى أوكار الكَسَلِ، فالحربُ طعنٌ وضربٌ، ويا مودِّعينَ ارجعوا فقد عبرْنا «العُذَيْبَ»، وعن قريبٍ تأتيكُم أخبارُنا بعد «فَيْد»، ويا أيها الحادي عَرَضَ الخَيْفُ من مِنَى. تُعَلِّمْكَ الدُّموعُ كيف ترمي حَصَى الجِمار[2].

* ضيفُ المَحبَّة ما له قِرَىً إلا المُهَجُ، إذا رأيت محبًّا ولم تدرِ لمن (ظ/٢٠٧أ)، فضع يَدَكَ على نبضه وسَمِّ له من تظنُّه به، فإن النبضَ ينزعجُ عند ذكره: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[3].

* حرُّ الخوف صيفُ الذَّوَبَان، وبرودة الرَّجاء شتاءُ العطلةِ[4]، ومن لُطِفَ به فزمانُه كلُّه فصل الربيع:

عينٌ تُسَرُّ إذا رَأَتْكَ وأختُها ... تبكي لطُولِ تباعدٍ وفِرَاق

فاحفظْ لواحدةٍ دوامَ سرورِها ... وَعِدِ التي أبكيتَها بتَلاقِ[5]

---

(١) البيتان في «المدهش»: (ص/٤٤٦).

(٢) «المدهش»: (ص/٤٤٧)، وليس فيه البيت «بعيد . . .».

(٣) «المدهش»: (ص/٤٤٠).

(٤) كذا في الأصول، و«المدهش»: «الغفلة».

(٥) «المدهش»: (ص/٤٣٦).

* إذا رُزِقْتَ يَقَظَةً فصُنْها في بيت عُزْلة، فإنَّ أيدي المُعَاشرة نَهَّابَةٌ، احذر معاشرةَ البَطَّالينَ فإن الطبع لصٌّ، لا تُصَادِقَنَّ فاسقًا ولا تَثِقْ إليه، فإنَّ مَنْ خان أَوَّلَ منعمٍ عليه لا يَفي لك.

يا فرخَ التوبة لازم ذِكْرَ الخلوة، فإن هِرَّ الهوى صَيُودٌ، إيَّاكَ والتَّقَرُّبَ من طرف الوَكْر، والخروجَ من بيت العُزْلة، حتى يتكامَلَ نَباتُ الخوافي وإلاّ كنت رزقَ الصّائدِ.

الأُنسُ بالخَلْق دِبْقٌ[1]، أوَّل ما يعرقل[2] جناحُ الطَّيرِ، والمُخالطةُ توجِبُ التَّخليطَ، وأيسرُها تشتيتُ الهِمَّةِ وضعفُ العزيمةِ:

أَقَلُّ ما في سُقوطِ الذِئْبِ في غَنَمٍ   إن لم يُصِبْ بعضَها أنْ تَنْفِزَ الغَنَمُ

* إن لم تكن من جملة المستحقِّين للميراث فكن في رفقة: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ﴾.

ويْحَك لا تحْقر نفسَك فالتائبُ حبيبٌ، والمنكسِرُ صحيح، إقرارُكَ بالإفلاسِ عينُ الغنى، تنكيسُ رأسِكَ بالنَّدم هو الرِّفْعَةُ، اعترافُك بالخطأ نفسُ الإصابة.

- عرضتْ سلعة العبوديَّةِ في سوق البيع، فَبَذَلَتِ الملائكةُ نقدَ ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ﴾ فقال آدم: ما عندي إلا فلوسُ إفلاس نقشُها ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ فقيل: هذا الذي يُنفقُ على خزانة الخاص، أنينُ المذنبين أحبُّ إلينا من زَجَل المُسَبِّحِينَ.

* إن كان يأجوجُ الطَّبْع ومأجوجُ الهوى قد عاثوا في أرضِ القُلوبِ

---

(١) «المدهش»: «رِبْق» وهو الحبل الذي تُشد به الغنم، والدِّبق الغِراء الذي تُصاد به الطيور.

(٢) (ظ): «يعلق».

فأَفْسَدُوا فيها، فأَعِينُوا المَلِكَ بقُوَّةٍ يجعلْ بينكمْ وبينَهم رَدْمًا، اجمعوا له من العزائمِ ما يُشَابِهُ ﴿زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ﴾، ثم تفكَّروا فيما أسلفْتُم، ليثورَ صعداء الأسفِ، فلا يحتاجُ أن يقولَ لكم: ﴿ٱنفُخُواْ﴾.

شدوا بنيانَ العزمِ بهجر المألوفاتِ والعوائدِ، وقد استحكَمَ البناءُ، فحينئذٍ أَفْرغوا عليه قِطْرَ الصَّبْرِ، وهكذا بنى الأولياءُ قبلَكم فجاء العدوُّ ﴿فَمَا ٱسْطَٰعُوٓاْ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقْبًا (٩٧)﴾.

ضاقت أيامُ المَوْسم فَأَسْرِعوا بالإِبلِ. لا تَفُتْكُمُ الوَقْفَةُ[(١)].

* إذا لم تُخْلِصْ فلا تتعبْ، لا تَحْدُ ومالَكَ بعيرٌ، لا تمدَّ القوسَ وما لها وَتَرٌ.

(ق/٢٩٦ب) كم بَذَلَ نفسَه مُرَاءٍ لمدْحَةِ[(٢)] الخَلْقُ، فذهبت نفسُه وانقلبت المدحُ ذمًّا، ولو بذلها لله لبقيتْ ما بَقِي الدهر، عملُ المرائي بَصَلة كلُّها قشور، المرائي يحشو جِرابَ الزوادة رملاً يثقله في الطريق ولا ينفعه، ريحُ الرِّياء جيفةٌ تتجَافاها[(٣)] مسامُّ القلوب.

* لما أخذ دودُ القَزِّ ينسِجُ أقبلتِ العنكبوتُ تتشبَّه، وقالت: لك نسج ولي نسج، فقالت دودة القز: ولكن نَسْجي أرديةُ الملوك ونَسْجُكِ شبكةُ الذباب، وعند مَسِّ الحاجةِ يتبيَّنُ الفَرْقُ.

إذا اشتبكتْ دموعٌ في خدودٍ تَبيَّنَ مَنْ بكى ممن تَبَاكى[(٤)]

---

(١) «المدهش»: (ص/٤٢٦ ـ ٤٢٩).

(٢) (ق): «ليمدَحه». وما بعدها في الأصول هكذا «وانقلبت المدح» ولعلها: «المدحة»، وفي «المدهش»: «وانقلبت والمدح».

(٣) كذا في (ع)، و(ق): «تتحاشاها»، و«المدهش»: «تتحاماها».

(٤) البيت للمتنبي «ديوانه»: (٢/ ٣٩٤ ـ شرحه).

* شجرةُ الصنوبر تُثمِرُ في ثلاثين سنة، وشجرة الدُّبَّاء تصعد في أسبوعين، فتقول للصنوبرة: إن الطريق التي قطعتِها في ثلاثين سنة قطعتُها في أسبوعين، ويقال لي: شجرةٌ، ولك: شجرةٌ. فقالت الصنوبرة: مهلاً حتى تهبَّ رياحُ الخريفِ، فإنْ ثَبَتِّ لها تمَّ فخرُكِ.

كان التَّصَوُّفُ والفقرُ في مواطن القلوب فصار في ظواهر الثِّياب. كان حُرْقَة فصار خِرْقَة[1]، غيِّرْ زِيَّكَ أيُّها المُرائي فإنه يصيحُ بك: خذوني، السيفُ والدِّرع للزَّمِنِ هتكة فضيحة[2]، البَهْرَجُ يتَبِينُ عندَ الحَكِّ.

* لو أبصرتَ طلائعَ الصِّدِّيقينَ في أوائلِ الرَّكْب، أو سمعتَ استغاثَةَ المُحِبِّينَ في وسط الرَّكْبِ، أو شاهدتَ سَاقَةَ المُستغفرينَ في آخر الرَّكْبِ؛ لعلمتَ أنَّك قد انقطعتَ تحتَ شجرة[3] أمِّ غَيْلان[4].

* واحسرتا لمنقطع دونَ الرَّكْب يَعُدُّ (ظ/٢٠٧ب) المنازلَ:

أَعُـدُّ اللَّيـالـي ليلـةً بعـد ليلـةٍ ... وقد عشتُ دهرًا لا أعدُّ اللياليا

وقد يجمعُ اللهُ الشَّتِيتَيْنِ بعدما ... يَظُنَّانِ كلَّ الظَّنِّ أن لا تَلاقيا[5]

* إلامَ الرَّواحُ في الهوى والتَّغْليس؟ وحتَّامَ السَّعيُ في صحبةِ إبليسَ، وكم بهرجة في العمل وتدليسٍ! أين أقرانك[6] هل تسمع لهم

---

(١) تحتمل قراءة هذه العبارة على أنحاء شتى.

(٢) في «المدهش»: «لِزَمِنٍ هتكة، ولمقْعَد فضيحة . . .»، و(ع): «هتيكة».

(٣) «شجرة» ليست في (ع).

(٤) «المدهش»: (ص/ ٤١٨ ـ ٤٢٠).

(٥) تقدم التخريج ٣/ ١٢٠٩، وانظر «المدهش»: (ص/ ٤١٥ ـ ٤١٦).

(٦) (ظ): «ابن آدم إنك».

مِنْ حسيسٍ، أعلمت أنهم اشتدَّ ندمُهم وحسرتُهم على إيثار الخسيس، تاللهِ لقد ودُّوا أن لو كانوا طلقوا الدُّنيا قبل المَسيس:

عينُ المنية يَقْظَى غيرَ مُطْرِفَةٍ[1] وطَرْفُ مطلوبها مُذْ كانَ وَسْنَانُ

جهلاً تَمَكَّنَ منه حينَ مولِدِهِ فالنُّطْقُ صاحٍ ولُبُّ المرءِ سكرانُ

* لا تنفع الرياضة إلاّ في نجيبٍ، لو سُقِيَ الحنظلُ بماء السُّكَّر لم يخرجْ إلا مُرًّا، شجر الأَثْلِ والصَّفْصَافِ والجوزِ ونحوها، لو دام الماء في عروقها لا تثمرُ أبدًا.

سحابُ الهدى[2] قد طَبَّقَ بِيْد الأكوانُ، وأمطر مشارقَ الأرض ومغاربها، ولكن قيعانَ أرض قلبك «قيعان لا تُمسك ماءً، ولا تُنْبِتُ كلأً» ومع هذا فلا تيأس فقد يستحيلُ الخمر خلًّا، ولكن إنما ذلك لطيب العنصر.

* خلا الفكر بالقلب في بيت التلاوة، فجرى ذكرُ الحبيب وأوصافه، فنهض الشوق على قدم السَّعي.

من لم يشاهد جمالَ يوسُفَ لم (ق/٢٩٧أ) يعرِفْ ما الذي آلَمَ قلبَ يعقوبَ:

من لم يَبِتْ والحبُّ حَشْوُ فؤادِهِ لم يَدْرِ كيف تَفَتُّتُ الأكبادِ[3]

* يا مَنْ هبَّتْ على قلبه جَنوبُ المُجَانبة، فتكاثَفَ عليه غيْمُ الغَفْلة، فأظلم أُفُقُ المعرفة، لا تيأسْ فالشمسُ تحت الغيم، لو تَصَاعَدَ منك

---

(١) (ع): «مُطرقة» وهي محتملة.

(٢) (ق): «الهوى».

(٣) «المدهش»: (ص/ ٤١٠ ـ ٤١٣).

نَفَسُ أَسَفٍ استحالت شمالاً فتقطَّع السَّحابُ، فبانت الشمسُ تحتَه[1].

* لما كان رزقُ الطائر اختلاسًا لم يُجْعَلْ له أسنانٌ؛ لأن زمن الانتهاب لا يحتملُ المضغ، وَجُعِلَ له حَوْصَلَةٌ كالمِخلاة ينقل إليها ما يستلبُ، ثم تنقلُهُ إلى القانصة في زمن الإمكان، فإن كانت له فِرَاخ أسهَمَهُم قبلَ النَّقْل.

كلما طالت ساقُ الحيوانِ طال عنُقُهُ لِيُمْكِنَهُ تناولُ الأطعمةِ من الأرض.

* رميتَ صخرةَ الهوى على يَنْبوع الفِطْنة، فاحتبسَ الماءُ، فإن لم تُطِقْ رفعَها فانقبْ حولَها، لعل ينابيعَ الماء تَتَفَجَّرُ.

لو بعتَ لحظةً من إقبالك على الله بمقدار عمر نوح في ملك قَارون، لكنت مغبونًا في العقد[2].

* عشَّاقُ الدنيا بين مقتول ومأسور ﴿فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ﴾.

* يا طالبي[3] العِلم قد كتبتُم ودرستُم، فلو طَلَبَكُم العلمُ في بيت العملِ فَلَسْتُمْ، وإنْ ناقشَكُم على الإخلاصِ أفلسْتُمْ، شجرةُ الإخلاص ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ﴾ لا يضرُّها زعازع ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ وأما شجرة الرياء فإنها تُجْتَثُّ عند نسمة «من كان يعبُدُ شيئًا فَلْيَتْبَعْهُ»[4].

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٤٠٥).
(٢) «المدهش»: (ص/ ٤٠٣ ـ ٤٠٤).
(٣) «المدهش»: «يا معاشر العلماء».
(٤) «المدهش»: «نسمة (وَقِفُوْهم)».

رياءُ المرائين صيّر مسجد الضِّرار مزبلة وخربة ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًاۚ﴾، وإخلاص المخلصين رفع قدر التَّفَث «رُبَّ أَشْعَثَ أَغْبَرَ».

قلب من تُرائيه بِيَد من أعرضتَ عنه، يصرفُهُ عنك إلى غيرك، فلا على ثَوَاب المُخلصينَ حصلتَ، ولا إلى ما قصدتَهُ بالرِّياء وصلتَ، وفات الأجرُ والمدحُ، فلا هذا ولا هذا.

لا تنقشْ على الدرهم الزائف اسمَ المَلِكِ، فإنه لا يدخلُ الخِزَانَةَ إلا بعد النَّقْد.

المخلص يتبهرجُ على الخلق بستر حاله، وببهرجته يصحُّ له النقدُ، والمرائي يتبرطلُ على باب الملك يوهم أنه من الخواصِّ، وهو غريبٌ، فَسَلْهُ عن أسرار المَلِك يُفْتَضَحْ، فإن خفِيَ عليك فانظر حالَه مع خاصَّة المَلِكِ[1].

* يا مَنْ لم يصبرْ عن الهوى صبرَ يوسُفَ، يتعيَّنُ عليك بكاءُ يعقوبَ، فإن لم تُطِقْ فذُلُّ إخوته يوم ﴿وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآۖ﴾.

إذا طال لبث الطين على حَافات الأنهار تكامَل رِيُّهُ، فإذا نضبَ عنه الماءُ استلبتِ الشمسُ ما فيه من الرطوبة فيشتد شوقه إلى الماء، فلو وضَعْتَ منه قطعةً (ظ/٢٠٨أ) على لسانك لأمسكه وعَلِق به شوقًا إلى الوِرْد، فيا من نضبَ ماءُ معاملته هل أحسستَ بالعطش؟!.

* وقالوا يعودُ الماءُ في البئرِ بعدَما *

وكــانــتْ بــالحِجــاز لنــا ليــالٍ نَهَبْناهن من أيدي الزمانِ[2]

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٣٩٧ ـ ٣٩٩).

(٢) «المدهش»: (ص/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥).

* آخر:

ولا تنصبْ خيامَك في محلٍّ فإنَّ النازلينَ على ارتحالِ[1]

* مداراة الضعفاء باللُّطف، فإذا قووا شُدِّدْ عليهم. «مُرُوهُمْ بِالصَّلاةِ لِسَبْعٍ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَى تَرْكِهَا لِعَشْرٍ».

* كان الإسلامُ في بدايته كالنُّطفة فاقتنع بلفظة التوحيد، فلما نُفِخ فيه الروح احتاج إلى الغذاء ففُرِضَت الصلاة، فلما تحرَّك وجبتِ الهجرةُ، فلما اشتد وجبتِ الزكاةُ، فلما قَرُبت الولادة لزم الحجُّ، فلما ظهر طفلاً حُبي بلطف ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ فلما خاف من الزلل والعقاب جاءت بشارة ﴿لَا تَقْنَطُوا۟﴾ فلما ترعرع قال المؤدب: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ فلما بلغ أشده واستوى جاء: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾.

* المتعبدون بالليل يقربون[2] إلى نوق الأبدان حَبَطَ الرُّقاد، فإذا تناولت سدَّ الفاقَةِ رفعتْ رؤوسَها، فإذا الدليلُ على الجادَّة، فتأخذ في السير.

من النجوم الجواري مؤذِّنٌ ومنها مقيمٌ، فأربابُ العزائم يُؤَذِّنُ في محلَّتهم بليل، ويقام لهم أول الوقت، ومَنْ دونَهم يُصَلُّون في أول الوقت، وأهل الفتور في آخره.

إذا هجمت جنودُ الرُّقاد على العيون صاح حارسُ اليقظة بالمتعبِّدين: «الصَّلاة خيرٌ من النوم»، وهتف رقيبُ المعاتبة: «كذب من ادَّعى

---

(١) «المدهش»: (ص/ ٣٩٧).

(٢) (ع): «يقومون».

محبتي، حتى إذا جَنَّه الليلُ نام عني» فيصيح المشتاقُ:

سلوا الليلَ عني مُذْ تَنَاءَتْ دِيَارُكُمْ   هل اكْتَحَلَتْ بالغُمْضِ لي فيه أجفانُ

ثم تمر بالمتهجدين سيَّارة النجومِ، فيبعثون مع كل فَيْج[1] رسالةً فتسلم أخبارَه الجوابَ[2] إلى ركبِ السحر، فتهب لمجيئها رياحُ الأسحار، فيقول المنتظر: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ﴾.

* سبحان من أنعم على الموجودات بإيجادها من غير طَلَب، فلما وُجِدَتْ بَسَطَتْ أكُفَّ السُّؤالِ لطلب تكميلها، فالأجنَّةُ في بطون الأمهات تطلبُ تكميلَ الخلق، والبذر تحت التراب يطلب قُوتَهُ من الرِّيِّ، ومخُّ الثمار ينتظرُ من فضله كمالَ نُضْجِهِ، ومراكبُ البحار ترجو تحريكَها بالرِّياح، وأصحابُ البضائعِ ينتظرونَ وفودَ الأرباحِ عليهم، وطلابُ العلم يسألون فتح متعلقِ الفهم، وأهلُ المجاهدة يرومونَ المعاونةَ على الطبع[3]، والمظلوم يترقَّبُ طلوعَ فجر النصر، والمريضُ يتململُ بين يديه طلبًا للُطْفِهِ، والمكروبُ ينتظرُ كشفَ ما به، والخائفُ يترقب بريدَ الأمن، والأبدانُ المتمزِّقة في اللحود تنتظرُ جمع الشَّمل بعد الشَّتَات، وعرائس الجنان يسألنَ سلامةَ بعولتهن وتعجيلَ اللقاء.

فإذا قام الخلق من أطباق التراب بإنعاش البعثِ نكَّسَ صاحبُ الزَّلَلِ رأسَ الندم طلبًا للعفو، ومدَّ العابدُ يدَ التقاضي بالمسلَم فيه عند حلول الأجل، وحَدَّقَ الزَّاهد إلى جزاء الصبر، وأشرفَ المُحِبُّ على

---

(١) الفيج: الجماعة من الناس. و(ق): «مع فج».

(٢) (ق): «فتسلم أحساره».

(٣) غير محررة في (ع).

أطلال الشوق إلى الحبيب، وصاح العارفُ بلسان الوَجْدِ إذ لم يبقَ وقتٌ للصَّمْت:

لـي عنـدَكُـم دَيْـنٌ فـواعجبًـا ... الـدَّيْـنُ لـي وفُـؤاديَ الـرَّهْـنُ

[غيره]:

عدمتُ دوائي بالعراقِ (ق/١٩٨أ) وربما ... وجدتُ بنجدٍ لي طبيبًا مداوِيَا

ويا جبلَ الرَّيَّانِ إن تَعْرَ منهُمُ ... فإني سأكسوك الدُّمُوعَ الجوارِيَا

ومِنْ حذري لا أسألُ الرَّكْبَ عنهُمُ ... وأَعْلاقُ وجدي باقيات كما هِيَا

ومنْ يسألِ الرُّكْبَانَ عن كُلِّ غائبٍ ... فلابُدَّ أن يلقى بشيرًا وناعِيَا[١]

فائدة

من له غوصٌ في دقائق المعاني يتجاوز نظره قالب اللفظ إلى لُبِّ المعنى، والواقف مع الألفاظ مقصور النظر على الزينة[٢] اللفظية، فتأمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝١١٨ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ۝١١٩﴾ [طه: ١١٨ ـ ١١٩]، كيف قابلَ الجوعَ بالعُرْيِ، (ظ/٢٠٨ب) والظمأ بالضُّحْي، والواقفُ مع القالبِ ربما يخيل إليه أن الجوعَ يقابَلُ بالظَّمَأ والعُرْي بالضُّحْي. والداخل إلى بلد المعنى يرى هذا الكلام في أعلى مراتب الفصاحة والجلالة؛ لأن الجوعَ أَلَمُ الباطنِ والعُرْيَ أَلَمُ الظاهر، فهما متناسبانِ في المعنى، وكذلك الظمأ مع الضُّحْي؛ لأن الظمأ موجبٌ لحرارة الباطن والضُّحْي موجبٌ لحرارة الظاهر،

---

(١) الأبيات للشريف الرضي «ديوانه»: (ص/٩٦٨).

(٢) (ق): «الرتبة».

فاقتضت الآية نفيَ جميع الآفات ظاهرًا وباطنًا.

وفي هذا الباب حكاية مشهورة وهي أن ابن حمدان[1] قال يومًا للمتنبي: قد انْتُقِدَ عليك قولك[2]:

وَقَفْتَ وما في الموتِ شَكٌّ لواقفٍ ... كأنَّك في جَفْنِ الرَّدى وهو نائمُ

تَمُرُّ بِكَ الأبطالُ كَلْمَى هَزِيمَةً ... ووجْهُكَ وضَّاحٌ وثغرُك باسمُ

قالوا: ركَّبْتَ صدرَ كلِّ بيت على عَجُز الآخر، وكان الأوْلى أن تقولَ:

وقَفْتَ وما في الموتِ شَكٌّ لواقفٍ ... ووجهُكَ وضَّاحٌ وثغرُكَ باسمُ

تمرُّ بِكَ الأبطالُ كَلْمَى هَزِيمَةً ... كأنَّكَ في جَفْنِ الرَّدَى وهو نائمُ

فيتم المعنى حينئذ؛ لأن انبساط الوجه ووضوحَه مع الوقوف في موقف الموت أشبهُ بأوصاف الكُمَاة، والسَّلامة من الرَّدَى مع مرور الأبطال كَلْمَى هزيمةً أعجب في حصول النجاة.

وهذا كما انتُقِدَ على امرىء القيس قوله[3]:

كأنيَ لم أركبْ جوادًا للَذَّةٍ ... ولم أَتَبَطَّنْ كاعِبًا ذاتَ خَلْخَالِ

ولم أَسبأ الزِّقَّ الرَّوِيَّ ولم أَقُلْ ... لِخَيْلِيَ كُرِّي كرّةً بعد إجفالِ

---

(١) سيف الدولة الحمداني.

(٢) «ديوان المتنبي»: (٣/٣٨٦ - ٣٨٧ - بشرح العكبري)، وذكر هذه القصة شارح الديوان، والأصفهاني في «الخريدة»: (١/٤٣)، وابن الأثير في «المثل السائر»: (٣/١٩٣ - ١٩٤).

(٣) «ديوانه»: (ص/٣٥).

فلو قال:

كأنيَ لمْ أركبْ جوادًا ولم أقُلْ لِخَيْلِيَ كُرِّي كَرَّةً بعدَ إجْفَالِ
ولم أسْبَأِ الزِّقَ الرَّوِيَّ لِلَذَّةٍ ولمْ أَتَبَطَّنْ كاعِبًا ذاتَ خَلْخَالِ

كان أَشْبَهَ بالمعنى؛ لأن ركوبَ الخيل أشْبَهُ بالكَرِّ على الأبطال، وسَبْأُ الزِّقِّ أليقُ بِتَبَطُّن الكواعب[1].

فقال المتنبّه: ـ يعني قائل الشعر المدعو بالمتنبي الكذاب ـ: اعلم أن القَزَّاز[2] أعلمُ بالثوب من البَزَّاز؛ لأن القَزَّازَ يعلمُ أوله وآخره، والبزَّازَ لا يَرَى منه إلا ظاهِرَه. وهذا الانتقاد غير صحيح، فإني قلت:

* وقفتَ وما في الموتِ شكٌّ لواقفٍ *

فذكرت الموت وتحقق وقوعه في صدر البيت، ثم تمَّمْتُ المعنى بقولي:

* كأنك في جَفْنِ الرَّدى وهو نائمُ *

والرَّدى: الموتُ بعينه، فكأني قلت: وقفتَ في مواضع الموت ولم تَمُت، كأن الموت نائم عنك، فحصل المعنى مناسبًا للقصد، ثم قلت:

* تَمُرُّ بك الأبطالُ كَلْمَى هزيمةً *

ومن شأن المكلوم والمنهزم أن يكونا كاشحي الوجوه عابسيها خائبي الأمل، فقلت:

---

(١) من قوله: «لأن ركوب . . .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) في المصادر: «الحائك»، وهما بمعنى.

* ووجهك وضاحٌ وثغرُك باسمُ *

لتحصل المطابقة بين عُبوس الوجه وقُطوبه (ق/٢٩٨ب) ونَضَارته وشحوبه، وإن لم تكن ظاهرةً في اللفظ فهي في المعنى يفهمُها من له في إدراكِ دقائقِ المعاني قدمٌ راسخٌ.

وأما قول امرىء القيس:

* كأنيَ لم أركب جوادًا للذة *

فإنه لما ذكر الركوب في البيت الأول تممه بما يشبهه ويناسبه من ركوب الكواعب، ليحصِّل لذة ركوبِ مُهر الحرب، وركوب مُهر اللذة.

وأما البيت الثاني: فمن شأن الشارب إذا انتشى أن تتحرك كوامنُ صدره، ويثور ما في نفسه من كوامن الأخلاق إلى الخارج، فلما ذكر الشرب وحاله وتخيل نفسه كذلك، فتحرك كامن خلقه من الحماسة والشجاعة، فأردفه بما يليق به.

ثم ذكر الآية وتكلم عليها بنحو ما تقدم(١).

إذا ظفرتُ من الدُّنيا بقربِكُمُ فكُلُّ ذنبٍ جناه الحبُّ مغفورُ

فصل(٢)

* مَنْ نَبَتَ جسمُه على الحرام فمكاسبُه كبريتٌ به يوقَدُ عليه، الحجرُ المغصوبُ في البِناء أساسُ الخَرَابِ.

---

(١) كذا، وكأن المؤلف ينقل عن غيره، ولم نتبين من هو.

(٢) هذا الفصل من «المدهش»: (ص/ ٣٨٧ ـ ٣٨٩) بتصرف، و«فصل» ليست في (ق وظ).

أتُرَاهم نسوا طيَّ الليالي لمن تقدمهم ﴿وَمَا بَلَغُوا۟ مِعْشَارَ مَآ ءَاتَيْنَٰهُمْ﴾ فما هذا الاغترارُ؟ وقد ﴿خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ ٱلْمَثُلَٰتُ﴾، ﴿فَهَلْ يَنتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِهِمْ﴾ من لهم إذا طلبوا العودةَ فـ ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾.

سبحان الله كم بكت في تنعُّم الظَّالم عينُ أرملة، واحترقت كَبِدُ يتيم، وجَرَتْ دمعةُ مسكين ﴿كُلُوا۟ وَتَمَتَّعُوا۟ قَلِيلًا إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ﴾ [المرسلات: ٤٦] ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعْدَ حِينٍ﴾ [ص: ٨٨] ما ابيضَّ لون رغيفِهم حتى اسودَّ لون ضعيفهم، وما سمنت أجسامهم حتى انتحلت أجسامُ من استأثروا عليه.

لا تحتقرْ دعاءَ المظلوم فشررُ قلبِهِ محمولٌ بعجيج صوته إلى سقف بيتِكَ، (ظ/٢٠٩أ) ويْحَك نِبال أدعيته مُصيبةٌ وإن تأخَّرَ الوقتُ، قوسُهُ قلبُهُ المقروحُ، ووَتَرُهُ سوادُ اللَّيل، وأستاذُه صاحب: «لأنصرنك ولو بعد حين»، «وقد رأيتَ ولكن لستَ تعتبِرُ»[(١)].

احذر عداوة من ينام وطرفه باك، يقلِّب وجهه نحو السماء، يرمي سهامًا ما لها غَرَض سوى الأحشاءِ منك، فربَّما ولعلَّما، إذا كانت راحةُ اللذة تُثْمِرُ ألمَ العقوبة لم يحسُنْ تَناوُلُها.

ما تساوي لَذَّةُ سنة غَمَّ ساعةٍ فكيف والأمرُ بالعكس!.

كم في يمِّ الغرورِ من تمساحٍ فاحذر يا غائص، ستعلم أيُّها الغريمُ قِصَّتَكَ عند تعلُّقِ الغرماء بك.

إذا التقى كلُّ ذي دَيْنٍ ومَاطِلُهُ   ستعلمُ ليلى أيَّ ديْنٍ تَدَيَّنَتْ

---

(١) في «المدهش»: «قوسه حرقه، ووتره قلقه، ومرماته هدف (لأنصرنك)، وسهم سهمه الإصابة «وقد رأيت وفي الأيام تجريب».

من لم يَتْبَعْ بمنقاش العدل شَوْكَ الظلم من أيدي التَّصَرُّف، أَثَّرَ ما لا يُؤْمَنُ تَعَدِّيهِ إلى القلبِ، يا أربابَ الدُّوَل لا تُعَرْبِدوا في سُكْر القُدْرة، فصاحبُ الشرطةِ بالمِرصاد.

سليمان الحكم قد حبس آصِفَ العقوبة في حصن: ﴿فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا﴾ [مريم: ٨٤]، وأجرى رَحَى الرَّخا: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ﴾ [النساء: ١٦٥] فلو هبت سموم الجزاء من مَهَبٍّ: ﴿وَلَئِن مَّسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ﴾ [الأنبياء: ٤٦]، قلعت سكر: ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٨]، (ق/ ٢٩٩أ) فإذا طُوفَانُ التَّلَفِ ينادي فيهم: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٤٣] فالحذر ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦].

وأنت أيها المظلوم فتذكر من أين أُتيتَ؟ فإنك لا تلقى كَدَرًا إلاّ من طريق جناية[1]: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠].

كان لبَّانٌ يشُوب الماءَ باللَّبن، فجاء سيلٌ فذهب بالغنم، فجعل يبكي[2]، فهتف به هاتف: اجتمعت تلك القَطَرَاتُ فصارتْ سيلاً، ولسانُ الجزاءِ يناديه: «يداكَ أوْكَتا وفُوكَ نَفَخَ».

اذكر غفلتك عن الآمر والأمرُ وقت الكسب، ولا تَنْسَ اطِّراح التقوى عند معاملة الخلق، فإذا انْقَضَّ عاصِفٌ فسمعتَ صوت سوطِهِ يضرب عقد الكسبِ جزاءً لخيانَةِ العقودَ، فلا تستعظمْ ذاك فأنتَ الجاني، والباديءُ أظلمُ[3].

---

(١) (ق): «خيانة».

(٢) «فجعل يبكي» ليست في (ع).

(٣) هنا انتهى الانتقاء والنقل من كتاب «المدهش» لابن الجوزي.

فائدة[1]

مـــا يقـــولُ الفقيـــهُ أَيَّـــدَهُ اللَّـ ـــــهُ ولا زالَ عنـــدَهُ إحســـانُ
فـي فتـىً عَلَّـقَ الطَّـلاقَ بشهـرٍ قبـلَ مـا قبـلَ قبلِـهِ رمضـانُ

في هذا البيت ثمانية أوجه: أحدها: هذا، والثاني: «بعد ما بعد بعده»، والثالث: «قبل ما بعد بعده»، والرابع: «بعد ما قبل قبله»، فهذه أربعة متقابلة، والخامس: «قبل ما بعد قبله»، والسادس: «بعد ما قبل بعده»، والسابع: «بعد ما بعد قبله»، والثامن: «قبل ما قبل بعده».

وتلخيصها: أنك إن قدمت لفظة (بعد) جاء أربعة: أحدها: بعدات كلها، والثانية: بعدان وقبل. الثالثة: بعد وقبلان. الرابعة: بعد وقبل ثم بعد. وإن قدمت لفظة (قبل) جاءت أربعة كذلك.

فإذا عرفتَ هذا؛ فضابط الجواب عن هذه الأقسام الثمانية: أنه إذا اتفقت الألفاظ فإن كانت «قبلاً» فيكون الشهر هو الذي تقدَّمَه رمضانُ بثلاثة أشهر، فيقعُ الطلاقُ في ذي الحجَّة، فكأنه قال: «أنت طالق في شهر ذي الحجَّة»؛ لأن المعنى: أنتِ طالقٌ في شهر رمضان قبل قبل قبله، فلو قال: رمضان قبله طلقت في شوال، ولو قال: قبلَ

---

(١) هذان البيتان وشرحهما ذكرهما شهاب الدين القرافي في «الفروق»: (١/ ٦٣ ـ ٦٨) وذكر أنهما من نوادر الأبيات وأشرفها معنى وأدقها فهمًا وأغربها استنباطًا، ثم ذكر أنه يمكن أن يستخرج منهما سبع مئة مسألة وعشرين مسألة، وأن هٰذين البيتين قد وقعا للعلامة أبي عمرو بن الحاجب فأفتى فيهما، وذكر نص فتواه، ثم زاد عليه أمورًا لم يتعرض لها.

ونقل هذه الفائدة عن «البدائع» المرداوي في «الإنصاف»: (٩/ ٤٧)، والبهوتي في «كشاف القناع»: (٥/ ٢٨٣)، وذكرها جماعة من الحنفية في كتبهم.

قبلِهِ لطلقت في ذي القعدة، فإن قال: قبلَ قبلِ قبلِهِ طلقتْ في ذي الحِجّة.

فإن كانت الألفاظُ «بعدًا» طلقت في جُمَادى الآخِرة؛ لأن المعنى: أنتِ طالقٌ في شهرٍ يكونُ رمضانُ بعدَ بعدِ بعدِهِ، ولو قال: رمضانُ بعدَه طلقتْ في شعبانَ، ولو قال: بعدَ بعدِه طلقتْ في رجب، فإذا قال: بعدَ بعدِ بعدِهِ طلقتْ في جُمَادى الآخِرَةِ.

وإن اختلفتْ الألفاظُ ـ وهي في ستِّ مسائلَ ـ فضابطُها: أن كلَّ ما اجتمعَ فيه قبل وبعد فألْغِهما نحو: قبلَ بعده، وبعدَ قبلِهِ، واعْتَبِرِ الثالث، فإذا قال: قبل بعدِ بعدِه، أو: بعدَ قبلِ قَبْلِهِ، فألغ اللَّفظين الأوَّلين يصيرُ كأنه قال في الأول: بعدَه رمضانُ فيكون شعبانَ، (ق/٢٩٩ب) وفي الثاني كأنه قال: قبْلَهُ رمضانُ فيكون شوال. وتقرير هذا (ظ/٢٠٩ب): أن كلَّ شهر واقع قبلَ ما هو بعدَه وبعدَ ما هو قبلَه.

وإن توسَّطت لفظةٌ بين مضادَّين لها نحو: قبل بعد قَبْله، وبعدَ قبلِ بعدِهِ، فألغِ اللَّفظينِ الأوَّلَيْنِ، فيكون «شوّالاً» في الصُّورة الأولى، كأنه قال: في شهرٍ قبله رمضانَ، و«شعبانَ» في الثانية، كأنه قال: بعدَهُ رمضانُ.

وإذا قال: بعدَ بعدِ قبله، أو قبلَ قبْلِ بعدِهِ، وهما تمامُ الثمانية طلقتْ في الأولى في «شعبانَ»، كأنه قال: بعدَه رمضانُ، وفي الثانية في «شوال» كأنه قال: قبلَهُ رمضانُ.

فائدة[1]

قال بعضُ الفضلاء بيتًا من الشعر يشتمل على أربعين ألف وثلاث

---

(١) ليست في (ق).
وهذا البيت وما فيه من الاحتمالات ذكره القرافي في «الفروق»: (١/ ٦٨ ـ ٦٩).

مائة وعشرين بيتًا من الشعر، وهو لزين الدين المغربي[1]:

لقلبي[2] حبيبٌ مليحٌ ظريفٌ　　بديعٌ جميلٌ رشيقٌ لطيفُ

وبيانُ ذلك: أن هذا البيتَ ثمانيةُ أجزاء، يمكنُ أن يُنْطَقَ بكلِّ جزء من أجزائه مع الجزء الآخر، فتنتقل كلُّ كلمة ثمانية انتقالات، فالجزءانِ الأوَّلانِ «لقلبي حبيب» يتصوَّر منهما صورتان بالتقديم والتأخير.

ثم خذ الجزء الثالث فيحدثُ منه مع الأولين ستُّ صور؛ لأن له ثلاثةَ أحوال؛ تقديمه عليهما وتأخيره وتوسطه، ولهما حالان، فاضرب أحواله في الحالين يكن ستة.

ثم خذ الجزء الرابع، وله أربعةُ أحوال، فاضرِبْها في الستة التي قبله تكن أربعة وعشرين.

ثم خذ الخامسَ تجدْ له خمسة أحوال، فاضرِبها في الصُّوَر المتقدمة، وهي أربعة وعشرون تكنْ مئة وعشرين.

ثم خذِ السادس تجِدْ له ستة أحوال، فاضربها في مائة وعشرين تكن سبع مئة وعشرين.

ثم خذِ السَّابِعَ تجدْ له سبعةَ أحوال، فاضربها في سبع مئة وعشرين تكن خمسةَ آلاف وأربعين.

ثم خذِ الثامن تجدْ أحوالَه ثمانيةً، فاضرِبها في خمسة آلاف

---

(١) (ق): «المعرى» و(ع): «المقري» والمثبت من «الفروق». ولم أتبين من هو.
(٢) «الفروق»: «بقلبي».

وأربعين تكنْ أربعين ألفًا وثلاث مئة وعشرين بيتًا فامتحنها تجدها كذلك.

ومثله لي قُلْته في القدس:

محبٌّ صبورٌ غريبٌ فقيرٌ وحيدٌ ضعيفٌ كتومٌ حمولٌ[1]

فائدة

في دخول الشرط على الشرط[2]، وهو صور:

إحداها: «إنْ خَرَجتِ ولَبِستِ فأنت طالقٌ» لا يحنَثُ إلا بهما كيفما كانا.

الثانية: «إنْ لَبِسْتِ فخرجتِ» لم يحنَثْ إلا بخروج بعد لُبْسٍ.

الثالثة: «إنْ لبستِ ثم خَرَجْتِ» لا يحنث إلا بخروجها بعد لبسها لا معه، ويكون متراخيًا، هذا بناءً على ظاهر اللفظ، وأما قَصْده فيُرَاعى، ولا يلتفت إلى هذا.

الرابعة: «إنْ خَرَجتِ لا إن لَبِسْتِ» يحنَثُ بالخروج وحدَهُ ولا يحنَثُ باللّبس، ويحتملُ هذا التعليق أمرين:

أحدهما: أن يجعل الخروج شرطًا ويَنْفِي أن يكون اللُّبْس شرطًا، فحكمُه (ق/ ٣٠٠أ) ما ذكرنا.

الثاني: أن يجعل الخروجَ مع عدمِ اللُّبس شرطًا، فلا يحنثُ

---

(١) (ق): «جهول».

(٢) «فائدة في دخول الشرط على الشرط» سقطت من (ق)، و«على الشرط» ليست في (ع)، وقد تقدم هذا البحث في أول الكتاب: (١/ ١٠١ ـ ١٠٦)، وذكر له المؤلف هناك عشر صور.

بخروجٍ معه لبس، ويكون المعنى: «إن خرجت لا لابسةً أو غيرَ لابسةٍ» فإنْ خَرَجَتْ لابِسةً لم يَحْنَثْ.

الخامسة: «إنْ خَرَجْتِ بل إن لَبِسْتِ»، فلا يحنثُ إلا باللُّبس دون الخروج، ويحتمل هذا التعليق أيضًا أمرين:

أحدهما: هذا.

والثاني: أن يكونَ كلٌّ منهما شرطًا فيحنث بأيِّهما وُجِد، ويكون الإضرابُ إضرابَ اقتصار لا إضرابَ إلغاء، فكأنه يقولُ: لا أقتصرُ على جعل الأوَّل وحده شرطًا، بل أيُّهما وُجِد فهو شرطٌ، فعلى التقديرِ الأوَّل: يكون إضرابَ إلغاءِ ورجوع. وعلى الثاني: إضراب اقتصار وإفراد.

السادسة: «إنْ خرجتِ أو إنْ لَبِسْتِ» يحنث بأيهما وُجِد.

السابعة: «إن لبِسْتِ لكنْ إنْ خَرَجْتِ» فالشرطُ الثاني، وقد لغا الأول بـ (لكن)؛ لأنها للاستدراك.

الثامنة: ـ وهي أشكلها ـ «إنْ لَبِسْتِ إنْ خَرَجْتِ» وهذه مسألةُ دخول الشرط على الشرط، ويحتمل التعليق في ذلك أمرين:

أحدهما: أن يُجعلَ كلُّ واحدٍ منهما شرطًا مستقلاً، فيكون كالمعطوف بالواو سواء ولا إشكال.

والثاني: أن يجعلَ أحدهم شرطًا في الآخر.

فاختلف الفقهاءُ في حكم هذه المسألة[1]؛ فقال أصحاب مالك: هو تعليقٌ للتعليق، ففي هذا الكلام تعليقانِ:

---

(١) انظر «الفروق»: (١/ ٨١ ـ ٨٢) والمؤلف من هنا ينقل منه مع بعض التصرف.

أحدهما: «إن لَبسْتِ فأنتِ طالِقٌ» ثم علق هذه الجملة المعلقة بالخروج، فكأنه قال: شرطُ نفوذ هذا التعليق الخروج، فعلى هذا لا يحنَثُ حتى يوجدَ الخروجُ بعد اللُّبْس، وممن نصَّ عليها ابن شاس في «الجواهر»[1].

وقال أبو إسحاق في «المهذب»[2] وقد صوَّر المسألة: «إنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا، إنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فأَنْتِ طاَلِقٌ»؛ إنْ دَخَلَتِ الدارَ ثمَّ كَلَّمَتْ زيدًا طلقَتْ، وإن كَلَّمت زَيْدًا (ظ/٢١٠أ) أولاً، ثم دخلتِ الدّارَ لم تطلقْ؛ لأنه جعل دخولَ الدار شرطًا في كلام زيد، فوجبَ تقديمه عليه، وهذا[3] عكس قول المالكية، ورجَّحَ أبو المعالي قولَ المالكية في «نهايته»[4].

وقد وقع هذا التعليق في كتاب الله عز وجل في مواضع:

أحدها: قوله حكايةً عن نوح: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وهذا ظاهرٌ في أن الشَّرْطَ الثاني شرط في الشرط الأول، والمعنى: إن أراد الله أن يُغْوِيَكُمْ لم يَنْفَعْكُمْ نصحي إن أردته، وهذا يشهدُ لصحة ما قال الشيخ أبو إسحاق.

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، قالوا: فهذه الآية ظاهرة في قول المالكية، لأن إرادة رسول الله ﷺ متأخرة عن هِبَتِهَا، فإنها تجري مجرى القبول في هذا العقد، والإيجاب هو هبتها.

---

(١) (٢/ ٢٠٧).
(٢) (١٠/ ٢١٥ ـ مع شرحه للعمراني).
(٣) (ع): «هكذا».
(٤) هو كتابه الكبير: «نهاية المَطْلب في دراية المَذْهب»، لم يطبع بعد.

ونظيرُ هذا أن يقولَ: «إِنْ وَهَبتْ ليَ شَيئًا إنْ أردتُ قَبُولَهُ أخذْتُهُ»، فإرادةُ القبول متأخِّرَةٌ عن الهِبَة، فلا يكونُ شَرْطًا فيها، (ق/ ٣٠٠ب) قال الأوَّلون: يجوزُ أن تكونَ إرادةُ رسولِ الله ﷺ مُتَقَدِّمةً، فلما فهمت المرأةُ منه ذلك وَهَبَتْ نفسَها له، فيكون كالآية الأولى، وهذا غيرُ صحيح، والقصَّةُ تأباه، فإنَّ المرأةَ قامت، وقالت: يا رسولَ الله إني وَهَبْتُ لك نفسِي، فصَعَّدَ فيها النَّظَرَ وصَوَّبَهُ، ثم لم يتَزَوَّجْها وزوَّجَها غيْرَه[1].

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ ۝٨٦ تَرْجِعُونَهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٨٧﴾ [الواقعة: ٨٦ ـ ٨٧]، والمعنى: فلولا ترجِعُونها، أي: تَرُدُّون الرُّوح، إذا بلغتِ الحُلْقُومَ، إنْ كنتمْ غيْرَ مربوبين مملوكين، إن كنتم صادقين، وهنا الثاني شرطٌ للأول، والمعنى: إن كنتُم صادِقينَ في قولكم فهلاّ تَرُدُّونها إن كنتم غيرَ مدِينينَ، ويدلُّ عليه قول الشاعر أنشده أبو عبدالله بن مالك[2]:

إنْ تَستَغِيثُوا بنا إنْ تُذْعَرُوا تَجِدُوا ... منَّـا معـاقـلَ عِـزٍّ زانَهـا الكَـرَمُ

ومعلوم أن الاستغاثة إنما تكون بعد الذعر، فالذعر شرطٌ فيها، ومن هذا قول الدُّريدي[3]:

فإنْ عَثَرْتُ بَعْدَها، إنْ وَأَلَتْ ... نَفْسِيَ مِنْ هاتا فقُولا: لا لَعَا

---

(١) متفق عليه، البخاري رقم (٢٣١٠)، ومسلم رقم (١٤٢٥) من حديث سهل بن سعد ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) صاحب الألفية، أنشده في كتابه «التسهيل ـ مع شرحه المساعد»: (٣/ ١٧٣) وكذا ابن هشام في «المغني»: رقم (٨٤٨)، وهو في «الخزانة»: (١١/ ٣٥٨).

(٣) هو: أبو بكر ابن دريد صاحب «الجمهرة» وغيرها، وهذا البيت ضمن «المقصورة»: (ص/ ٢٠ ـ مع شرحها للتبريزي).

ومعلوم أن العثور مرّةً ثانيةً إنما يكونُ بعد النجاة من الأولى، فوَأَلَت شرطٌ في الشرط الثاني، وعلى هذا فإذا ذكرت الشرطينِ، وأتيتَ بالجوابِ كان جوابًا للأوَّل خاصة، والثاني جرى معه مجرى الفَضْلة والتَّتِمَّة كالحال وغيرها من الفَضَلات قاله ابن مالك[1].

وأحسنُ من هذا أن يقال: ليس الكلامُ شرطين يستدعيان جوابَيْنِ؛ بل هو شرطٌ واحد وتعليق واحد، اُعْتُبر في شرطه قيدٌ خاصٌّ جعل شرطًا فيه، وصار الجوابُ للشرط المقيَّد، فهو جوابٌ لهما معًا بهذا الاعتبارِ، وإيضاحُه: أنك إذا قلت: «إنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا إِنْ رَأَيْتِهِ فأنتِ طَالِقٌ» جعلت الطلاقَ جزاء على كلامٍ مقيَّدٍ بالرُّؤية لا على كلام مطلق، فكأنه قال: «إنْ كلَّمْتِهِ ناظِرَةً إليهِ فأنتِ طالِقٌ»، وهذا يبيِّنُ لك حرف المسألة ويُزِيلُ عنك إشكالَها جملةً، وبالله التوفيق.

فائدة[2]

قولهم: الأعمُّ لا يستلزمُ الأخصَّ عينًا، وإنما يستلزمُ مطلقَ الأخصِّ ضَرُورةَ وقوعه في الوجود، ولابدَّ في هذا من تفصيل: وهو أن الحقيقةَ العامَّة تارةً تقعُ في رُتَبٍ متساوية، فهذه تستلزمُ الأخصَّ عينًا ولابدَّ، كما إذا قال: «افْعَلْ كذا»، فإنه أعمُّ مِنْ مَرَّة ومرات، وهو يستلزمُ المرَّة الواحدة عينًا، و«أَنْفِقْ مالاً» يستلزمُ أَقَلَّ القليل عينًا، وتارة يقع في رُتَبٍ غيرِ متساوية كالحيوان والعدد، فإنهما لا يستلزمانِ أحدَ أنواعهما عينًا، والله أعلم.

---

(١) قاله في شرح الخلاصة، كما صرح بذلك القرافي، ونقله عنه في «الفروق»: (١/ ٨٣) وعنه ينقل المؤلف.

(٢) «الفروق»: (٢/ ١٣ ـ ١٥)، وأطال القرافي في تقرير ذلك وضرب الأمثلة، وانظر تعقُّب سراج الدين ابن الشاط عليه في ذلك في حاشيته «إدرار الشروق . . .».

(ظ/ ٢١٠ب) فائدة[١]

حمل المطلق على المقيد في الكلِّي شيءٌ، وحمل المطلق على المقيد في الكلية شيء آخر.

فالأول: كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] وقيَّدها بالإيمان في مكان آخر، فهذا إذا حُمِل المطلقُ على المقيَّد فيه، لم يكنْ متضمِّنًا لمخالفة أحدهما، بل هو عملٌ بهما وتوفِيَةٌ بمقتضاهما، ولو (ق/ ٣٠١أ) عُمِل بالمطلق دون المقيد لخالف ولابد.

وأما الثاني: فكما إذا كان الإطلاقُ في العام كقوله: «**في كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ**»[٢]، فإذا قيل: «**في الغَنَم السائمةِ في كل أربعينَ شاةً شاةٌ**»[٣] فليس هذا من باب حَمْل المطلق على المقيد، فإن اللفظ عام متناولٌ لجميع أفراده، فحَمْله على التخصيص إخراجٌ لبعض مدلوله، والفرق بين إخراج بعض مدلول اللفظ وبين تقييدٍ سُلِبَ عنه اللَّفظُ؛ الأوَّلُ: رافعٌ لموجب الخطاب.

والثاني: رافعٌ لموجب الاستصحاب، وإنما يرجعُ هذا إلى أصلٍ آخَرَ، وهو تخصيصُ العموم بالمفهوم، فتأمَّلْه.

فائدة[٤]

وعلى هذا فلا ينبغي أن يقالَ: يُحْمَلُ المُطلقُ على المقيَّد مطلقًا، بل يفرَّقُ بين الأمر والنهي، فإن المطلقَ إذا كان في الأمر لم يكن

---

(١) «الفروق»: (١/ ١٩٠ ـ ١٩١).

(٢) أخرجه أحمد: (٣٣/ ٢٢٠ رقم ٢٠٠١٦)، وأبو داود رقم (١٥٧٥)، والنسائي: (٥/ ٢٥) من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده. وسنده حسن.

(٣) أخرجه البخاري رقم (١٤٥٤).

(٤) «الفروق»: (١/ ١٩١ ـ ١٩٢).

عامًّا، فحَمْله على المقيد لا يكون مخالفة لظاهره ولا تخصيصًا.

وإذا كان الإطلاقُ في النهي، فإنه يعم ضرورة عموم النكرة في سياق النهي، فإذا حُمل عليه[1] مقيّد آخرُ كان تخصيصًا.

ومثاله قوله ﷺ: «**لا يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُم ذَكَرَهُ بيَمِينِه**»[2] فهذا عامٌّ في الإمساك وقتَ البول ووَقت الجماع، وغيرهما، وقال: «**لا يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بيَمِينِهِ وهو يَبُولُ**»[3] فهذا مقيد بحالة البول، فحَمْل الأول عليه تخصيصٌ محض.

فائدة[4]

حملُ المطلق على المقيَّد مشروط بأن لا يقيَّدَ بقيْدَيْنِ متنافيين، فإن قُيِّدَ بقيدينِ متنافيينِ امتنع الحملُ وبقي على إطلاقه، وعلم أن القيْدينِ تمثيلٌ لا تقييدٌ، مثاله قوله ﷺ في ولوغ الكلب: «**فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ إِحْدَاهُنَّ بالتُّرَابِ**»[5] مطلق، وفي لفظٍ: «**أولاهُنّ**»[6] وهذا مقيَّد بالأول.

وفي لفظٍ «**أُخْرَاهُنَّ**»[7] وهذا مقيَّدٌ بالآخرة، فلا يُحملُ على

---

(١) (ع و ظ): «على».

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٥٤)، ومسلم رقم (٢٦٧) من حديث أبي قتادة الأنصاري ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) الحديث السالف، وهذا لفظ مسلم.

(٤) «الفروق»: (١/ ١٩٢).

(٥) أخرجه البخاري رقم (١٧٢)، ومسلم رقم (٢٧٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٦) هذا اللفظ في مسلم.

(٧) أخرجه الترمذي رقم (٩١)، والبيهقي: (١/ ٢٤١).

أحدهما، بل يبقى على إطلاقه[1].

فائدة

إنما يحمل المطلق على المقيد إذا لم يستلزمْ حملُه تأخيرَ البيانِ عن وقت الحاجةِ، فإن استلزمَهُ حُمِل على إطلاقه، وله مثالان:

أحدهما: قوله ﷺ بعرفات: «**مَنْ لم يَجِدْ نَعْلَيْنِ، فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ**»[2] ولم يشترط قطعًا، وقال بالمدينة على المِنْبَر لِمَنْ سأله ما يَلْبَسُ المحرم؟: «**مَنْ لم يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ**[3]، **وليَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنْ كَعْبَيْهِ**»[4].

فهذا مقيَّدٌ ولا يحمَلُ عليه ذلك المطلقُ؛ لأن الحاضرين معه بعرفات من أهل اليمن ومكة والبوادي، لم يشهدوا خُطبته بالمدينة، فلو كان القطعُ شرطًا لبيَّنَهُ لهم، لعدم علمهم به، ولا يمكن اكتفاؤهم بما تقدَّم من خطبته بالمدينة.

ومن هنا قال أحمد ومَن تَابَعَهُ: إن القطعَ منسوخٌ بإطلاقِهِ بعرفاتٍ اللُّبْسَ، ولم يأمرْ بقطع في أعظم أوقات الحاجة.

المثال الثاني: قوله لمن سألته عن دم الحيض: «**حُتِّيْه ثم اغْسِلِيهِ**»[5]

---

(١) انظر «فتح الباري»: (١/ ٣٣١ ـ ٣٣٣).

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٨٤١)، ومسلم رقم (١١٧٨) من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.

(٣) من قوله: «ولم يشترط . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) أخرجه البخاري رقم (١٣٤)، ومسلم رقم (١١٧٧) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٥) أخرجه البخاري رقم (٣٠٧)، ومسلم رقم (٢٩١) من حديث أسماء بنت أبي بكر ـ رضي الله عنهما ـ، وروي من حديث جماعة من الصحابة.

ولم يشترط عددًا مع أنه وقت حاجة، فلو كان العددُ شرطًا لبيَّنَه لها، ولم يُحِلْها على غَسْل ولوغ الكلب، فإنها ربَّما لم تسمعه، ولعله لم يكنْ شُرِعَ الأمرُ بغسل ولوغه.

فائدة(١)

نهى رسولُ الله ﷺ (ق/٣٠١ب) عن بيع الطَّعام قبل قَبْضِه(٢)، ونهى عن بيع ما لم يُقْبَض في حديث حكيم بن حزام وزيد بن ثابت(٣). فقال أصحابُ مالك: النهيُ مخصوصٌ بالطَّعام دونَ غيره؛ فمنهم من قال: هو من باب حَمْل المطلَق على المقيَّد، وهو فاسد كما تقدَّم، فإنه عام وخاص، ولفظه: «**إذا اشْتَرَيْتَ شيئًا، فلا تَبِعْهُ حتى تَقْبِضَهُ**».

ومنهم من قال: خاصٌّ وعامٌّ تعارضا، فقدَّم الخاصَّ وهو أفسدُ من الأول، إذ لا تعارض بين ذِكْر الشيءِ بحكمٍ، وذكرِ بعضه به بعينه.

ومنهم (ظ/٢١١أ) من قال: هو من باب تخصيص العموم بالمفهوم، وهذا المأْخَذ أقرب، لكنه ضعيف هنا؛ لأنَّ الطعام هنا وإن كان مشتقًّا فاللَّقَبِيَّةُ أغلبُ عليه، حيث لم يَلُحْ معنًى يقتضي اختصاصَ النهي به دون الشراب واللباس والأمتعة، فالصواب التعميم(٤).

---

(١) انظر «الفروق»: (١/ ١٩٣).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢١٣٢)، ومسلم رقم (١٥٢٥) من حديث ابن عباسٍ، وأخرجاه ـ أيضًا ـ من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهم ـ.

(٣) حديث حكيم بن حزام أخرجه أبو داود رقم (٣٥٠٣)، والترمذي رقم (١٢٣٢)، والنسائي: (٧/ ٢٨٩) وغيرهم.
وحديث زيد بن ثابت أخرجه أبو داود رقم (٣٤٩٩).

(٤) وهذا الأخير تعليل المصنف، ردَّ به على القرافي في جعل المسألة من باب تخصيص العموم بالمفهوم.

فائدة[1]

قوله ﷺ: «**جُعِلَتْ لي الأرْضُ مَسْجِدًا وطَهُورًا**»[2]، وفي لفظ: «**وتُرَابُها طَهورٌ**»[3] فقيل: يختص الطهور بالتُّراب حملاً للمطلق على المقيد، وهو ضعيف؛ لأنه من باب الخاصِّ والعامِّ.

وقيل: هو من باب التَّخصيص بالمفهوم. واعترض عليه بثلاثة أمور:

أحدها: أن دلالةَ العُمومِ أقوى؛ لأنها لفظيةٌ متَّفَقٌ عليها.

الثاني: أنه مفهومُ لقبٍ وهو أضعفُ المفهومات.

الثالث: أن التَّخصيص بالتربة خرجَ لكونها غالبَ أجزاءِ الأرض، والتخصيصُ إذا كان له سببٌ لم يعتبرْ مفهومه.

وأجيب: بأن ذكر التربة الخاصَّة بعد ذكر لفظ الأرض عامًّا في مقام بيان ما اختصَّ به وامتنَّ الله عليه وعلى الأمَّة به = دليلٌ ظاهر على اختصاص الحكم باللفظ الخاص، فإن عدولَه عن عطفه على اللفظ العام إلى اسمٍ خاصٍّ بعدَه يتضمَّن زيادةَ اللَّفظِ والتفريق بين الحُكْمين، وأن الطهور متعلِّق بالتربة، وكونها مسجدًا متعلِّقٌ بمسمَّى الأرض، مُفْهِمٌ تقييدَ كلِّ حكم بما نُسِبَ إليه، وتخصيصه بما جعل خبرًا عنه، وهذا واضح.

---

(١) «الفروق»: (١/ ١٩٤).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٣٥) ومسلم رقم (٥٢١) من حديث جابر بن عبدالله ـ رضي الله عنهما ـ.

(٣) رواية مسلم رقم (٥٢٢) من حديث حذيفة ـ رضي الله عنه ـ.

فائدة[١]

استشكل جمهورُ الفقهاء مذهبَ مالكٍ فيمن قال لنسائه: «إحداكُنَّ طالقٌ»، فإن الجميعَ يحرمْنَ عليه بالطَّلاق.

وقالوا: هذا إلزامٌ بالطَّلاق لمن لم يُطَلِّقْها وهو باطلٌ. قالوا: ويلزمُ من هذا خلافُ الإجماع ولابدَّ؛ لأن الله تعالى أوجبَ إحدى خصال الكفَّارة، فإضافة الحكم لأحد الأمور إن اقتضى التعميمَ وجبَ أنْ يوجبوا جميعَ الخصال، وهو خلافُ الإجماع، وإن لم يقتضِ العمومَ وجبَ أن لا يقتضيَهُ في قوله: «إحداكنَّ طالِقٌ»؛ لأنه لو عمَّ لعمَّ بغير مقتضٍ، وهو باطلٌ (ق/٣٠٢أ) بالإجماع.

ولكن لقوله ـ رضي الله عنه ـ غَوْرٌ، وهو الفرق بين إيجاب القَدْر المشترك وتحريم القَدْر المشترك، فالإيجابُ في الكفَّارة إيجاب لقدْر مشترك[٢]، وهو مسمَّى أحد الخصال، وذلك لا يقتضي العمومَ، كما إذا أوجب عتقَ رقبةٍ، وهي مشتركةٌ بين الرِّقاب لم يَعُمَّ سائرها.

وأما تحريمُ القَدْرِ المشترك فيلزمُ منه العمومُ؛ لأن التحريم من باب النهي، وإذا نهى عن القَدْر المشترك كان نهيًا عن كلِّ فرد من أفراده بطريق العموم، وإذا ثبتَ هذا؛ فالطلاقُ تحريمٌ لأنه رافعٌ لحل النِّكاح، فإذا وقع في القَدْر المشترك ـ وهو إحدى نسائِهِ ـ عمَّ جميعَهُنَّ، كما لو قال: واللهِ لا قَرِبْتُ إحداكُنَّ شهرًا.

وأما أصحابُ أحمد فإنهم قالوا: إذا قال: «عَبْدي حرٌّ وامرأتي

(١) «الفروق»: (١/ ١٥٧ ـ ١٥٨).

(٢) من قوله: «وتحريم القدر . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

طالقٌ»، عتقَ عليه جميعُ عبيدِه وطلقَ جميعُ نسائه، ولكن ليس بناءً منهم على هذا المأْخَذ؛ بل لأن عندهم المفرد المُضاف يَعُمُّ كالجمع المُضاف.

وأما أصحاب أبي حنيفة والشافعي فلم يقولوا بالعموم في واحدة من الصُّورتين.

وقال أصحابُ مالك[1]: إذا قال لعبيده: «أحدُكم حُرٌّ»، كان له أن يختارَ من شاء منهم فيُعَيِّنُهُ للعتق، ولا يعتقُ الجميع، قالوا: لأن العتقَ قربةٌ وطاعة لا تحريم، فهو إيجابٌ للقدْر المشترك، وإن لزم منه التحريمُ، ولهذا لو قال: «لله عليّ أن أعتقَ أَحَدَكم»، لزمه عتقُ واحدٍ دونَ الجميع.

فيقال[2]: لا فرقَ بين الطلاق والعتق في ذلك، وقول الجمهور أصحُّ، وقولكم: إن الطلاقَ تحريمٌ ليس كذلك، بل هو كاسمه إطلاق وإرسال للمرأة، ويلزم منه التحريم، كما أن العتاق إرسال للأَمَة، ويلزم منه التحريم، فهما سواء.

ويدلُّ عليه أنه لو قال: «إنْ كلَّمْتُ زيدًا فللّه عليَّ أن أُطَلِّقَ واحدةً منكنَّ أو إحداكُنَّ»، لم يلزمْه طلاقُ جميعهن (ظ/٢١١ب) عندَ من يُعَيِّنُ عليه الوفاءَ عينًا دون الكفَّارة، ومعلوم قطعًا أن القائل لنسائه: «إحداكُنَّ طالق»، غيرُ مُطَلِّق لبقِيَّتِهِنَّ لا بلفظه ولا بقصده، فكيف يطلقْنَ جميعًا، فلو طلقْنَ لطلُقْنَ بغير مقتضٍ لطلاقهنَّ.

ويدلُّ على أن الطلاقَ ليس بتحريم: أن الله تعالى أباحَه، ولم

---

(١) انظر «الفروق»: (١/١٥٨ ـ ١٥٩).

(٢) هذا الجواب للمؤلف.

يُبِحْ قطُّ تحريمَ الحلال، والتحريم ليس إلى العبد، إنما إليه الأسباب، والتحليلُ والتحريم يتبعُها فهو كالعِتْقِ سواءٌ. وقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ [التحريم: ١]، ثم فرض تحلَّةَ اليمين في تحريم الحلال، وقد طلَّقَ ﷺ حفصة[1]، ولم يكنْ ذلك تحريمًا لها، ولو كان الطلاقُ تحريمًا لشُرِعَتْ فيه الكفارة كما شُرِعَتْ في تحريم الحلال، وكما شُرِعَتْ في الظِّهَار الذي هو تحريمٌ.

فإن قيل: فما تقولونَ إذا قال لنسائه: «إحداكُنَّ عَلَيَّ حرامٌ»، فإن هذا تحريمٌ للمشترك فينبغي أن يعمَّ؟.

قيل: هذا السؤال (ق/٣٠٢ب) غيرُ مسموعٍ منكم، فإن التحريم عندَكم طلاقٌ، فهو كقوله: إحداكنَّ طالق، وأما من يجعلُه تحريمًا تُزِيله الكفارةُ كالظهار كقول أحمد ومن وافقه، فعندَهم لا يعمُّ، لأنه مطلقٌ في إثبات، فهو كقوله: «حَرُمَتْ واحِدَةٌ منكُنَّ»، بخلاف ما إذا ورد المطْلَقُ في نفي، كقوله: «واللهِ لا قَرِبْتُ واحدةً منكنَّ»، أو في نهي كقوله: «لا تَقْرَبْ واحِدَةً منهنَّ» فإنه يعم.

فائدة

ارتفاعُ الواقع شرعًا مُحالٌ، أي: ارتفاعُه في الزَّمن الماضي، وأما تقديرُ ارتفاعه مع وجودِهِ ممكنٌ، وله أمثلة:

أحدها: أنّ من يقول: الفسخُ رفعٌ للعقد من أصله، فيستتبعُ الولدَ والثَّمَرَةَ والكسبَ، نقول: يُقَدَّرُ ارتفاعُه من أصله واقعًا لا أنَّا

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٢٢٨٣)، والنسائي: (٦/ ٢١٣)، وابن ماجه رقم (٢٠١٦) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

نقولُ برفعِه من أصله.

الثاني: إذا قال لامرأته: «إنْ قدِمَ زيدٌ آخرَ الشهر فأنت طالقٌ أوَّلَهُ»، وقلنا: تطلقُ من أوَّلِ الشهر بقدومه آخِرَهُ، فإنا نقدرُ ارتفاعَ تلك الإباحةِ قبلَ قدومِهِ، لا أنّا نرفعُها ونجعلُ الوطءَ حرامًا، بل نقدر أن تلك الإباحةَ في حكم العَدَم تنزيلاً للموجود منزلةَ المعدوم.

وثالثها: أنا ننزلُ المجهولَ كالمعدوم في باب اللُّقَطَة، فينتقل المُلكُ بعد الحول إلى المُلْتَقِطِ مع بقاء المالك، تنزيلاً له منزلةَ المعدوم.

ورابعها: أنَّا في المفقود نزَّلنا الزَّوْجَ الذي فُقِدَ منزِلَةَ المعدومِ، فأبحنا لامرأته أن تعتَدَّ وتتزوَّجَ، كما قضى فيه الصحابةُ.

وخامسها: أن مَنْ مات ولا يُعرَفُ له قرابة كان مالُه لبيت المال، تنزيلاً للمجهول منزلةَ المعدوم، ولا نقولُ: نوقفه حتى يَتَبَيَّنَ له قرابةٌ، وكذلك لو علمنا له وارثًا واحدًا وشككنا في غيرِهِ، دَفَعْنا إلى المعلوم ميراثَهُ ولم نوقِفْهُ إلا إنْ تُيُقِّنَ أنه كان له وارثٌ وشككنا في عَدَمِهِ، فإنه ينبني على تقدير وجوده لأنه الأصلُ.

وعكسُ هذا تنزيلُ المعدوم منزِلةَ الموجودِ تقديرًا لا تحقيقًا، وله أمثلة:

أحدها: أن المقتولَ خطأً تورَثُ عنه دِيَتُهُ المستحقة بعد موته، تنزيلاً لحياته المعدومة وقتَ ثُبوت الدِّيَة منزلةَ الحياة الموجودة ليثبتَ له المُلْكُ.

ثانيها: لو أعْتَق عبدَهُ عن غيره، فإنا نقدِّرُ المُلْكَ المعدوم للمعتَق عنه منزلةَ الموجود الثابت له ليقعَ العتقُ عنه.

ثالثها: الأجزاءُ التي لم تخلقْ بعدُ في بيع الثمار بعد بُدُوِّ صلاحها، فإنها تنزلُ منزلةَ الموجود، حتى يكونَ موردًا للعقد.

ورابعها: المنافعُ المعدومة في الإجارة، فإنها تنزلُ منزلةَ الموجود(١)، ونظائرُ القاعدتين كثيرةٌ.

فائدة(٢)

القياس وأصول الشرع (ق/٣٠٣أ) يقتضي أنه لا يصِحُّ رفضُ شيء من الأعمال بعد الفَراغ منه، وأن نِيّة رفضِه وإبطاله لا تؤثِّرُ شيئًا، فإن الشارع لم يجعلْ ذلك إليه، ولو صحَّ ذلك لتمكَّن المكلَّفُ من إسقاط جميع أعماله الحسنة والقبيحة في الزمن الماضي، فيقصدُ إبطال ما مضى من حَجِّه وجهاده وهجرته وزكاته، وسائر أعماله الحسنة والقبيحة، فيقصدُ إبطالَ زناه وسرقته، وشربه وقتله، ورباه وأكله أموالَ اليتامى، وغير ذلك، فما بالُ الوضوء والصلاة، والصوم والحجّ دونَ سائر الأعمال؟.

خرج فيها الخلافُ، فالمشهورُ في مذهب مالك صحة الرَّفض في الصَّلاة والصوم، وفي الحجِّ والطهارة (ظ/٢١٢أ) خلافٌ، وفي الطهارة خاصةً وجهان لأصحابنا.

وليس في هذه المسائل نصٌّ ولا إجماع، ولا فرقٌ صحيح بينها وبين سائر الأعمال، بل المعلوم من **قاعدة الشَّرْع**: أنَّ إبطالَ ما وقع من الأعمال إنما يكون بأسباب نَصَبها الله تعالى مبطلاتٍ لتلك الأعمال، كالرِّدَّة المبطلة للإيمان، والحَدَث المبطل للوضوء، والإسلام المُبطل

---

(١) من قوله: «حتى يكون . . .» إلى هنا ساقط من (ع).

(٢) «الفروق»: (٢/٢٦ ـ ٢٩).

للكفر، والتَّوْبة المبطلة لآثار الذنوب، وقريبٌ منه: المَنُّ والأذى المُبْطِل للصدقة، وفي الرِّياء اللاحق بعد العمل خلاف، فهذه الأسباب جعلها الشارعُ مبطِلاتٍ لآثار الأعمال، وأما الرفضُ[1] فلا دليل في الشرع يدلُّ على أنه مبطِلٌ، ولا يمكنُ طرده، وليس له أصلٌ يُقاسُ عليه، بل قد يقترنُ بالعمل أمورٌ تمنعُ صحَّتَهُ وتَرَتُّبَ أَثَرِهُ عليه، كالرِّياء والسُّمعة وغيرهما، وليس هذا إبطالاً لما صَحَّ، وإنما هو مانعٌ من الصِّحَّة.

فائدة[2]

الأسبابُ الفعلية أقوى من الأسباب القولية، ولهذا تصِحُّ الفعليَّةُ من المحجور عليه دونَ القولية، فلو استَوْلَدَ ثَبَتَ استيلادُهُ، ولو أَعْتَق كان لَغْوًا، ولو تَمَلَّكَ مالاً بالشِّراء كان لغوًا[3]، ولو تملَّكه باصطياد أو احتطاب ونحوِهِ مَلَكَهُ، وكذلك لو أحياه مَلَكه بالإحياء.

ثم قيل: الفرق بينهما احتياجُه إلى الفعل دون القول، فإنا لو منعناه من وطء أَمَتِه أضرَرْنا بها[4]، ولا حاجةَ به إلى عِتْقها[5].

وهذا غيرُ طائل، فإنه قد يحتاجُ إلى القول ـ أيضًا ـ كالشِّراء والنكاح والإقرار؛ ولكن الفرق: أن أقوالَه يمكن إلغاؤُها، فإنها مجرَّدُ كلام لا يترتَّبُ عليه شيء، وأما الأفعال فإذا وقعتْ لا يمكن إلغاؤُها، فلا يمكن أن يقال: إنه لم يسرق ولم يقتلْ ولم يستولدْ ولم يُتْلِفْ،

---

(١) (ع): «الفرض».

(٢) «الفروق»: (١/ ٢٠٣ ـ ٢٠٥).

(٣) «ولو تملك مالاً بالشراء كان لغوًا» سقطت من (ع).

(٤) سياق الكلام في «الفروق» يدل على وقوع الضرر بالمحجور عليه، وليس بالأمة.

(٥) يعني: من جهة الطبع. وما سيأتي من الرد هو من كلام المصنف.

وقد وُجِدَتْ منه هذه الأفعالُ، فجرى مجرى المُكْرَه في إلغاء أقواله، ومجرى المأذون له في صحَّة أفعاله، والله أعلم.

قاعدة

(ق/٣٠٣ب) الحائض إذا انقطع دمُها فهي كالجُنُب فيما يجبُ عليها ويحرُمُ، فيصِحُّ صومُها وغُسْلُها، وتجبُ عليها الصَّلاةُ، ولها أن تتوضأَ وتجلسَ في المسجد، ويجوزُ طَلاَقُها على أحد القولين، إلا في مسألة واحدة فإنها تخالفُ الجُنُبَ فيها وهي: جواز وطئها، فإنه يتوقَّفُ على الاغتسال، والفرقُ بينها وبين الجنب في ذلك: أن حَدَث الحَيْض أوجب تحريمَ الوطء، وحدثُهُ لا يزولُ إلا بالغُسْل، بخلاف حدث الجَنَابة فإنه لا يوجِبُ تحريم الوطء، ولا يمكنُ ذلك فيه أَلْبتة.

واستثنى بعضُ الفقهاء مسألة أخرى وهي: نقضُ الشعر للغُسْل، فإنه يجبُ على الحائِض في أحد القولين دون الجُنُب، ولا حاجةَ إلى هذا الاستثناء، فتأمَّلْه.

قاعدة

في المسائل التي يتعلَّقُ بها الاحتياطُ الواجب وترك ما لا بأس به حذرًا مما به البأس، ومدارها على ثلاثة قواعد: (قاعدة): في اختلاطِ المباح بالمحظور حسًّا: (وقاعدة): في اشتباه أحدهما بالآخر والتباسه به على المكلَّف. (وقاعدة): في الشَّكِّ في العين الواحدة، هل هي قسمٌ من المباح أو من قِسْم المحظور؟ فهذه القواعد الثلاث هي معاقِدُ هذا الباب.

فأما القاعدة الأولى: وهي اختلاطُ المباح بالمحظور حِسًّا؛ فهي قسمان:

أحدُهما: أن يكونَ المحظورُ محرَّمًا لعينه، كالدَّم والبول والخمر والميتة.

والثاني: أن يكون محرَّمًا لكسبه[1] لا أنه حرامٌ في عينه، كالدِّرْهَم المغصوب مثلاً، فهذا القسمُ الثاني لا يوجِبُ اجتنابَ الحلال ولا يُحرِّمه ألبتَّةَ، بل إذا خالط مالَهُ درهَمٌ حرام أو أكثر منه أخرجَ مقدارَ الحرام وحلَّ له الباقي بلا كراهة، سواء كان المخرَجُ عينَ الحرام أو نظيرَهُ؛ لأن التحريمَ لم يتعلَّقْ بذات الدرهم وجوهره، وإنما تعلَّقَ بجهة الكسب فيه، فإذا خرج[2] نظيرُه[3] من كلِّ وجه لم يبقَ لتحريم ما عَدَاه معنى، هذا هو الصحيحُ في هذا النوع، ولا تقوم مصالح الخَلْق إلا به.

وأما القسمُ الأول وهو: الحرام لعينِهِ كالدَّم والخمر ونحوهما، فهذا إذا خالط حلالاً وظهر أثرُهُ فيه حَرُمَ تناوُل الحَلال، ولا نقول: إنه صَيَّرَ الحَلالَ حرامًا، فإن الحلالَ لا ينقلبُ حرامًا ألبتة ما دام وصفُه باقيًا، وإنما حَرُم تناولُه لأنه تعذر الوصولُ إليه إلا بتناول الحرام فلم يَجُزْ تناولُه، وهذه العلة بعينها منصوصةٌ للإمام أحمد، وقد سئل: بأي شيءٍ يحرم الماءُ إذا ظهرتْ فيه النجاسة؟ فأجاب بهذا، وقال: حرَّم الله تعالى المَيْتَةَ والدَّمَ (ظ/ ٢١٢ب) ولحمَ الخِنزير، فإذا خالطتْ هذه الماءَ فمتناولُهُ كأنْ قَد تناوَلَ هذه الأشياء، هذا معنى كلامه، هذا (ق/ ٣٠٤أ) إذا ظهر أثرُ المخالِط.

فلو استُهلِكَ ولم يظهرْ أَثَرُهُ، فهنا معتركُ النِّزال وتلاطم أمواج

---

(١) (ق): «لسببه».
(٢) (ق): «أُخْرج».
(٣) من قوله: «لأن التحريم . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

الأقوال، وهي مسألةُ الماء والمائع إذا خالطته النجاسةُ فاستُهلكت ولم يظهر لها فيه أثرٌ ألبتة، والمذاهب فيها لا تزيدُ على اثني عشر مذهبًا[1] نذكرُها في غير هذا الموضع إن شاء الله.

أصحُّها: مذهبُ الطهارة مطلقًا، مائعًا كان ما خالطه أو جامدًا، ماء أو غيره، قليلاً كان أو كثيرًا، لبراهينَ كثيرةٍ قطعيَّةٍ أو تكادُ، تُذْكر هناك إن شاء الله[2].

وعلى هذا فإذا وقعتْ قطرةٌ من لبن في ماء فاستُهْلِكَتْ وشَرِبه الرَّضِيعُ لم تنتشرِ الحرمة، ولو كانت قطرةَ خمر فاستُهلكت في الماء ألبتةَ لم يُحَدَّ بشربه، ولو كانت قطرةَ بول لم يُعَزَّر بشرُبه، وهذا لأن الحقيقة لما اسْتُهْلكت امتنع ثُبوت الاسم الخاصِّ بها، فبقِيَ الاسمُ والحقيقةُ للغالب فيتعيَّنُ ثبوت أحكامِه؛ لأن الأحكام تتبعُ الحقائقَ والأسماء، وهذا أحدُ البراهين في المسألة.

فصل[3]

وأما القاعدة الثانية: وهي اشتباه المُباح بالمحظور.

فهذا إن كان له بَدَلٌ لا اشتباهَ فيه انتقَلَ إليه وترَكَه، وإن لم يكن له بَدَلٌ ودعَتِ الضَّرُورة إليه، اجتهَد في المُباح واتَّقى اللهَ ما استطاع. فإذا اشتبه الماءُ الطاهر بالنَّجِس انتقلَ إلى بَدَلِهِ وهو التَّيَمُّم، ولو اشتبها عليه في الشُّرب اجتهد في أحدهما وشَرِبَهُ.

---

(١) (ع): «درهمًا»!!

(٢) انظر: «إعلام الموقعين»: (٢/ ١١ ـ ١٤)، و«تهذيب السنن ـ مع المختصر»: (١/ ٥٦ ـ ٧٤)، وليس فيها الأقوال المشار إليها هنا.

(٣) (ق): «مسألة»، وانظر مما سيأتي: (٤/ ١٣٤٠ ـ ١٣٤١).

وكذلك لو اشتبهت مَيْتَةٌ بمُذكَّاةٍ انتقل إلى غيرهما، ولم يتحرَّ فيهما، فإن تَعَذَّرَ عليه الانتقال ودعتْهُ الحاجةُ اجتهدَ.

ولو اشتبهت أختُه بأجنبية انتقلَ إلى نساءٍ لم يَشْتَبِهْ فيهنَّ، فإن كان بلدًا كبيرًا تحرَّى ونكَحَ.

ولو اشتبه ثوبٌ طاهر بنجس انتقل إلى غيرهما، فإن لم يجدْ فقيل: يصلِّي في كلِّ ثوب صلاةً ليؤدِّيَ الفرضَ في ثوب مُتيَقَّنِ الطَّهارة، وقيل: بل يجتهدُ في أحد الثوبين ويصلِّي، وهو اختيار شيخنا أبي العباس[1] ـ قدَّس الله روحه ـ، قال: لأن اجتنابَ النجاسة من باب التروك، ولهذا لا تُشترطُ له النِّيَّةُ[2].

ولو صلَّى في ثوب لا يعلمُ نجاسَتَهُ ثم عَلِمَها بعد الصَّلاة لم يُعِدْ الصلاة، فإن اجتهد فقد صلَّى في ثوب يغلبُ على ظنِّه طهارتُهُ، وهذا هو الواجبُ عليه لا غير.

قلت: وهذا كما لو اشترى ثوبًا لا يعلم حالَه، جاز له أن يُصَلِّيَ فيه اعتمادًا على غَلَبَةِ ظَنِّه، وإن كان نَجِسًا في نفس الأمر، فكذلك إذا أدَّاه اجتهادُه إلى طهارة أحد الثوبين، وغلبَ على ظنه، جاز أن يُصَلِّيَ فيه، وإن كان نَجِسًا في نفس الأمر، فالمؤثِّرُ في بطلان الصَّلاة العلمُ بنجاسة الثوب لا نجاسته المجهولة، بدليل ما لو جَهِلَها في الصلاة ثم علمها بعد الصَّلاة لم يُعِدِ الصلاة[3]، (ق/٣٠٤ب) فهذا القول ظاهرٌ جدًّا، وهو قياسُ المذهب.

---

(١) انظر: «الاختيارات الفقهية»: (ص/ ٥).
(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (١٨/ ٢٥٨).
(٣) «لم يعد الصلاة» ليست في (ظ وع).

وقيل: يُرَاعَى في ذلك جانبُ المَشَقَّةِ، فإذا كَثُرَتِ الثِّيَابُ اجتهدَ في أحدِها، وإن قَلَّتْ صلّى بعدد الثِّياب النَّجِسة وزاد صلاةً، وهو اختيار ابن عَقِيل.

* ومن هذا الباب: ما لو استيقظَ فرأى في ثوبه بَلَلاً واشتبه عليه: أمَنِيٌّ هو أم مَذْيٌ؟ ففي هذه المسألة قولان في كل مذهب من المذاهب الأربعة، إلا أن أصحابَ الإمام أحمد قالوا: إن سبق منه سببٌ يمكن إحالةُ كونه مَذْيًا عليه، مثل القُبْلَة والمُلاَعبة والفِكْر مع الانتشار فهو مَذْي، إذ الظاهر أن الذَّكَر بعد ذلك إنما انكسر به فهو المُتيَقَّنُ، وما زاد عليه فمشكوكٌ فيه، فلا يجِبُ عليه الغُسْلُ بالشَّكِّ، وإن لم يتقدَّم منه شيء من ذلك فهو مَنِيٌّ في الحكم، إذ هو الغالب على النائم، ولم يتقدَّم سببٌ يعارضُهُ، والنومُ في مظنَّة الاحتلام، وقد قام شاهدُ المظنَّةِ ظاهرًا فوجبَ القضاءُ[1] بموجب شهادته، وقوَّة هذا المسلك مما لا يخفى على مُنْصف.

* ومن هذا الباب: إذا اشتبهتْ عليه جهةُ القِبْلَة؛ ففيها ثلاثة أقوال:

أحدها: يجتهدُ ويصلِّي صلاةً واحدة، هذا أصحُّ الأقوال، وهو المشهور في المذاهب الأربعة[2].

والثاني: أنه يصلِّي أربع صلوات إلى أربع جهات ليؤدِّيَ مُتيَقنًا، كما قالوا في الثياب النَّجِسَة، وكما قالوا فيمن فاتته صلاةٌ من يوم لا يعلمُ عينَها: صلَّى خمسَ صلوات.

---

(١) في (ظ): «القياس».

(٢) «في المذاهب الأربعة» في (ظ) بعد قوله: «أصح الأقوال».

والقول الثالث: أنه قد سقطَ عنه فرضُ الاستقبال في هذه الحال، فيصلِّي حيث شاءَ، وهذا مذهبُ أبي محمد بن حزم[1]، واحتجَّ بأن الله تعالى إنما فرضَ الاستقبال على العالِم بجهةِ الكعبة القادر على التَّوَجُّه إليها، فأما العاجز عنها فلم يفرضِ الله عليه التَّوجُّهَ إليها قطُّ، فلا يجوزُ أن يُلْزَمَ بما لم يُلْزِمْهُ الله ورسولُه به، وإذا لم يكنْ التَّوَجُّهُ واجبًا عليه لأن وجوبَه مشروط بالقُدْرة، صلَّى إلى أيِّ جهةٍ شاءَ، (ظ/٢١٣أ) كالمسافر المُتَطَوِّع، والزَّمِن الذي لا يمكنُه التَّوَجُّهُ إلى جهة القِبلة.

قلت: وهذا القولُ أرجحُ وأصحُّ من القول بوجوب أربع صلوات عليه، فإنه إيجابُ ما لم يوجِبْهُ اللهُ ورسولُه، ولا نظيرَ له في إيجابات[2] الشارع ألبتة، ولم يُعْرَفْ في الشريعة موضعٌ واحد أوجب اللهُ على العبد فيه أن (ق/٣٠٥أ) يوقعَ الصلاة ثم يُعيدها مرة أخرى، إلا لتفريط في فعلها أولاً كتارك الطُّمَأْنينة، والمصلِّي بلا وضوء، ونحوه، وأما أن يأمُرَهُ بصلاة فيصليها بأمره، ثم يأمرُهُ بإعادتها بعينها؛ فهذا لم يقعْ قطُّ، وأصولُ الشريعة تردُّه، وقياسُ هذه المسألة على مسألة الثياب وناسي صلاة من يوم = قياسٌ لمختلَفٍ فيه على مثلِهِ، وهل الكلام إلا في تَيْنَكِ المسألتين أيضًا؟! فلو أن حكمَهما ثَبَتَ بكتاب أو سنَّة أو إجماع لكان في القياس عليهما ما فيه، بل لم يكنْ صحيحًا؛ لأن جهة الفرق إمَّا مساويةٌ لجهة الجمع أو أظهر، وعلى التَّقديرين فالقياس مُنْتَفٍ.

يبقى النظرُ في ترجيح أحد قولي الاجتهاد والتخيير في مسألة

---

(١) «المحلى»: (٣/ ٢٢٨).

(٢) (ع): «إيجاب».

القِبلة على الآخر؛ فمن نصرَ التَّخيير احتجَّ بما في الترمذي و«سنن ابن ماجه» عن [عبدالله بن] عامر بن ربيعة، عن أبيه، قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر في ليلةٍ مظلمة فلم نَدْرِ أين القِبْلَةُ، فصلَّى كلُّ رجل على حِيَالِه، فلما أصبحْنا ذكرنا ذلك للنَّبيِّ ﷺ فنزل: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[1] [البقرة: ١١٥] قال الترمذي: «هذا حديث حسن، إلا أنه من حديث أشعث السَّمَّان، وفيه ضعف».

وروى الدَّارَقُطْنيُّ[2] من حديث عطاء، عن جابر، قال: كُنَّا مع النبي ﷺ في مَسِيرٍ فأصابنا غيمٌ فتحيَّرنا فاختلفنا في القِبلة، فصلَّى كلُّ رجلٍ منا على حِدَة، وجعل أحدُنا يُخطُّ بين يديه لنعلَمَ أمكِنَتَنا، فذكرنا ذلك للنَّبيِّ ﷺ فلم يأمرْنا بالإعادة وقال: «قَدْ أَجزَأَتْكُمْ صَلاَتُكُمْ»[3]، قال الدَّارقطني: رواه محمد بن سالم، عن عطاء. قال: ويروى أيضًا عن محمد بن عبيدالله العَرْزَمي، عن عطاء، وكلاهما ضعيف. وقال العُقيلي: «لا يروى متن هذا الحديث من وجه يثبت»[4].

واحتجُّوا أيضًا بما تقدَّم حكايته: أن اللهَ لم يأمرْ بالاستقبال إلا

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٢٩٥٧)، وابن ماجه رقم (١٠٢٠)، والدارقطني: (١/ ٢٧٢) وغيرهم من حديث ابن ربيعة.
قال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث أشعث السمان... وأشعث يُضعَّف في الحديث» اهـ.
ونقل المزي في «التحفة»: (٤/ ٢٢٨)، والعظيم أبادي في «التعليق المغني» عن الترمذي أنه قال: «ليس إسناده بذاك...» وهو مخالف لما نقله المؤلف هنا، ولما نقلناه عن «الجامع».

(٢) «السنن»: (١/ ٢٧١).

(٣) وأخرجه الحاكم: (١/ ٢٠٦).

(٤) «الضعفاء»: (١/ ٣١).

من كان عالِمًا به قادرًا عليه، وأما العاجزُ الجاهلُ فساقطٌ عنه فرض الاستقبال فلا يكلَّفُ به.

ومن نَصَرَ الاجتهادَ احتجَّ بأن اللهَ تعالى أوجبَ على العبد أن يَتَّقِيَهُ ما استطاعَ، وهذا يقتضي وجوبَ الاجتهاد عليه في تقوى ربِّه تعالى، وتقْوَاه هي فعلُ ما أمر به وتركُ ما نهى عنه.

قالوا: وأيضًا فإنه من المعلوم أنه إذا قام إلى الصَّلاة لم يَجُزْ له أن يستقبلَ أيَّ جهةٍ شاء ابتداءً، بلْ ينظرُ إلى مطالعِ الكواكب ومساقِطِها وسُمُوت جهة القبلة، حتى إذا علم جهَتَها استقبلها، وهذا نوعُ اجتهاد، وأَدِلَّة الجهة متفاوتَةٌ في الخَفاء والظُّهور، فيجبُ على كلِّ أحد فعلُ مقدوره من ذلك، فإن لم يُصِبْها قطعًا أصابَها ظنًّا، وهو الذي يقدرُ عليه، فمتى تركَ مقدورَه لم يكنْ قد اتَّقى الله بحسب استطاعَتِهِ.

وقولكم: إن الله إنما أوجَب الاستقبالَ على القادر عليه، العالمِ به، قلنا: الله سبحانه (ق/٣٠٥ب) أوجبَ على كلِّ عبد ما تؤدِّيْه إليه استطاعته من طاعته، فإذا عَجَزَ عن هذا اليقين[١] وأدلة الجهة سقط عنه، ولكن من أين يسقطُ عنه بَذْلُ وُسعه ومقدورِه اللاَّئق به؟!.

فصل[٢]

ومن هذا الباب: لو طلَّق إحدى امرأتيه بعينها، ثم اشتبهتْ عليه بالأخرى، فقيل: يَجِبُ عليه اعتزالُهما ويوقِفُ الأمرَ حتى يَتَبَيَّنَ الحالَ وعليه نفقتُهما، وهذا مذهبُ الشافعي وأبي حنيفة وأحمد في إحدى

(١) (ع): «هذا عن اليقين».
(٢) (ق و ظ): «فائدة».

الروايتين، وهي اختيارُ صاحب «المغني»[1].

وقيل: يُقْرِعُ بينهما، كما لو أَبْهَمَ الطلاقَ في واحدة لا بعينها، وهذا هو المشهورُ في المذهب، وهو اختيارُ عامَّة أصحاب أحمد، ونصَّ عليه الخِرَقِيُّ في «المختصر»[2] فقال: «ولو طلَّقَ واحدةً من نسائه وأُنسِيَها أُخرجَتْ بالقُرْعَةِ».

قال المانعون من القُرعة: في هذه الصُّورة اشتبهت عليه زوجته بأجنبية فلا تحِلُّ له إحداهما بالقُرْعة، كما لو اشتبهتْ أختُه بأجنبية، لم يكنْ له أن يعقدَ على إحداهما بالقُرعة.

قالوا: ولأن القرعةَ لا تُزيلُ التحريم من المُطَلَّقة، ولا ترفعُ الطلاق عمن وقَع عليه، ولا تُزيل احتمالَ كونِ المطلَّقة غيرَ مَنْ وقعت عليها (ظ/٢١٣ب) القرعة، بدليل أن التحريمَ لو ارتفع بالقُرعة لما عاد إذا ذَكَرها، فلما عاد التَّحريمُ بالذكر دل على أن القُرْعة لم ترفَعْ تحريم المُطَلَّقة.

قالوا: وأيضًا القُرعة لا يؤمنُ وقوعها على غير المطلقة، وعدولُها عن المطلَّقة، وذلك يتضمَّنُ مفسدتين[3]: تحريم المحلَّلة له بلا سَبَب، وتحليل المحرَّمة عليه، مع جواز كونها المطلَّقَة.

قالوا: وأيضًا فلو حلف لا يأكل تَمْرَةً بعينها، ثم وقعت في تَمْر، فإنها لا تخرجُ بالقُرعة. ولو حَلَفَ لا يكلمُ إنسانًا بعينه، ثم اختلطَ في آخرين لم يَخْرُج بالقرعة، إلى أمثال ذلك من الصُّور، فهكذا هذا.

---

(١) (١٠/ ٥٢٢).

(٢) مع «المغني»: (١٠/ ٥٢٢).

(٣) (ع): «مقدمتين».

قالوا: وأيضًا فلا نعلمُ سَلَفًا باستعمال القُرْعة في مثل هذه الصورة.

قالوا: وأيضًا لو حَلَف لا يأكلُ تمرةً فوقعت في تَمْر فأكل منه واحدة، فقد قال الخِرَقِيُّ: لا تَحِلُّ له امرأته حتى يعلَم أنها ليست التي وقعت اليمينُ عليها، فحرَّمَها مع أن الأصلَ بقاءُ النكاح، ولم يعارِضْهُ يقينُ التحريم، فهٰهنا أولى[1].

قالوا: وأيضًا فقد قال الخِرَقِيُّ فيمن طلَّقَ امرأتَهُ ولم يَدْرِ أواحدة طَلَّقَ أو ثلاثًا: اعتزلَها وعليه نفقتُها ما دامتْ في العِدَّة، فإنْ راجَعَها في العِدَّة لم يَطَأْها حتى يَتَيَقَّنَ[2] كم الطّلاقُ، فلم يُبِحْ له وِطْأَها لاحتمال كون الطلاق ثلاثًا، والأصلُ عدمُه، واحتمالُ كون غير من خرجتْ عليها القُرعة هي المطلقةَ كاحتمال كون هذه مطلقةً ثلاثًا، بل هو هناك أقوى، فإن في صورة الشَّكِّ في عدد الطلاق لم يتيقنْ تحريمًا (ق/٣٠٦أ) يرفع النكاحَ، والأصلُ بقاء الحِلِّ، وفي المنْسِيَّة قد[3] تَيَقَّنَّا ارتفاعَ النكاح جملة عن إحداهما وأنها أجنبيةٌ، وحصل الشَّكُّ في تعيينها.

قالوا: ولا يصحُّ قياسُ هذه الصورة على ما إذا طلق واحدةً مبهَمَةً، فقال: واحدةٌ منكن طالِقٌ، فإن[4] له أن يُعَيِّنَها بالقُرعة؛ لأن الطلاقَ هٰهنا لم يثبتْ لواحدة بعينها، فإذا عَيَّنَتْها القُرعة تعيَّنَتْ؛ لأن الشارع جعل القرعةَ صالحةً للتعيين منشئةً له، وفي مسألتنا المطلقة معيَّنة في نفسها لا محالة، والقرعة لا ترفعُ الطلاقَ عنها، ولا توقِعُهُ على غيرها كما تقدم.

---

(١) «المغني»: (١٠/ ٥٢٣).

(٢) (ق): «يتبين».

(٣) من قوله: «أقوى فإن ...» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٤) (ظ): «جاز».

وسرُّ المسألة: أنَّ القرعةَ إنما تعملُ في إنشاء التَّعيين الذي لم يكنْ، لا في إظهار تعيين كائن[1] قد نُسي، فهذا ما احتَجَّ به من نصر هذا القول.

وأما من نصرَ القولَ بالقُرعة، فقالوا: الشارعُ جعل القرعةَ معيِّنة في كلِّ موضع تتساوى فيه الحقوقُ ولا يمكنُ التَّعيينُ إلا بها، إذ لولاها لزمَ أحدُ باطلين: إما الترجيحُ بمجرَّد الاختيار والشَّهوة، وهو باطلٌ في تصرَّفات الشارع، وإما التَّعطيلُ ووقف الأعيان، وفي ذلك من تعطُّلِ الحقوق وتضرُّرِ المكلَّفين ما لا تأتي به الشريعةُ الكاملة، بل ولا السِّيَاسةُ العادلة، فإن الضَّرَر الذي في تعطيل الحقوق أعظمُ من الضَّرَر المقدَّر في القُرعة بكثير، ومحالٌ أن تجيىءَ الشريعةُ بالتزام أعظم الضَّرَرَيْنِ لدفع أدناهما.

وإذا عُرِفَ هذا؛ فالحقُّ إذا كان لواحدٍ غير معيَّن فإن القُرْعة تُعَيِّنُهُ، فيُسْعد اللهُ بها من يَشاء، ويكون تعيينُ القُرعة له هو غايةَ ما يقدرُ عليه المكلَّفُ، فالتعيينُ بها تعيينٌ لتعلُّق حكم الله لما عيَّنته، فهي دليل من أدلَّة الشرع واجبٌ العمل به، وإن كان في نفسِ الأمرِ بخلافه؛ كالبيِّنة والإقرار والنُّكول فإنها أدلة منصوبةٌ من الشَّارع لفَصْل النزاع، وإن كانت غيرَ مطابقة لمتعلِّقها في بعض الصور، فلهذا نصب الشارع القُرْعة معيِّنةً للمستحق قاطعةً للنزاع.

وإن تعلَّقت بغير صاحب الحقِّ في نفس الأمر، فإن جماعة المستحقِّين إذا استووا في سبب الاستحقاق لم تكن القُرعةُ ناقلةً لحقِّ أحدهم ولا مُبْطِلَةً له، بل لما لم يكنْ[2] تعميمُهم كلُّهم ولا حرمانُهم

---

(١) (ق و ظ): «كامن».

(٢) كذا في (ع وق) ومعناه متَّجِه، و(ظ): «لما يمكن».

كلُّهم، وليس أحدُهم أولى بالتَّعيين من الآخرين، جُعِلَتِ القُرْعَةُ فاصِلَةً بينهم مُعَيِّنَةً لأحدهم، فكأن المقرع يقول: اللَّهُمَّ قد ضاق الحقُّ عن الجميع وهم عبيدُك، فخصَّ من تشاءُ منهم به، ثم تُلقى القرعةُ فيسعدُ اللهُ بها من يشاءُ ويحكمُ بها على من يشاءُ.

فهذا سرُّ القرعة في الشرع، وبهذا عُلِمَ بطلانُ قول من شبهها بالقِمار، الذي هو ظلمٌ وجَوْرٌ، فكيف يُلْحَقُ غايةُ الممكن من العدل (ق/٣٠٦ب) والمصلحة بالظلم والجور، هذا من أفسد القياس وأظهره بطلانًا، وهو كقياس البيع على (ظ/٢١٤أ) الرِّبا، فإن الشريعةَ فَرَّقَتْ بين القُرعة والقمار، كما فَرَّقَتْ بين الرِّبا والبيع، فأحلَّ اللهُ البيعَ وحرَّم الربا[1]، وأحل الشارعُ القرعةَ وحرم القمار. وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [آل عمران: ٤٤] وقال تعالى[2] إخبارًا عن ذي النون: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴿١٤١﴾﴾ [الصافات: ١٤١] وقد احتجَّ الأئمةُ بشرع من قبلنا، جاء ذلك منصوصًا عنهم في مواضعَ، وقد ثبت عن النبي ﷺ «**أنه كان إذا أراد سَفَرًا أقْرَعَ بين نسائه، فأيَّتُهُنَّ خرجَ سهمُها خرجَ بها معه**»[3].

وثبت عنه في «الصحيح»[4] أيضًا: «**أن رجلاً أعتقَ ستَّةَ مملوكينَ لا مالَ له سِوَاهم، فجزَّأَهُمُ النبيُّ ﷺ ثلاثةَ أجزاء، وضربَ عليهم**

---

(١) من قوله: «فإن الشريعة . . .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) من قوله: «وما كنت لديهم . . .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) أخرجه البخاري رقم (٢٥٩٣)، ومسلم رقم (٢٧٧٠) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.
(٤) أخرجه مسلم رقم (١٦٦٨) من حديث عمران بن حصين ـ رضي الله عنه ـ.

بسهمي رِقٍّ وسهم حُرِّيَّةٍ، فأعتقَ اثنينِ وأرَقَّ أربعة»، وكلُّ ما ذكروه في الطلاق فهو منتقَضٌ عليهم بهذه الصُّورة، بل القُرعةُ في الطَّلاق أولى؛ لأن القُرْعَةَ هٰهنا إنما هي لجمع الحرية في بعضهم، وقد كان في الممكن أن يعتقَ من كلِّ واحد سُدُسَهُ، ويَسْتَسْعي في بقية نفسه ـ كما يقول أبو حنيفة ـ أو يُتْرَكُ رقيقًا، ومع هذا فأقرعَ بينهم لجمع الحرية في اثنين منهم، وعيَّن بها عبدين من الستة مع تشوُّفه إلى العتق، وحكمه له بالسّرَاية[1] في ملكه وملك شريكه، فما الظَّنُّ بالطَّلاق الذي هو أبغض الحلال إلى الله ورسوله؟!.

ولأنَّا لو لم نستعملِ القرعةَ في المنسيَّةِ لزِم أحدُ محذورين:

إمّا إيقاعُ الطلاق على الأربع إذ أُنسيتَ بينهنَّ وهذا باطلٌ، لأنه يتضمَّنُ[2] تحريمَ من لم يطلقها ولا حرمها الله عليه.

وإمّا أن يعطِّلَ انتفاعُه بهنَّ ويتركُهُنَّ معلقاتٍ أبدًا إلى الممات، ومع هذا نوجبُ عليه نَفَقَتَهُنَّ وكسوتَهن وإسكانَهُنَّ، ونقول: لا يحلُّ لك قربانُ واحدة منهنَّ، وعليك القيامُ بجميع حقوقهنَّ، فهذا لو جاءَ به الشارعُ لقوبلَ بالسَّمع والطاعة، ولكن حكمةُ شرعِهِ ورحمتِهِ تأباه، ولا شاهدَ من شرعه له يُرَدُّ إليه ويُعْتَبَرُ به.

وأما القول بالقُرْعة؛ فقد ذكرنا من أصول شرعه ما يَدُلُّ عليه، وأنه أولى الأقوال في المسألة، وقد روى البخاري في «صحيحه»[3]: «أن النبي ﷺ عَرَضَ على قومٍ اليمينَ فأسرعوا، فأمرَ أن يُسْهَمَ بينهم

---

(١) (ع): «حكمه به في السراية».

(٢) (ع): «لم يتضمَّن» وهو خطأ.

(٣) رقم (٢٦٧٤) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

في اليَمين أيُّهم يحلف».

وفي «السنن» و«المسند» عن أبي هريرة: «أن رجلينِ تَدَارءا في دابَّةٍ ليس لواحد منهما بَيِّنَةٌ، فأمرهما النَّبيُّ ﷺ أن يَسْتَهِما على اليَمينِ أَحَبّا أو كَرِها»[1].

وفي «المسند» و«السنن» أيضًا: أن النبي ﷺ قال: «**إذا كَرِهَ الاثْنَانِ اليَمِينَ أو اسْتَحَبَّاها فَلْيَسْتَهِمَا عَلَيْها**»[2].

وفي «السنن» عن أم سلمة: أن رَجُلَيْنِ اختصما إلى رسول الله ﷺ في مواريث بينهما قد دَرَسَتْ (ق/٣٠٧أ) ليس بينهما بَيِّنَةٌ، فقال: «**إنَّكُمْ تَختَصِمُونَ إلَيَّ، وَإنَّمَا أنا بَشَرٌ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَإنَّمَا أَقضي بيْنَكُمْ عَلَى نَحْو مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلا يَأْخُذْهُ، فَإنَّما أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ يَأْتِي بِهَا أَسْطَامًا فِي عُنُقِهِ يَوْمَ القِيَامَةِ**» فبكى الرجلان، وقال كل منهما: حقي لأخي، فقال رسول الله ﷺ: «**أمَّا إذا قُلْتُمَا فَاذْهَبَا فَاقْتَسِمَا ثُمَّ تَوَخَّيَا الحَقَّ، ثُمَّ اسْتَهِما عَلَيْهِ، ثُمَّ لْيَتَحَلَّلْ كُلُّ واحدٍ مِنكُمَا صَاحِبَهُ**»[3].

وأقرع سعد يوم القادسيَّة بين المُؤَذِّنِينَ[4].

فهذه قرعةٌ في الحَضَانَةِ، وفي تخفيف السَّفِينة، وفي السَّفَر بالزوجة،

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٣٦١٦)، وابن ماجه رقم (٢٣٢٩)، وأحمد: (١٦/ ٢٢٨ رقم ١٠٣٤٧)، وسنده صحيح.

(٢) أخرجه أحمد: (١٣/ ٥٢٥ رقم ٨٢٠٩)، وأبو داود رقم (٣٦١٧) من طريق أحمد. من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ واللفظ لأبي داود، وسنده صحيح.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٢٤٥٨)، ومسلم رقم (١٧١٣).

(٤) أخرجه البيهقي: (١/ ٤٢٨)، وسعيد بن منصور ـ كما في «التغليق»: (٢/ ٢٦٥)، وعلقه البخاري بصيغة التمريض، وهو منقطع. انظر: «الفتح»: (٢/ ١١٤).

والبَدَاءة بها في القَسْم، وفي الحَلْف على الحَقِّ، وفي تعيين الحقِّ المُتَنَازَع فيه، وفي الأذانِ، وفي العِتْق وجمع الحُرِّيَّة، وتكميلها في رَقَبَةٍ كامِلةٍ.

وصحَّ عن عليٍّ أنه سُئِلَ عن رجل له أربع نسوةٍ طَلَّقَ إحداهُنَّ ونكح ثم مات، لا يدري الشهود أيَّتَهُنَّ طَلَّقَ، فقال: أقرع بين الأربع وأنذر منهنَّ واحدةً، وأقسم بينهنَّ الميراث[1].

فهذه قرعةٌ، إما في الطلاق وإما في الاستحقاق للمال، وأيًّا ما كان فالموانع التي ذكرتموها في الطلاق بعينها قائمةٌ في استحقاق المال سواء بسواء، فأيُّ فرقٍ بين تحريم مال أحلَّه الله تعالى وبين تحريم فرج أحلَّه اللهُ، فإن كانت القرعةُ تتضمَّنُ أحدَ الفسادين فهي متضمِّنَةٌ للآخر قطعًا، وإن لم تتضمَّنِ الآخرَ لم تتضمَّنْ ذلك.

وقولُكُم: المالُ أسهلُ، لا ينفعكُم في دفع هذا الإلزام، والله أعلم.

قالوا: ونحن نُجيبُ عن كلماتكم؛ أما قولكُم: اشتبهت عليه زوجتُه بأجنبية، فَلَمْ يحل المشتبِهَة بالقرعة، كما لو اشتبهت قبلَ (ظ/ ٢١٤ب) العقد أختُه بأجنبية.

فجوابه: أن الأصل قبل العقدِ التَّحريم، وقد شككنا في دفعه والأصل بقاؤه، فمعنا ثَمَّ أصل مستصْحَبٌ لا يجوزُ تركُهُ إلا بسبب يزيلُه، ولا كذلك في مسألتنا إذ قد ثبتَ الحِلُّ قطعًا، فنحن إذا أخرجنا المطلقة بالقرعة، بقيت الأخرى على الحِلِّ المستصحبِ قبل الطلاق، وقد شككنا في إصابة الطلاق لها، فنتمسكُ بالأصل حتى

---

(١) ذكره ابن قدامة في «المغني»: (١٠/ ٥٢٢) عن علي، وأخرج البيهقي: (٧/ ٣٦٤) نحوه عن ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ.

يثبت ما يُزيلُهُ، وهذا واضح.

وقد اتُّفِقَ على هذا الأصل ـ أعني استصحاب ما ثَبَتَ ـ حتى يثبُتَ رفْعُهُ.

وأما قولكُم: القرعةُ لا تُزيل التَّحريم من المطلَّقَةِ؛ ولا ترفع الطلاق عمن وقع عليه، ولا تزيلُ احتمال كون المطلَّقة غير من وقعتْ عليها القرعة.

فجوابه: أنه منقوضٌ بالعِتْق، وما كان جوابكم عن العِتْق فهو جوابُنا بعينه، ومنقوضٌ بالقُرْعة في المُلك المُطلق، فحقُّ المالك في ملك المال كحقِّه في مُلك البُضْع، والعِتق بالقُرعة يتضمَّنُ إرقاقَ رقبة من ثَبَتَ له الحُرِّيَّةُ، وسقوط الحجِّ والجهاد عنه، وثبوت أحكام العبيد له على تقدير (ق/٣٠٧ب) كونه هو المعتَقَ في نفس الأمر، وإن كانت أَمَةً تضمَّن إباحةَ فرجِها لغير مالكها، ومع هذا فالقرعةُ معيِّنة للمُعْتَقِ، فتعيينُها للمُطَلَّقةِ كذلك أو أولى.

وجوابٌ آخرُ: وهو أن القُرْعة لم تَزَلْ تحريمًا ثابتًا في المُطَلَّقة، وإنما عيَّنَتْ حكمًا لم يكن لنا سبيلٌ إلى تعيينه إلا بالقُرْعة، واحتمالُ أن كون غيرِ التي خَرَجَتْ لها القُرْعَةُ هي المُطَلَّقَةَ في نفسِ الأمر، مما لم يُكَلِّفْنا به الشارعُ لتَعَذُّر الوصولِ إلى علمه فنزِّل منزلةَ المعدوم.

وهذا كما أن احتمالَ كونِ غيرِ الأَمَةِ التي خرجت لها القُرْعَةُ هي الحُرَّةَ في نفس الأمر ساقطٌ عنا لِتَعَذُّر علمنا به فَنُزِّلَ منزلةَ المعدوم[1].

وكذلك كونُ مالك المال الضائع موجودًا في نفس الأمر لا يمنعُ

---

(١) هذه الفقرة سقطت من (ق).

من نقله عنه إلى الملتقِط بعد حَوْلِ التعريف لِتَعَذُّر معرفته، فنُزِّلَ منزَلةَ المعدوم.

وكذلك حَكَمَ الصحابةُ ـ عمرُ وغيرُهُ ـ في المفقود: تَتَزوَّجُ امرأتُه، وإن كان باقيًا حيًّا على وجه الأرض، وقد أُبيحَ فرجُ زوجته لغيره من غير طَلَاق منه ولا وفاةٍ لِتَعَذُّرِ معرفته، فنزِّلَ منزلةَ المعدوم.

قولكم: لو ارتَفَعَ التحريمُ بالقُرعة لما عاد إذا ذَكَرَها.

قلنا: ارتفاعُ التحريمِ مشروطٌ باستمرارِ النسيان، فإذا زال النِّسيانُ زال شرطُ الارتفاع، فالقرعةُ إنما صرنا إليها للضَّرُورة، ولا ضَرُورة مع التَّذَكُّر.

قولكم: القرعَةُ لا يؤمَنُ وقوعها على غير المُطَلَّقة، وعدولها عن المطَلَّقة، وذلك يتضمَّنُ مفسدتين . . . إلى آخره.

قلنا: منقوض بالعِتق وبالملك المُطْلَق، وأيضًا: لما كان ذلك مجهولاً معجوزًا عن علمه نُزِّل منزلةَ المعدوم، ولم يضرَّ كونُ المستحقِّ في نفس الأمر غيرَ المستحِقِّ بالقُرْعة كما قدَّمنا من النظائر، فلسنا مؤاخَذِين بما في نفس الأمر ما لم نَعْلَمْ به.

وهذه قاعدةٌ ـ أيضًا ـ من قواعد الشَّرع وهي: أن المؤاخذةَ وتَرَتُّب الأحكام على المكلَّف إنما هي على علمه لا على ما في نفس الأمر إذا لم يعلمْه، وعليها جلُّ الشريعة في الطَّهارات والنَّجاسات والمعاملات والمُناكحات والأحكام والشَّهادات، فإن الشاهد إذا عرف أن لِزيدٍ قِبَل عمْرٍو حقًّا، وجبَ عليه أن يشهدَ به، وإن كان قد بريءَ إليه منه، ويحكُمُ به الحاكمُ، فالشريعة غير مُنكرٍ فيها ذلك، وهل تتمُّ مصالح العباد إلا بذلك؟!.

قولكم: لو حَلَفَ لا يأكلُ تمرة ولا يكلِّم إنسانًا، ثم اختلط المحلوفُ عليه بغيره لم يخرجْ بالقُرعة.

فيقال: هذه المسألة ليست منصوصًا عليها، ولا يُعْلَمُ فيها إجماعٌ ألبتة فإن كانت مثلَ مسألتنا سواءً، فالصَّوابُ التَّسْوِيَةُ بينهما، وإن كان بينَهما فرقٌ بطَلَ الإلحاقُ فبَطَلَ الإلزام بها على التقديرين، نعم غايةُ ما يفيدُكم إلزام المفرِّق بينهما بالتَّنَاقُضِ[1]، وأنه يجبُ عليه التَّسْوِيَةُ بينهما في الحُكْم، وهذا ليس بدليل مثبتٍ[2] لكم حكمَ المسألة، إذ مُنازِعُكم يقول: تَنَاقُضِي في الفرق بين المسألتين ليس بدليل على صحَّة ما ذهبتم (ق/٣٠٨أ) إليه، فإن كان التفريقُ باطلاً جاز أن يكونَ الباطلُ في عدم القول بالقُرْعة في مسألة الإلزام، ولا يتعيَّنُ أن يكونَ الباطلُ القولَ بها في المسألة المتنازع فيها. فهذا جوابٌ إجماليٌّ كافٍ، فكيف والفرقُ بينهما في غاية الظُّهور؟! فإنه إذا حلفَ لا يأكلُ تمرةً بعينها، ثم وقعت في تمر (ظ/٢١٥أ) فأكل منه واحدة، فإنه لا يحنَثُ حتى يأكلَ الجميعَ، أو ما يُعْلَمُ به أنه أكلها، وما لم يُتَيَقَّنْ أكلُها لم يتيقن حِنْثُهُ، فلا حاجة إلى القُرْعة، وكذلك مسألةُ كلامِ رجل بعينه.

فإن قيل: فهل يأمرونَه بالإقدام على الأكل مع الاختلاط؟.

قيل: الورع أن لا يقدمَ على الأكل، فإن أكلَ لم يحنَثْ حتى يُتَيَقَّنَ أَكْلُهُ لها.

---

(١) (ظ): «إلزام المفرق بينهما وإن كان بينهما فرق بطل التقديران بالتناقض» وهو تكرار عن السطر قبله!.

(٢) (ظ): «يثبت».

قولكم: لا سَلَفَ بالقُرْعَة في هذه الصُّورة.

فيقال: سبحان الله تعالى! وأيُّ سلف معكم؟ يوقفُ الرجلُ عن جميع زوجاته وجعلهن معلَّقات لا مُزَوَّجات ولا مُطَلَّقات إلى الموت، مع وجوب نفقتهن وكسوتهن وسُكناهن عليه؟.

وينبغي أن يُعْلَمَ: أن القول الذي لا سَلَفَ به الذي يجِبُ إنكاره: أن تكون المسألةُ قد وقعت في زمن السلف، فأفتَوْا فيها بقول أو أكثرَ من قول، فجاء بعضُ الخلف فأفتى فيها بقول لم يقلْه فيها أحدٌ منهم، فهذا هو المنكر.

فأما إذا لم تكنِ الحادثةُ قد وقعتْ بينهم وإنما وقعتْ بعدَهم، فإذا أفتى المتأخرون فيها بقول لا يُحْفَظُ عن السَّلف لم يُقلْ: إنه لا سَلَفَ لكم في المسألة، اللهم إلا أن يفتوا في نظيرها سواء بخلافِ ما أفتى به المتأخِّرونَ، فيقال حينئذٍ: إنه لا سَلَفَ لكم بهذه الفتوى، وليس هذا موضعَ بسط الكلام في هذا الموضع، فإنه يستدعي تحريرًا أكثرَ من هذا.

وأما قولكم: لو حَلَفَ لا يأكل تمرةً وقعتْ في تمر، فأكَلَ منه واحدةً، فإن الخِرَقِيَّ يحرم عليه امرأتَه حتى يعلمَ أنها ليست التي حلف عليها[١]، مع أن الأصلَ بقاءُ النكاح فهٰهنا أولى.

قلنا: الخِرَقي لم يصرح بالتَّحريم، بل أفتى بأنه لا يقربُ زوجَتَهَ حتى يَتَبَيَّنَ الحال، وهذا لا ينتهضُ للتحريمِ، ولفظ الخِرقي في «مختصره»[٢]

---

(١) (ظ): «التي وقعت عليها اليمين».

(٢) مع «المغني»: (١٠/ ٥٢٣).

هكذا: «وإذا حَلَفَ بالطَّلاق أن لا يأكلَ تمرةً، فوقعت في تمر، فإن أكلَ منه واحدةً مُنِعَ من وطء زوجته، حتى يعلمَ أنها ليستِ التي وقعتْ عليها اليمينُ، ولا يتحَقَّقُ حِنْثَهُ حتى يأكُلَ التمرَ كُلَّه» هذا لفظه.

وآخر كلامه يدلُّ على أن منعه من وَطْئِها إنما هو على سبيل الوَرَع، فإنه لا يُحَرِّمُها عليه بحنث مشكوكٍ فيه، وهذا ظاهرٌ.

وأما مسألة من طلَّقَ ولم يدرِ أواحدةً طَلَّقَ أم ثلاثًا فالاحتجاجُ بها في غاية الضعف. وكذلك الإلزامُ بها، فإنَّ الخِرَقِيَّ بناها على كونِ الرَّجعيَّةِ مُحَرَّمَةً، (ق/٣٠٨ب) ولهذا صرَّح في «المختصر»[1] بذلك في تعليل المسألة فقال: «وإذا طلَّقَ فلم يدرِ أواحدة طلق أم ثلاثًا اعتزلَها، وعليه نفقتُها ما دامتْ في العِدَّةِ، فإن راجَعَها في العِدَّةِ لم يطأْها حتى يَتَيَقَّن كم الطلاقُ؛ لأنه متيقِّنٌ للتحريم شاكٌّ في التَّحليل».

فالخِرَقيُّ يقول: هو قد تيَقَّنَ وقوعَ التحريم[2] وشكَّ، هل الرجعةُ رافعةٌ له أمْ لا؟ وغيره ينازعُه في إحدى المقدمتين، ويستفصلُ في الأخرى فيقول: لا نسلِّمُ أن الرجعية محرَّمَةٌ فلم يتيقن تحريمًا ألبتة، وعلى تقدير أن تكون محرَّمَةً، فالتحريم المُتَيَقَّنُ أيّ تحريمٍ يعنون به؛ تحريمًا تُزيله الرجعة أو تحريمًا لا تُزيله؟ الأول: مُسَلَّم ولا يفيدُكم شيئًا، والثاني: ممنوعٌ، وعلى التقديرين فلا حُجَّة لكم في هذه المسألة ولا إلزامَ، فإنها ليست منصوصةً ولا متفقًا عليها، ولا تَلْزمُه أيضًا، فإنه بناها على أصله من كون الرجعية محرَّمَةً، فقد تَيَقَّنَ تحريمَها، وشكَّ في رفع هذا التحريم بالرَّجعة، ولا كذلك فيمن

---

(١) المصدر نفسه: (١٠/ ٥١٤).

(٢) (ظ): «الطلاق».

خرجت القرعةُ على سواها، فإنه لم يُتَيَقَّنْ تحريمُها، وإزالة التحريم بالقُرعة، فافترقا.

وأما قولكم: لا يصحُّ قياسُها على ما إذا طلَّقَ واحدةً مبهمةً حيث يُعَيِّنها بالقُرعة؛ لأن الطلاق لم يثبتْ لواحدةٍ بعينها، فيعينها بالقُرعة بخلاف المنسيَّة.

قلنا: لا ريْبَ أن بين المسألتين فرقًا، ولكن الشأن في تأثيره ومنعه من إلحاق إحداهما بالأخرى، فإن صحَّ تأثيرُ الفرق بَطَلَ هذا الدليل المعين، ولا يلزمُ من بطلانِ دليل معيَّن بطلانُ الحكم، إلا أن لا يكونَ له دليلٌ سواه، ونحن لم نحتجَّ بهذا الدليل أصلاً حتى يلزمُ بطلانُ ما ذكرناه، وإن بَطَلَ تأثيرُ الفَرْق وجب إلحاقُ إحدى الصورتين بالأخرى.

ونحن نبيَن ـ بحمد الله ـ أن هذا (ظ/٢١٥ب) الفرقَ مُلْغًى، فنقول: إذا قال لنسائه: «إحداكُنَّ طالق»، فإما أن يُنفذَ الطلاق على واحدة منهن عقِبَ إيقاعه، أو لا يَقَعُ إلا بتعيينه، والثاني: باطل؛ لأن التعيينَ ليس بسبب صالحٍ للتطليق، فلا يصحُّ إضافةُ الطلاق إليه، فتعيَّنَ أن الطلاقَ استَنَدَ إلى إيقاعه أولاً، فقد وقع بواحدة منهن ولابُدَّ، والأقوال هنا ثلاثة:

أحدها: أنه يملكُ تعيينَ المُطَلَّقة فيمنْ شاء، وهذا قولُ الشافعي وأبي حنيفة.

والثاني: أنه تطلق عليه الجميعُ، وهذا قول مالك ومَنْ وافقه.

والثالث: أنه يُخْرِجُ المُطَلَّقَةَ بالقُرْعة، وهذا مذهبُ أحمد، وهو قول عليٍّ وابن عباس ولا يعرفُ لهما مخالفٌ في الصحابة، وبه قال

الحسنُ البصري وأبو ثَوْر وغيرُهما، وهو الصحيحُ من الأقوال، (ق/٣٠٩أ) فإن طلاقَ الأربع ـ مع كون اللَّفظ غيرَ صالح له والإرادةُ غيرَ متناولِة له ـ مخالِفٌ للأصول، وإيقاعٌ للطلاق من غير سَبَبِهِ، وقد تقدّم الكلامُ على مأخذ هذا القول وما فيه فلا نعيدُه، وعلى هذا القول فلا قرعةَ ولا تعيينَ، وإنما الكلامُ على قولي القرعة والتَّعيين، فنقول:

القولُ بالقرعة أصحُّ، وإذا كان القولُ بها أَصَحَّ في هذه المسألة، فالقولُ بها في مسألة المنسيَّة أولى، فهـٰذانِ مقامانِ بهما يتمُّ الكلام في المسألة، فأما المقامُ الأول: فيدلُّ عليه أن القرعة قد ثبَتَ لها اعتبارٌ في الشرع ـ كما قدَّمناه ـ وهي أقربُ إلى العدل، وأطيبُ للقلوب، وأبعدُ عن تهمة الغَرَض والميلِ بالهوى، إذ لولاها لزمَ أحد الأمرين؛ إما الترجيحُ بالمَيْل والغَرَض، وإما التَّوَقُّفُ وتعطيلُ الانتفاع، وفي كلٍّ منهما من الضَّرَر ما لا خفاءَ به، فكانت القُرْعَةُ من محاسن هذه الشَّريعة وكمالها وعموم مصالحها.

وأما تعيينُ المُطَلَّقةِ بعد إبهامها، وانتظارُ ما يعيُّنه النَّصيب والقسمة التي لا تتطرَّقُ إليها تهمةٌ ولا ظِنَّةٌ، فليس ذلك إلى المكلَّف، بل إليه إنشاءُ الطلاق ابتداءً في واحدة منهنَّ، وأما يكونَ إليه تعيينُ من جعل طريقَ تعيينه خارجًا عن مقدوره، وموكولاً إلى ما يأتي به القَدَر ويُخْرِجُهُ النَّصِيبُ المقسوم المغيَّبُ عن العباد = فكَلاَّ.

وسرُّ المسألة: أن العبدَ له التَّعيينُ ابتداءً، وأما تعيينُ ما أبهمه أولاً فلم يُجْعَلْ إليه ولا مَلَّكَهُ الشارعُ إياه.

والفرقُ بينهما: أن التعيينَ[1] الابتدائيَّ تعلَّقُ به إرادتُه وباشرَه

(١) من قوله: «ابتداء، وأما . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

بسبب الحُكْم، فتعيَّنَ بتعيينه وبمباشرته بالسبب، وأما التَّعيينُ بعد الإبهام فلم يُجْعَلْ إليه؛ لأنه لم يُبَاشِرْه بالسبب، والسبب كان قاصرًا عن تناوله معينًا، وإنما تناوله مُبْهمًا، والمكلَّفُ كان مخيَّرًا بين أن يوْقعَ الحُكْمَ معيَّنًا فيتعين بتعيينه، أو يوقِعَهُ مبهمًا فيصيرَ تعيينُهُ إلى الشارع.[1]

وسر ذلك: أن الحكم قد تعلَّق في المُبهم بالمشترك، فلابُدَّ من حاكم مُنَزَّهٍ عن التُّهمة، يُعَيِّنُ ذلك المشتركَ في فردٍ من أفراده.

والمكلَّفُ ليس بمُنَزَّهٍ عن التُّهمة، فكانت القُرعة هي المُعَيِّنَةَ، وأما إذا عيَّنه ابتداءً فلم يتعلَّقَ الحكمُ بمشترك، بل تعلَّق بما اقتضاه تعيينُه وغرضُه، فأنفذه الشارعُ عليه.

فهذا مما يدلُّك على دِقَّة فقه الصحابة ـ رضي اللهُ عنهم ـ وبُعد غَوْر مداركهم، ولهذا أفتى عليٌّ وابنُ عباس بالقُرْعة ولم يجعلا التَّعْيينَ إليه، ولا يُحفظُ عن صحابيٍّ خلافَهما.

وإذا ثَبَتَ أن القُرْعَة في هذه الصُّورة راجحةٌ على تعيين المكلَّف، تبين بذلك تقريرُ المقام الثاني، وهو أن القولَ بها في مسألة المنسيَّة أولى؛ لأنها إذا عَمِلَتْ[2] (ق/٣٠٩ب) في محلٍّ قد تعلق الحكمُ فيه بالمشترك، وهو إحدى الزوجات؛ إذ كلُّ واحدة منهنَّ يصدُق عليها أنها أحدها، وهذا هو مأخذُ من عمَّم الوقوع = فلأَنْ تعملَ في محلٍّ تعلَّقَ الحكمُ فيه ببعض أفراده أولى، فإن الحُكْمَ في الأول كان صالحًا لجميع الأفراد لتَعَلُّقه بالقَدْر المشترك، ومع هذا فالقُرْعَةُ قطعتْ هذه الصلاحيَّةَ وخصَّتْها بفردٍ بعينه، والحكمُ في الثانية

---

(١) من قوله: «والمكلف كان . . .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) (ع وظ): «علمت».

إنما تعلَّقَ بفردٍ بعينه، لكنه جُهِلَ فاستفيدَ علمُهُ من القُرعة، ولما جُهِلَ صار كالمعدوم؛ إذ المجهولُ المطلَقُ في الشريعة كالمعدوم، وليس لنا طريقٌ إلى اعتباره (ظ/٢١٦أ) موجودًا إلا بالقُرْعة.

فإذا قطعتِ القُرْعَةُ الحقَّ المشتركَ من غير المُعَيَّن، فَلأَنَ تُعَيِّنَ مجهولاً لاسبيلَ إلى تعيينه إلا بها أولى وأحرى.

وإن شئتَ قلتَ: إخراجُ المجهول أيسرُ من تعيين المُبْهَم، وأوسعُ طريقًا، وأقلُّ مانعًا؛ لأن المبهم لم تثبتْ له حقيقةٌ معيَّنَةٌ بعد، ولاسيَّما إذا كان مشتركًا بين أفراد تقتضيه اقتضاءً واحدًا، فليس ثبوت التعيين لفرد أولى من ثبوته لغيره، والمجهولُ قد ثبتَتْ له حقيقةٌ أولاً ثم جُهِلَتْ، فيكفي في الدلالة عليها أيُّ دليل وُجِدَ، وأيُّ علامةٍ أمكنت، فإنها علامةٌ ودليلٌ على وجودها لا عِلَّةٌ لآنيتها، وتعَيّن[1] المبهَم ليس دليلاً محضًا بل هو كالعِلَّةِ لآنيته وثُبوته، فإذا صلحت القرعةُ لتعيين المُبهم؛ فَلأَنْ تَصْلُحَ للدَّلالةِ على المجهول بطريق الأولى. ونحن لا ندَّعي ـ ولا عاقلٌ ـ أن القُرعة تجعلُ المخرج بها هو متعلَّق الحكم في نفس الأمر، بل نقولُ: إن القرعة تجعل المخرجَ بها متعلَّقَ الحكم ظاهرًا وشرعًا، وهو غايةُ ما يقدرُ عليه المكلَّف، ولم يكلِّف اللهُ علمَ الغيب ولا موافقةَ ما في نفس الأمر، بل القرعةُ عندنا لا تزيدُ على البيِّنَةَ والنُّكَول والأمارات الظاهرة التي هي طرقٌ لفصل النزاع.

فصل[2]

وأما القاعدة الثالثة: وهي قاعدةُ الشَّكِّ: فينبغي أن يُعْلَمَ أنه ليس

---

(١) كذا في (ق)، وبقية النسخ محتملة الرسم.

(٢) (ق): «فائدة».

في الشَّريعة شيءٌ مشكوكٌ فيه ألبتةَ، وإنما يعرض الشَّكُّ للمكلَّف لتعارُض أمَارتين فصاعدًا عنده، فتصيرُ المسألة مشكوكًا فيها بالنسبة إليه، فهي شَكِّيةٌ عنده، وربما تكون ظَنِّيَّةً لغيره أو له في وقت آخر، وتكون قطعيةً عند آخرين، فكون المسألةِ شكيَّة أو ظنيَّة أو قطعية ليس وصفًا ثابتًا لها، بل هو أمرٌ يعرِض لها عند إضافتها إلى حكم المكلَّف، وإذا عُرِف هذا فالشَّكُّ الواقعُ في المسائل نوعانِ:

أحدهما: شكٌّ سببه تعارُض الأدلة والأمارات، كقولهم في سؤُر البغل والحمار مشكوكٌ فيه فيُتوضأ به ويُتَيَمَّمُ، فهذا الشَّكُّ (ق/ ٣١٠أ) لتعارض دليلي الطهارة والنجاسة[(١)]، وإن كان دليلُ النجاسة لا يقاوِمُ دليل الطهارة، فإنه لم يقم على تنجيس سؤرهما دليلٌ، وغاية ما احتجَّ به لذلك قول النبي ﷺ في الحُمُر الأهلية: «**إنها رِجْسٌ**»[(٢)]، والرِّجْسُ هو: النَّجَسُ، وهذا لا دليلَ فيه؛ لأنه إنما نهاهم عن لحومها، وقال: «إنها رجسٌ» ولا ريب أن لحومَها[(٣)] ميتة لا تعمل الذَّكَاةُ فيها، فهي رِجْسٌ، ولكن من أين يلزم أن تكونَ نَجِسَةً في حياتها حتى يكون سُؤْرُها نَجِسًا؟ وليس هذا موضعَ المسألة.

ومن هذا: قولهم للدم الذي تراه المرأة بين الخمسينَ سنة إلى الستِّين: إنه مشكوكٌ فيه، فتصومُ وتصلِّي وتقضي فرضَ الصوم لتعارض دليلي الصِّحَّة والفساد، وإن كان الصحيحُ أنه حيْضٌ، ولا معارضَ[(٤)]

---

(١) (ظ): «الظاهر عن الصحابة»!.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٩٩١) و(٤١٩٨) وغيرها، ومسلم رقم (١٩٤٠) من حديث أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) (ظ): «شحومها».

(٤) (ق و ظ): «تعارض».

لدليل كونه حيضًا أصلاً لا من كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع ولا معقول، فليس هذا مشكوكًا فيه، والمقصودُ التمثيل.

القسم الثاني: الشكُّ العارض للمكلَّف بسبب اشتباه أسباب الحكم عليه وخفائِها لنسيانه وذهولِه، أو لعدم معرفته بالسَّببِ القاطع للشَّكِّ، فهذا القسمُ واقعٌ كثيرًا في الأعيان والأفعال، وهو المقصودُ بذكر القاعدة التي تضبطُ أنواعه.

والضابطُ فيه: أنه إن كان للمشكوكِ فيه حالٌ قبل الشَّكِّ استصحبها المكلَّفُ وبنى عليها حتى يَتيَقَّنَ الانتقالَ عنها، هذا ضابطُ مسائله.

فمن ذلك: إذا شكَّ في الماء هل أصابته نجاسةٌ أم لا؟ بنى على يقين الطَّهارة.

ولو تَيَقَّنَ نجاسَتَهُ ثم شكَّ هل زالت أم لا؟ بنى على يقينِ النَّجاسةِ.

الثالثة: إذا أحدثَ ثم شَكَّ هل تَوَضَّأَ أم لا؟ بنى على يقين الحَدَث. ولو توضَّأَ وشَكَّ في الحدث بنى على يقين الطَّهارة. وفروعُ المسألة مبنيةٌ على هذا الأصل.

الرابعة: إذا شكَّ الصائمُ في غروب الشمس لم يَجُزْ له الفطر، ولو أكلَ أفطرَ، ولو شَكَّ في طُلوع الفجر جاز له الأكلُ، ولو أكل لم يُفْطِرْ.

الخامسة: لو شكَّ هل صلَّى ثلاثًا أو أربعًا وهو منفردٌ بنى على اليقين، إذ الأصلُ بقاءُ الصلاةِ في ذمته، وإن كان إمامًا فعلى غالب ظَنِّه؛ لأن المأمومَ يُنَبِّهُهُ، فقد عارَضَ الأصْلَ هنا ظهورُ تنبيهِ المأموم على الصَّوابِ. وقال الشافعي ومالك: يبني على اليقين مطلقًا؛ لأنه الأصلُ.

(ظ/٢١٦ب) السادسة: إذا رمى صيدًا فوقعَ في ماء فشَكَّ هل كان موتُه بالجُرح أو بالماء؟ لم يأكلْه؛ لأن الأصلَ تحريمُه، وقد شكَّ في السَّبب المُبيح. وكذلك لو خالَط كلبُهُ كلابًا أُخَرَ ولم يَدْرِ أصادَهُ كلْبُهُ أو غيره لم يأكلْهُ؛ لأنه لم يَتَيَقَّنْ (ق/٣١٠ب) شروطَ الحِلّ في غير كلبه، كما قال النبي ﷺ: «**إنك إنما سَمَّيْتَ على كَلْبِكَ ولم تُسَمِّ على غَيْرِهِ**»[١].

السابعة: إذا شكَّ هل طاف ستًّا أو سبعًا أو رمى سِتَّ حَصَيَاتٍ أو سبعًا[٢] بنى على اليَقِينِ.

الثامنة: إذا شكَّ هل عمَّ الماءُ بَدَنَهُ وهو جُنُبٌ أم لا؟ لَزِمَهُ يقينُ تعميمِهِ ما لم يكنْ ذلك وَسْواسًا.

التاسعة: إذا اشترى ثوبًا جديدًا أو لَبيسًا وشَكَّ هل هو طاهرٌ أو نَجِسٌ؟ بنى الأمرَ على الطهارة، ولم يلزمْهُ غسله.

العاشرة: إذا أصابه بَلَلٌ ولم يدرِ ما هو؟ لم يجِبْ عليه أن يبحَثَ عنه، ولا يسأل من أصابه به، ولو سأله لم تجب إجابتُه على الصحيح، وعلى هذا لو أصاب ذيلَهُ رطوبةٌ بالليل أو بالنهار لم يجِبْ عليه شَمُّها ولا تَعَرُّفُها، فإذا تَيَقَّنَها عَمِلَ بموجب يقينه.

الحادية عشرة: إذا كان عليه حق لله ـ عز وجل ـ من صلاة أو زكاة أو كفارة أو عتق أو صيام، وشكَّ هل أتى به أم لا؟ لزمه الإتيانُ به.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٧٥)، ومسلم رقم (١٩٢٩) من حديث عدي بن حاتم ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) «أو رمى ست حصيات أو سبعًا» سقطت من (ع).

الثانية عشرة: إذا شكَّ هل مات مُوْروثُهُ فَيَحِلَّ له مالُه أو لم يَمُتْ؟ لم يَحِلَّ له المالُ حتى يَتَيَقَّنَ موتَه.

الثالثة عشرة: إذا شكَّ في الشَّاهد هل هو عدْلٌ أم لا؟ لم يحكمْ بشهادتِهِ؛ لأن الغالبَ في الناس عدمُ العَدَالَةِ، وقولُ من قال: الأصلُ في الناس العدالةُ كلامٌ مستدرَكٌ، بل العدالةُ طارئةٌ متجدِّدَةٌ[1] الأصلُ عدمُها، فإن خلاف العدالة مستندُهُ جهلُ الإنسانِ وظلمُهُ، والإنسانُ خُلِقَ جهولاً ظلومًا، فالمؤمنُ يكمل بالعِلم والعدل، وهما جِمَاعُ الخير، وغيرُه بقي على الأصل، فلا الأصلُ في الناس العدالةَ ولا الغالبُ.

الرابعة عشرة: إذا شكُّ هل صلَّى ثلاثًا أو أربعًا؟ بنى على اليقين وألغى المشكوكَ فيه، واسْتُثنى من هذا موضعين:

أحدهما: أن يقعَ الشَّكُّ بعد الفَرَاغ من الصَّلاة فلا يلْتَفَتْ إليه، الثاني: أن يكون إمامًا فيبني على غالب ظنه.

فأما الموضعُ الأوَّلُ؛ فهو مبنيٌّ على قاعدة الشَّكِّ في العِبَادة بعد الفَراغ منها، فإنه لا يؤثِّرُ شيئًا، وفي الوضوءِ خلافٌ. فمن ألحقه بهذه القاعدة نَظَرَ إلى أنه قد انقضى بالفراغ منه، ومن نظر إلى بقاء حكمه وعمله، وأنه لم يفعل المقصودَ به، ألحقه بالشَّكِّ في العبادة قبلَ انقطاعها والفراغ منها.

وأما الموضعُ الثاني؛ فإنما اسْتُثني لظهور قَطْع الشَّكِّ والرجوع إلى الصَّواب بتنبيه المأمومين له، فسكوتُهم وإقرارُهم دليلٌ على

(١) (ظ): «حادثة تتجد».

الصواب، هذا ظاهرُ مذهب أحمد، ومذهبُ الشافعي أنه يبني على اليقين مطلقًا إمامًا كان أو منفردًا ولا يلتفتُ إلى قول غيره. ومذهبُ مالك (ق/ ٣١١أ) أنه يبني على اليقين إلا أن يكونَ مستنكحًا[1] بالشَّكِّ، فإنه لا يلتفتُ إليه ويلْهى عنه، فإن لم يُمْكِنْهُ أن يَلْهَى عنه بنى على أول[2] خواطرِه، ومذهبُ أبي حنيفة أنه إن عَرَضَ له ذلك في أول صلاته أعادها، وإن عَرَضَ له فيما بعدَها بنى على اليقين.

الخامسة عشرة: إذا شكَّ هل دخل وقتُ الصلاة أو لا؟ لم يُصَلِّ حتى يَتَيَقَّنَ دخولَه، فإن صلَّى مع الشَّكِّ ثم بان أنه صلَّى في الوقت، فقد قالوا: يُعيدُ صلاتَهُ، وعلى هذا إذا صلَّى وهو يَشُكُّ هل هو محدِثٌ أو مُتَطَهِّرٌ، ثم تيقَّنَ أنه كان متطهرًا، فإنه يعيدُها أيضًا، وكذلك إذا صلَّى إلى جهةٍ وشكَّ هل هي القِبلة أو غيرها، ثم تبيَّنَ له أنها جهةُ القبلة.

ولا كذلك إذا شَكَّ في طهارة الثوب والبَدَن والمكان، فصلَّى فيه ثم تَيَقَّنَ أن ذلك كان طاهرًا؛ لأن الأصل هنا الطهارة وقد تيقنه آخرًا، فتوسُّطُ الشَّكِّ بين الأصل واليقين لا يؤثر بخلاف المسائل الأُوَلِ؛ لأن الأصلَ فيها عدمُ الشُّروط[3] فالشَّكُّ فيها مستنِدٌ إلى أصل يوجِبُ عليه حكمًا لم يأتِ به.

والذي تقتضيه أصولُ الشَّرْع وقواعدُ الفقهِ في ذلك هو التَّفرِقة بين المعذورِ والقادرِ، فالمعذورُ لا يجبُ عليه الإعادةُ إذا لم يُنسب إلى تفريط (ظ/ ٢١٧أ)، وقد فعلَ ما أدَّاه إليه اجتهادُهُ وأصابَ، فهو كالمجتهد المُصيب.

---

(١) أي: مغلوبًا.

(٢) كذا في (ق) وهو الموافق لما في «مواهب الجليل»: (١/ ٢٥٥)، و(ع وظ): «أنزل».

(٣) كذا في النسخ، والمطبوعات: «الشكّ».

وعلى هذا؛ فإذا تحرَّى الأسيرُ وفعل جهدَه فصام شهرًا يظنُّهُ رمضانَ وهو يشُكُّ فيه، فبان رمضانَ أو ما بعدَه، أجزأه مع كونه شاكًّا فيه.

وكذلك المصلِّي إذا كان معذورًا محتاجًا إلى تعجيل الصلاة في أوَّل وقتها؛ إمّا لسَفَرٍ لا يمكنه النزولُ في الوقت ولا الوقوف، أو لمرضٍ يُغمَى عليه فيه، أو لغير ذلك من الأعذار، فَتَحَرَّى الوقتَ وصلَّى فيه مع شكِّه، ثم تبيَّن له أنه أوقع الصلاةَ في الوقت، لم تجِبْ عليه الإعادة، بل الذي يقوم عليه الدليلُ في مسألة الأسير أنه لو وافق شعبان لم تجِبْ عليه الإعادةُ وهو قول الشافعي؛ لأنه فعلَ مقدورَهُ ومأمورَهُ، والواجبُ على مثله صومُ شهر يظنُّه رمضان، وإن لم يَكُنْهُ[1]، والفرق بين الواجب على القادر المتمكن والعاجز.

فإن قيل: فما تقولونَ في مسألة الصلاة إذا بانَ أنه صلاَّها قبلَ الوقت؟.

قيل: الفرقُ بين المسألتين: أن الصوم قابلٌ لإيقاعه في غير الوقت للعُذر، كالمريض والمسافر والمُرضع والحُبلى، فإن هؤلاء يسوغُ لهم تأخيرُ الصوم ونقلُه إلى زمن آخَرَ نظرًا لمصلحتهم، ولم يُسَوَّغْ لأحدٍ منهم تأخير الصَّلاة عن وقتها ألبتَّةَ.

فإن قيل: فقد سُوِّغَ تأخيرُها للمسافر والمريض والممطور من وقتِ أحدهما إلى وقت الأخرى.

(ق/٣١١ب) قيل: ليس بتأخير من وقت إلى وقت، وإنما جَعَلَ

---

(١) (ع): «يمكنه»، و(ظ): «يظنه».

الشارعُ وقتَ العبادتين في حقِّ المعذور وقتًا واحدًا، فهو مصَلٍّ للصلاة في وقتِها الشرعي الذي جعله الشارعُ وقتًا لها بالنسبة إلى أهل الأعذار، فهو كالنائم والناسي[1] إذا استيقظ وذكر، فإنه يصلِّي الصلاة حينئذٍ؛ لكون ذلك وقتها[2] بالنسبة إليهما، وإن لم يكُنْ وقتًا بالنسبة إلى الذَّاكر المستيقظِ، على أن للشَّافعي قَوْلينِ في المسألتينِ، والله أعلم.

فصل[3]

ابن عُيَيْنَةَ، عن محمد بن المنكدر قال: إن العالم بين الله وبين خلقه، فلينظر كيف يدخل بينهم[4].

وقال سهل بن عبدالله: من أراد أن ينظرَ إلى مجالس[5] الأنبياء فلينظرْ إلى مجالس العلماء، يجيءُ الرجلُ فيقول: يا فلان أيْشٍ تقولُ في رجلٍ حَلَفَ على امرأته بكذا وكذا، فيقول: طلقت امرأتُه، وهذا مقامُ الأنبياء، فاعرِفوا لهم ذلك[6].

قال عبدُالرحمن بنُ أبي ليلى: أدركت عشرين ومئة من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ يُسْأَلُ أحدُهم عن المسألةِ فيردُّها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى ترجعَ إلى الأوَّل، ما منهم من أحدٍ إلا ودَّ أنَّ أخاه كفاه الفُتْيا.

---

(١) (ق): «الساهي».
(٢) من قوله: «لها بالنسبة . . .» إلى هنا ساقط من (ظ).
(٣) (ق): «فوائد»، وهذا الفصل انتقاه المصنف من كتاب «أدب المفتي والمستفتي»: (ص/ ٧١ ـ ٨٥) لابن الصلاح.
(٤) أخرجه البيهقي في «المدخل إلى السنن»: (ص/ ٤٣٨).
(٥) (ع و ظ): «محاسن» وكذا ما بعدها.
(٦) انظر: «صفة الصفوة»: (٤/ ٦٦).

وقال ابن مسعود: من أفتى الناس في كلِّ ما يستفتونه فهو مجنون.

وعن ابن عباس نحوه[1].

وقال حُصَيْنٌ الأسديُّ: إن أحدَكم ليُفْتي في المسألة لو وَرَدَتْ على عمر بن الخطاب لجمع لها أهلَ بَدْر، وعن الحسن والشَّعْبي مثله[2].

وقال الحاكم: سمعت أبا عبدالله الصَّفَّار يقول: سمعت عبدالله ابن أحمد، يقول: سمعت أبي، يقول: سمعتُ الشافعي، يقول: سمعت مالك بن أنس، يقول: سمعتُ محمد بن عَجْلانَ يقول: إذا أخطأ العالمُ لا أدري أُصِيبَتْ مقاتِلُه[3].

وروي ذلك بنحوه عن ابن عباس[4].

وذكر أبو عُمر[5]، عن القاسم بن محمد، أنه جاءه رجل فسأله عن شيء، فقال القاسم: لا أُحسنُه، فجعل الرجلُ يقول: إني دُفِعتُ إليك لا أعرفُ غيْرَك، فقال القاسم: لا تنظرْ إلى طول لحيتي وكثرة النَّاس حولي، واللهِ لا أُحسِنُه، فقال شيخ من قُرَيْش جالس إلى جنبه: يا ابنَ أخي الزمْها فواللهِ ما رأيتُ في مجلسٍ أَنبل منك[6] اليوم، فقال القاسم: والله لأَنْ يُقْطَعَ لساني أحبُّ إليَّ من أن أتكلمَ بما لا أعلمُ.

---

(١) هذه الآثار أخرجها ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم»: (١/ ١١٢٠ ـ ١١٢٥) وغيره.

(٢) أخرجه البيهقي في «المدخل»: (ص/ ٤٣٤).

(٣) أخرجه البيهقي في «المدخل»: (ص/ ٤٣٦).

(٤) أخرجه ابن عبدالبر: (٢/ ٨٤٠).

(٥) في «الجامع»: (٢/ ٨٣٧).

(٦) (ع): «أمثل منك».

وذكر أبو عمر[1] عن ابن عُيَيْنَةَ وسُحنون: «أجسرُ النَّاسِ على الفُتْيا أَقَلُّهم علمًا».

وكان مالك يقول: من أجاب في مسألة فينبغي من قبل أن يجيبَ فيها أن يعرضَ نفسه على الجنَّة أو النَّار، وكيف يكونُ خلاصُه في الآخرة.

وسُئل عن مسألة فقال: لا أدري، فقيل له: إنها مسألةٌ خفيفةٌ سهلةٌ، (ق/٣١٢أ) فغضب وقال: ليس في العلم شيءٌ خفيفٌ، ألم تسمعْ قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي (ظ/٢١٧ب) عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝﴾ [المزمل: ٥] فالعلمُ كلُّه ثقيلٌ وخاصَّة ما يسأل عنه يومَ القيامة.

وقال: كان أصحاب رسول الله ﷺ تصعُبُ عليهم المسائلُ ولا يُجيبُ أحدُهم في مسألة حتى يأخذَ رأيَ أصحابه[2]، مع ما رُزِقوا من السَّداد والتوفيق مع الطهَّارة، فكيف بنا الذين غطَّتِ الخطايا والذنوبُ قلوبَنا؟!.

وقال عبدالرحمن بن مهدي: جاء رجلٌ إلى مالك يسألُه عن شيء أيامًا ما يُجيبهُ، فقال: يا أبا عبدالله إني أريدُ الخروجَ، وقد طال التَّرَدُّدُ إليك، فأَطْرَق طويلاً، ثم رفع رأسه، وقال: ما شاء الله يا هذا، إني إنما أتكلمُ فيما أحتسبُ فيه الخيرَ، ولستُ أُحْسِنُ مسألتَك هذه[3].

وسُئِلَ الشافعيُّ عن مسألة فسكت، فقيل له: ألا تجيبُ يرحمُك اللهُ؟ فقال: حتى أدريَ الفضل في سكوتي أو في الجواب.

---

(١) في «الجامع»: (٢/ ١١٢٤ ـ ١١٢٥).
(٢) (ع و ظ): «صاحبه».
(٣) أخرجه البيهقي في «المدخل»: (ص/ ٤٣٧).

وكان سعيد بن المُسَيِّب لا يكادُ يُفْتي فُتْيا، ولا يقولُ شيئًا، إلا قال: اللَّهُمَّ سَلِّمْني وسلِّم مني[1].

وقال سُحْنُون: أشقى النَّاسِ من باع آخِرَتَهُ بدُنياه، وأشقى منه من باع آخرته بدنيا غيره، قال: ففكَّرتُ فيه فوجدته المُفتي، يأتيه الرجل قد حَنث في امرأته ورقيقه، فيقول له: لا شيء عليك، فيذهب الحانثُ فيستمتعُ بامرأته ورقيقِه وقد باع المفتي دينه بدنيا هذا[2].

وجاء رجلٌ إلى سُحْنون فسألَه عن مسألة، فأقام يتردَّد إليه ثلاثةَ أيام فقال: مسألتي أصلحك اللهُ اليوم ثلاثةَ أيام؟ فقال له: وما أصنع؟ مسألة[3] معضِلةٌ، وفيها أقاويلُ، وأنا متحيِّرٌ في ذلك، فقال: وأنت أصلحك اللهُ لكلِّ مُعضِلة! فقال سحنونٌ: هيهات يا ابنَ أخي، ليس بقولك هذا أبذُلُ لحمي ودمي للنَّار، ما أكثرَ ما لا أعرفُ. إن صبرْتَ رجوتُ أن تنقلبَ بمسألتك، وإن أردتَ أن تمضيَ إلى غيري فٱمْضِ تُجَابُ في مسألتِكَ في ساعةٍ، فقال: إنما جِئْتُ إليكَ فلا أستفتي غيرَك، قال: فاصبِرْ، ثم أجابه بعدَ ذلك.

وقيل له: إنك تسألُ عن المسألة، لو سئل عنها أحدٌ من أصحابك لأجاب فيها فتتوقَّفُ فيها، فقال: إن فتنة الجواب بالصَّواب أشدُّ من فتنة المال.

وقال بعضُ العلماء: قَلَّ من حَرَصَ على الفتوى، وسابق إليها، وثابر عليها، إلا قلَّ توفيقه، واضطرب في أمره، وإذا كان كارهًا

---

(١) المصدر نفسه: (ص/٤٣٩).
(٢) بنحوه في «السير»: (١٢/٦٦).
(٣) (ظ): «ما أصنع بمسألتك؟ مسألتك . . .».

لذلك غَيْرَ مختار له ما وجد مندوحةً عنه، وقدر أن يُحِيلَ بالأمر فيه على غيره، كانت المعونَةُ له من الله أكثرَ، والصلاحُ في جوابه وفتاويه أغلبَ.

وقال بِشرٌ الحافي: من (ق/٣١٢ب) أحبَّ أن يُسألَ فليس بأهل أن يُسْأَلَ.

وذكر أبو عمر[1]، عن مالك قال: أخبرني رجلٌ أنه دخل على ربيعةَ فوجده يبكي، فقال: ما يُبكيكَ أمصيبةٌ دخلت عليك؟ وارتاع لبكائه، فقال: لا، ولكن اسْتُفْتِيَ من لا علمَ له، وظهر في الإسلام أمرٌ عظيمٌ.

قال ربيعة: ولَبَعْضُ من يُفتي هـٰهنا أحقُّ بالسَّجن[2] من السُّرَّاق.

* * *

(١) في «الجامع»: (٢/ ١٢٢٥).
(٢) (ظ): «بالحبس».

ومن مسائل إسحاق بن منصور الكوسج لأحمد[1]

قلت: يتوضَّأ الرجل في المسجد؟ قال: قد فعل ذلك قومٌ، قال إسحاق: هو حسنٌ ما لم يَسْتَنْجِ فيه[2].

قلت: إذا عطس الرجل يوم الجمعة؟ قال: لا تُشَمِّتْه[3].

قلت: يُقَاتَلُ اللِّصُّ؟ قال: إذا كان مقبلاً فقاتِلْه، وإذا وَلَّى لا تُقَاتِلْ. قال إسحاق كما قال، ويناشدُه في الإقبال ثلاثًا، فإن أبى وإلا قاتله.

قلت: الضالَّة المكتومة؟ قال: الذي يكتُمُها إذا أَزَلْتَ عنه القطعَ فغرامة مثلها عليه، قال إسحاق كما قال: سُنَّة مسنونة.

قلت: سئل سفيان عن صبيٍّ افتضَّ صَبِيَّةً، قال: لها مَهْرُ مِثلها في مالِهِ، قال أحمد: يكون على عاقلته إذا بَلَغَ الثُّلُثُ، قال إسحاق كما قال سفيان: في ماله.

قلت: قال سفيان: استفتى يوسفُ بن عُمَرَ[4] ابنَ أبي ليلى في هذه، فقال: لها مهرُ مثلِها في ماله، قال أحمد: لا بل على عاقلته إذا بلغ الثلث، قال إسحاق، كما قال ابن أبي ليلى.

قلت: كأنه أراد ـ واللهُ أعلمُ ـ أَرْشَ البكارة، فسماه مهرًا، أو يقال: إن استيفاء هذه المنفعة منه تجري مجرى جنايته عليها، فإذا

---

(١) (ق): «مسألة» بدلاً من هذه الجملة.

(٢) (ق): «يستقبح».

(٣) كذا بالأصول، والذي في «المسائل»: «شَمِّتْه»، وهكذا في مسائل عبدالله رقم (٥٨٥) وابن هانيء: (١/ ٩١)، وفيها التصريح بأن التشميت إذا لم يسمع الخطبة.

(٤) عامل هشام بن عبدالملك على العراق.

أوجبت مالاً كان على من يحملُ جنايَتَهُ، ولا ريبَ أن الوطءَ يجري مجرى الجِنَاية، (ظ/٢١٨أ) إذ لابُدَّ فيه من عفو أو عقوبة، وجنايةُ الصَّبِيِّ على النفوس والأعضاء والمنافع على عاقلته، وهذه جنايةٌ على منفعة الصِّبيَّة فتكونُ على عاقلته، وهذا أصوبُ الاحتمالين، ولم أر أصحابنا تعرَّضوا لهذا[1] النَّصِّ ولا وجهه.

قلت: أيقطعُ في الطير؟ قال: لا يقطع في الطير، قال إسحاق كما قال.

قلت: لعله أراد به الطيرَ إذا تفلَّتَ من قفصه فصاده، وهو خلافُ ظاهرِ كلامِهِ، إذ يقالُ: الطيرُ لا تستقرُّ عليه اليدُ ولا يثبتُ في الحِرْز، ولاسيَّما إذا اعتادَ الخروجَ والمجيء كالحمام، وأجودُ من هٰذين المأخذين أن يقالَ: إذا أخذه فهو بمنزلة من فتح القفصَ عنه حتى ذهب ثم صاده من الهواء، فإن مِلْك صاحبه عليه في الحالين واحد، وهو لو تَفَلَّتَ من قفصِه.ثم جاء إلى دار إنسانٍ فأخذه لم يقطعْ، ولو صاده من الهواء لم يقطعْ، فكذلك إذا فتح قَفَصَه وأخذه منه، والقاضي تأوَّل هذا النَّصَّ على الطير غير المملوك، ولا يخفى فسادُ هذا التأويل، والذي عندي فيه: أن أحمدَ ذهب إلى قول أبي يوسف في ذلك، والله أعلم.

(ق/٣١٣أ) قلت: رجلٌ زَوَّجَ جاريَتَهُ ثم وقع عليها؟ قال أحمد: أما الرجم فأدرأُ عنه ولكن أَضْرِبُه الحَدَّ، محصنًا كان أو غير مُحْصَنٍ.

قال إسحاق كما قال: يُجْلَدُ مئةً نكالاً كما قال عمر.

قلت: لعله سمى التعزير حدًّا، وبلغ به مئة، أو لما سقط عنه

---

(١) (ق): «لمثل هذا».

الرجم حدَّه حدَّ الزاني غير المحصن.

قلت: سُئِل سفيانُ عن رجل قال لرجل: ما كان فلان لِيَلِدَ مثلك، قال: ما أرى في هذا شيئًا. فقال أحمد: هو تعريضٌ شديدٌ فيه الحَدُّ.

قلت: سُئِل سفيانُ عن رجل قال لرجل: أنت[1] أكثر زنًا من فلان، وقد ضُرِبَ فلانٌ في الزنا، قال: ما أرى الحَدَّ بَيِّنًا أرى أن يُعَزَّرَ، قال أحمد: هذا تعريضٌ يضرَبُ الحَدَّ. قال إسحاق كما قال.

فقد نصَّ على وجوب الحَدِّ بالتعريض، وهو الصَّواب بلا ريب، فإنه أنكى وأوجع من التصريح، وهو ثابت عن عمر[2].

قلت: قال سفيان: رمى الجمرتين ولم يقمْ عندهما فليذبحْ شاة، أو ليتصدَّقْ بصاع، قال أحمد: لا أعلمُ عليه شيئًا، ويتقرَّبُ إلى الله تعالى بما شاء وقد أساء. قال إسحاق كما قال أحمد.

قلت: الحائكُ يُدْفعُ إليه الثوب على الثُّلُث والرُّبُع؟ قال: كلُّ شيء من هذا، الغَزْل والدار والدَّابّة، وكلُّ شيءٍ يُدْفَعُ إلى الرَّجُل يعملُ فيه على الثُّلُث والرُّبُع، فعلى قصة خَيْبَرَ[3]، قال إسحاق كما قال[4].

قلت: من بنى في حق[5] قوم بإذنهم، أو بغير إذنهم؟ قال: إذا

---

(١) من قوله: «ليلد مثلك...» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٥/ ٥٠٠).

(٣) وهي: أن النبي ﷺ عَامَل أهلَ خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع. أخرجه البخاري رقم (٢٣٢٨)، ومسلم رقم (١٥٥١) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٤) انظر «مسائل الكوسج» رقم (١٠٨).

(٥) في «ظ»: «فناء».

كان بإذنهم فله عليهم نفقتُه، وإذا كان بغير إذنهم، قُلِعَ بناؤه، وأحبُّ إليَّ إذا كان البناءُ يُنتفعُ به هنا أحب إليّ أنْ يعطيه النفقة ولا يقلعُ بناءَه، قال إسحاق: كما قال سواء[1].

قلت: رجل ضَلَّ بعيرٌ له أعْجَفُ[2] فوجده في يد رجل قد أنفقَ عليه حتى سَمِنَ؟ قال: هو بعيرُه يأخذُه، مَنْ أمرَ هذا أن يأخذَه؟ قال النبيُّ ﷺ: **«دَعْها فإنَّ مَعَها حِذَاءَها وسِقَاءَها»**[3].

قال إسحاق: إذا كان أخذه في دار مَضْيَعَةٍ فأنفق عليه ليردَّه إلى الأوَّل ويأخُذَ النفقةَ كان له ذلك[4].

قلت: ولا يناقضُ هذا قاعدَتَه فيمن أدَّى عن غيره واجبًا بغير إذنه أنه يرجعُ عليه؛ لأن هذا متعدٍّ بأخذِ البعير، حيث نهاه الشارعُ عن أخذه، والله تعالى أعلم.

* * *

(١) «مسائل الكوسج» رقم (١١٣).

(٢) أي: ضعيف.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٩١)، ومسلم رقم (١٧٢٢) من حديث زيد بن خالد الجهني.

(٤) «مسائل الكوسج»: رقم (١١٩).

فهرس موضوعات المجلد الثالث

* * *



مطبوعات المجمع

آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال

(١)





بدائع الفوائد

تأليف

الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية

(٦٩١ - ٧٥١)

تحقيق

علي بن محمد العمران

إشراف

بكر بن عبد الله أبو زيد

المجلد الرابع

دار ابن حزم

دار عطاءات العلم

فصول[1]

في أصول الفقه والجدل وآدابه والإرشاد إلى النافع منه كما جاء[2] في القرآن والسنة

فصل

النكرةُ في سياق النَّفي تعمُّ، مستفادٌ من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ۝٤٩﴾ [الكهف: ٤٩]، ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، وفي الاستفهام من قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وفي الشرط من قوله: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا﴾ [مريم: ٢٦]، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة: ٦]، وفي النهي من قوله: ﴿وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ﴾ [هود: ٨١]، وفي سياق الإثبات بعموم العلَّة والمُقتضي، (ق/٣١٣ب) كقوله: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾ [التكوير: ١٤]، وإذا أضيف إليها (كلٌّ) نحو: ﴿وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ﴾ [ق: ٢١]، ومن عمومها بعموم المقتضي: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧﴾ [الشمس: ٧].

فصل

ويستفادُ عمومُ المفرَدِ المُحَلَّى باللام من قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢]، وقوله: ﴿وسيعلم الكَافِرُ﴾[3] [الرعد: ٤٢]، ﴿وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ﴾ [النبأ: ٤٠]، وعمومُ المفرد المضاف من قوله:

---

(١) (ق): «فوائد شتى».

(٢) (ع): «مما كان».

(٣) هكذا في جميع النسخ، وهي قراءة أبي جعفر ونافع وابن كثير وأبي عمرو. وقرأ الباقون ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلْكُفَّٰرُ﴾، انظر «المبسوط»: (ص/٢١٦).

﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ﴾ [التحريم: ١٢]، وقوله: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الجاثية: ٢٩]، والمراد: جميعُ الكتبِ التي أحصيتْ فيها أعمالُهم.

وعموم الجمع المحلى باللام (ظ/٢١٨ب) من قوله: ﴿وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتْ ﴿١١﴾﴾ [المرسلات: ١١]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ مِيثَٰقَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٧]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥].. إلى آخرها. والمضاف من قوله: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وعموم أدوات الشرط الأسماء[1] من قوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طه: ١١٢]، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾﴾ [الزلزلة: ٧]، ﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨]، وقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وقوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [الأنعام: ٦٨]، ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ٥٤].

هذا إذا كان الجواب طلبًا مثل هاتين الآيتين فإن كان خبرًا ماضيًا لم يلزم العموم، كقوله: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١]، و ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١].

وإن كان مستقبلاً فأكثر موارده للعموم كقوله: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: ٣]، وقوله: ﴿وَإِذَا مَرُّوا۟ بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ﴾ [المطففين: ٣٠]، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الصافات: ٣٥]، وقد لا تعُمُّ كقوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤].

---

(١) (ظ و ق): «الا بما»!.

فصل

ويستفادُ كونُ الأمر المطلَق للوجوب: مِنْ ذَمِّه لمن خالَفه، وتسميته إيَّاه عاصِيًا، وترتيبه عليه العقابَ العاجلَ أو[1] الآجلَ.

ويستفادُ كونُ النهي للتحريم: من ذَمِّه لمن ارتكبه، وتسميتِه عاصيًا، وترتيبِه العقابَ على فعله.

ويستفادُ الوجوبُ: بالأمر تارة، وبالتصريح بالإيجاب والفَرْض والكَتْب، ولفظة «على»، ولفظة «حق» على العباد وعلى المؤمنين، وترتيب الذم والعقاب على الترك، وإحباط العمل بالترك، وغير ذلك.

ويستفادُ التحريمُ: من النَّهي، والتَّصريح بالتحريم والحظر، والوعيد على الفعل، وذم الفاعل، وإيجاب الكفارة بالفعل. وقول: «لا ينبغي» فإنها في لغة القرآن والرسول للمنع عقلاً أو شرعًا، ولفظة: «ما كان لهم كذا»[2]، «ولم يكنْ لهم»، وترتيب الحدِّ على الفعل، ولفظة: «لا يحل ولا يصلح»، ووَصْف الفعل بأنه فساد، وأنه من تزيين الشيطان وعمله، (ق/ ٣١٤أ) وأنّ الله لا يحبُّه، وأنه لا يرضاه لعباده، ولا يُزَكِّي فاعِلَه، ولا يكلِّمه، ولا ينظرُ إليه، ونحو ذلك.

وتستفادُ الإباحةُ من الإذن والتخيير، والأمر بعد الحظر، ونفي الجُنَاح والحَرَج والإثم والمؤاخذة، والإخبار بأنه معفوٌّ عنه، وبالإقرار على فعله في زمن الوحي، وبالإنكار على من حَرَّمَ الشيءَ، والإخبار بأنه خلق لنا كذا، وجعله لنا، وامتنانه علينا به، وإخباره عن فعل مَنْ

---

(١) (ع): «دون».

(٢) (ق): «كذا وكذا».

قَبْلَنا لَهُ غَيْرَ ذامٍّ لهم عليه، فإن اقْتَرَنَ بإخباره مدحٌ[1] دلَّ على رجحانه استحبابًا أو وجوبًا.

فصل[2]

وكل فعل عظَّمه الله ورسوله، أو مدحه، أو مدح فاعلَه لأجله، أو فَرِحَ به، أو أحبَّه أو أحبَّ فاعِلَه، أو رضي به أو رضي عن فاعله، أو وصفه بالطِّيْب أو البَرَكة أو الحُسْن[3]، أو نصبه سببًا لمحبته، أو لثوابٍ عاجل أو آجل، أو نَصَبَهُ سببًا لذكره لعبده، أو لشكره له، أو لهدايته إياه، أو لإرضاء فاعله، أو لمغفرة ذنبه وتكفير سيئاته، أو لقبوله أو لنُصْرة فاعله، أو بشارة فاعله أو وَصَف فاعلَه بالطيب، أو وَصَف الفعل بكونه معروفًا، أو نفى الحزنَ والخوفَ عن فاعله، أو وعده بالأمن، أو نصبه سببًا لولايته، أو أخبر عن دعاء الرُّسُل بحصوله، أو وصفه بكونه قُرْبةً، أو أقسم به أو بفاعله، كالقَسَم بخيل المجاهدين وإغارتها، أو ضحك الرَّبِّ جلَّ جلالُه من فاعله أو عَجَبه به، فهو دليلٌ على مشروعيته المشتركة بين الوجوب والندب.

فصل[4]

وكلُّ فعل طلبَ الشرعُ تركَه أو ذمَّ فاعله، أو عتب عليه أو لعنه، أو مقته أو مَقَتَ فاعلَه[5]، أو نفى محَبَّتَهُ إيَّاه أو محبَّة فاعله، أو نفى

---

(١) (ظ) زيادة: «مدح فاعله لأجله».

(٢) هذا الفصل وما سيأتي إلى (٤/١٣١٦) نقله المؤلِّف من كتاب «الإمام في بيان أدلة الأحكام»: (ص/٨٧ وما بعدها) للعزّ بن عبدالسلام.

(٣) (ع): «أو المن به».

(٤) انظر «الإمام»: (ص/١٠٥ ـ ١٠٦) للعِزِّ.

(٥) (ق): «أو ذم فاعله، أو عيب عليه، أو مقت فاعله، أو لعنه أو نفى...».

الرضى به أو الرضاء عن فاعله، أو شبَّه فاعله بالبهائم أو بالشياطين، أو جعله مانعًا من الهدى أو من القبول[1]، أو وصفه بسوء أو كراهة، أو استعاذ الأنبياءُ منه أو أبغضوه، أو جُعِلَ سببًا لنفي الفلاح، أو لعذابٍ عاجل أو آجل، أو لذمٍّ أو لوم، أو لضلالة أو معصية، (ظ/٢١٩أ) أو وُصِفَ بخبث أو رجس أو نَجَس، أو بكونه فِسقًا، أو إثمًا أو سببًا لإثم أو رجس أو لعن أو غضب، أو زوال نعمة أو حلول نقمة، أو حدّ من الحدود، أو قسوة أو خِزْي أو ارتهان نفس، أو لعداوة الله أو محاربته، أو للاستهزاء به وسُخْريته، أو جعله الربَّ سببًا لنسيانه لفاعله، أو وصف نفسه بالصبر عليه، أو بالحِلْم والصفح عنه، أو دعا إلى التوبة منه، أو وصف فاعله بخبث أو احتقار، أو نَسَبه إلى عمل الشيطان وتزيينه، أو تولِّي الشيطان لفاعله، أو وُصِفَ بصفة ذم؛ مثل كونه ظلمًا أو بغيًا أو عدوانًا أو إثمًا، أو تبرأ الأنبياءُ منه أو من فاعله، أو شَكَوا إلى الله من (ق/٣١٤ب) فاعله، أو جاهروا فاعِلَه بالعداوة، أو نُصِبَ سببًا لخيبة فاعله عاجلاً أو آجلاً، أو رُتِّبَ[2] عليه حرمانُ الجنَّة، أو وُصِف فاعلُه بأنه عدُوٌّ لله أو أن الله عدُوُّه، أو أعلم فاعِلَهُ بحربٍ من الله ورسوله، أو حمَّل فاعلَهُ إثمَ غيره، أو قيل فيه: «لا ينبغي هذا ولا يصلحُ»، أو أمرَ بالتقوى عند السؤال عنه، أو أَمر بفعلٍ يضادُّه، أو هَجْر فاعله، أو تلاعَنَ فاعلوه في الآخرة وتبرَّأ بعضُهم من بعض، أو وَصَف فاعله بالضَّلالة، أو أنه ليس من الله في شيءٍ، أو أنه ليس من الرَّسول وأصحابه، أو قُرِنَ بمحرم ظاهر التحريم في الحكم والخبرُ عنهما بخبر واحد، أو جَعَل اجتنابه سببًا

(١) «أو من القبول» ليست في (ق).

(٢) (ظ): «ثبت».

للفلاح، أو فِعْله[1] سببًا لإيقاع العداوة والبغضاء بين المسلمين، أو قيل لفاعله: «هل أنت منتهٍ»؟ أو نهى الأنبياءَ عن الدُّعاء لفاعله، أو رتَّبَ عليه إبعادًا وطردًا.

ولفظة: «قُتِل من فَعَله»، أو: «قاتل اللهُ من فَعَله»، أو أخبر أن فاعله لا يكلِّمُه اللهُ يومَ القيامة ولا ينظرُ إليه ولا يُزَكِّيه، وأن الله لا يُصْلِحُ عملَهُ، ولا يهدي كيدَهُ، وأن فاعلَه لا يُفلحُ ولا يكونُ يوم القيامة من الشهداء ولا من الشُّفَعاء، أو أن اللهَ يغارُ من فعله[2]، أو نبه على وجه المَفْسَدَة فيه، أو أخبر أنه لا يقبلُ من فاعله صرفًا ولا عَدْلاً، أو أخبر أن من فعله قُيِّضَ له شيطان[3] فهو له قرينٌ، أو جَعَل الفعلَ سببًا لإزاغة الله قلبَ فاعله أو صرفه عن آياته وفهم كلامه، أو سؤال اللهِ سبحانه عن علَّة الفعل لمَ فَعَل؟ نحو: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ﴾ [آل عمران: ٩٩]، ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢]، ما لم يقترنْ به جوابٌ من المسؤول، فإن اقترن به جوابٌ كان بحسب جوابه.

فهذا ونحوُه يَدُلُّ على المنع من الفعل، ودلالتُه على التحريم أطرَدُ من دلالته على مجرد الكراهة.

وأما لفظة: «يكرهُهُ اللهُ ورسولُه»، أو «مكروه»، فأكثر ما تُسْتَعملُ في المحرم، وقد يستعملُ في كراهة التنزيه. وأما لفظة: «أما أنا فلا

---

(١) (ق): «جعله».
(٢) (ع): «أو أن الله تعالى يعادى فعله».
(٣) (ع): «الشيطان».

أفعلُ»، فالمتحقِّق منه الكراهة، كقوله: «**أمّا أنا فلاَ آكُلُ مُتَّكِئًا**»[1]، وأما لفظة: «ما يكون لك وما يكون لنا»، فاطَّرَدَ استعمالُها في المحرم نحو: ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ [الأعراف: ١٣]، ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ﴾ [الأعراف: ٨٩]، ﴿مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّۚ﴾ [المائدة: ١١٦].

فصل

وتستفادُ الإباحةُ: من لفظ الإحلال، ورفع الجُنَاح، والإذن، والعفو، وإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعلْ، ومن الامتنان بما في الأعيان من المنافع، وما يتعلَّقُ بها من الأفعال، نحو: ﴿وَمِنۡ أَصۡوَافِهَا وَأَوۡبَارِهَا وَأَشۡعَارِهَآ أَثَٰثٗا﴾ [النحل: ٨٠] ونحو: ﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ١٦﴾ [النحل: ١٦] ومن السكوت عن التحريم، ومن الإقرار (ق/٣١٥أ) على الفعل في زمن الوحي، وهو نوعان: إقرار الرب تبارك وتعالى وإقرار رسوله إذا علم الفعل. فمن إقرار الرَّبِّ تعالى قول جابر: «كنا نَعْزِلُ والقرآنُ يَنْزِل»[2]، ومن إقرار رسوله قول حسَّان لعمر: «كنتُ أُنشد وفيه من هو خير منك»[3].

فائدة

قوله تعالى: ﴿۞يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ٣١﴾ [الأعراف: ٣١] جمعت أصولَ أحكام[4]

(١) أخرجه البخاري رقم (٥٣٩٨) من حديث أبي جحيفة ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) أخرجه البخاري رقم (٥٢٠٧)، ومسلم رقم (١٤٤٠).
(٣) أخرجه البخاري رقم (٣٢١٢)، ومسلم رقم (٢٤٨٥) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٤) (ع): «أحكام أصول».

الشريعة كلَّها، فجمعتِ الأمرَ والنهيَ والإباحةَ والخبر.

فائدة

تقديمُ العتاب على الفعل من الله تعالى لا يدُلُّ على تحريمه، وقد عاتب اللهُ تعالى نَبِيَّهُ في خمسة مواضعَ من كتابه في: (الأنفال وبراءة والأحزاب وسورة التحريم وسورة عبس) خلافًا (ظ/٢١٩ب) لأبي محمد ابن عبدالسلام حيث جعل العتبَ من أدلة النهي[١].

فائدة

لا يصحُّ الامتنانُ بممنوع منه خلافًا لمن زعم أنه يَصِحُّ، ويُصْرف الامتنانُ إلى خلقِه للصبر عنه[٢].

فائدة[٣]

قوله تعالى: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْأَخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ۝٧٧﴾ [النساء: ٧٧] جمعت بين التزهيد في الدنيا، والترغيب في الآخرة، والحضِّ على فعل الخير، والزَّجر عن فعل الشَّرِّ، إذ قوله: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ۝٧٧﴾ يتضمَّنُ حَثَّهُمْ على كسب الخير وزجرهم عن كسب الشر.

فائدة[٤]

التعجُّبُ كما يدُلُّ على محبَّة الله للفعل نحو: «عَجِبَ ربُّكَ من

---

(١) في كتابه «الإمام»: (ص/١٠٧).
(٢) انظر المصدر السابق: (ص/٨٦).
(٣) انظر المصدر السابق: (ص/١٣٤).
(٤) انظر «الإمام»: (ص/١٣٣ ـ ١٣٤) للعزِّ.

شَابٍّ ليستْ له صَبْوةٌ»[1]، و: «يعجَبُ ربُّكَ من رجلٍ ثارَ من فِرَاشِهِ ووِطائِهِ إلى الصَّلاة»[2] ونحو ذلك، فقد يدُلُّ على بُغْض الفعل كقوله: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾ [الرعد: ٥]، وقوله: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصافات: ١٢]، وقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، وقوله: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٠١].

وقد يدلُّ على امتناع الحكم وعدم حُسْنه، نحو: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ﴾ [التوبة: ٧]، وقد يدلُّ على حسن المنع منه قدرًا، وأنه لا يليق به فِعْلُهُ، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران: ٨٦].

فائدة[3]

نفي التَّسَاوي في كتاب الله قد يأتي بين الفعلين، كقوله تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [التوبة: ١٩]، وقد يأتي بين الفاعلين، نحو: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٩٥]، وقد يأتي بينَ الجزاءينِ كقوله: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠].

وقد جمع اللهُ بين الثلاثةِ في آيةٍ واحدةٍ، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ﴿٢١﴾

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٨/ ٦٠٠ رقم ١٧٣٧١)، وأبو يعلى رقم (١٧٤٩)، والطبراني في «الكبير»: (١٧/ ٣٠٩) وغيرهم من حديث عقبة بن عامر ـ رضي الله عنه ـ بنحوه، وفي سنده ابن لهيعة، وأعله أبو حاتم بالوقف كما في «العلل»: (٢/ ١١٦).

(٢) تقدم تخريجه (٣/ ١١٧٨).

(٣) انظر «الإمام»: (ص/ ١٣٩ ـ ١٤٢) مع اختلاف في التمثيل، فقد جعل العز الآية الأولى من نفي التساوي بين الجزائين.

﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾ [فاطر: ١٩ ـ ٢٢] فالأعمى والبصيرُ: الجاهلُ والعالم، والظلمات والنُّور: الكفر والإيمان، الظل والحرور: الجنة والنار، الأحياء والأموات: المؤمنونَ والكفَّار(١).

فائدة(٢)

ضَرْبُ (ق/٣١٥ب) الأمثالِ في القرآن يُستفادُ منه أمورُ التَّذكير والوعظ، والحَثِّ والزَّجر، والاعتبار والتَّقرير، وتقريب المُراد للعقل، وتصويره في صورة المحسوس، بحيث يكون نسبتُه للعقل كنسبة المحسوس إلى الحس.

وقد تأتي أمثالُ القرآن مشتملةً على بيان تفاوُت الأجر، وعلى المدح والذَّمِّ، وعلى الثواب والعقاب، وعلى تفخيم الأمر أو تحقيره، وعلى تحقيق أمر وإبطال أمر.

فائدة(٣)

السياق يرشدُ إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالَّة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩﴾ [الدخان: ٤٩]، كيف تجدُ سياقَه يدُلُّ على أنه الذليلُ الحقيرُ.

---

(١) (ظ): «المؤمن والكافر».
(٢) انظر: «الإمام»: (ص/١٤٣ ـ ١٥٧) ملخَّصًا.
(٣) المصدر السابق: (ص/١٥٩).

فائدة[1]

إخبار الرب تعالى[2] عن المحسوس الواقع له عدة فوائد:

منها: أن يكونَ توطئةً وتَقْدِمةً لإبطال ما بعدَه.

ومنها: أن يكونَ موعظةً وتذكيرًا.

ومنها: أن يكونَ شاهدًا على ما أخبر به من توحيده وصدق رسوله وإحياء الموتى[3].

ومنها: أن يُذكَرَ في معرِض الامتنان.

ومنها: أن يذكرَ في معرِض اللَّوم[4] والتوبيخِ.

ومنها: أن يذكرَ في معرِض المدح والذَّمِّ.

ومنها: أن يذكرَ في معرِض الإخبار عن إطلاع الرَّبِّ عليه، وغير ذلك من الفوائد.

فائدة

قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَٱجْعَلُوا۟ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [يونس: ٨٧] هو من أحسنِ النَّظْم وأبدعِه، فإنه ثَنَّى أولاً؛ إذ كان موسى وهرون هما الرسولان المطاعان، ويجبُ على بني إسرائيل طاعةُ كلٍّ منهما سواء،

---

(١) المصدر السابق: (ص/ ١٦٢ ـ ١٦٨) مختصرًا.

(٢) من قوله: «تعالى: (ذق إنك...) إلى هنا سقط من (ظ).

(٣) (ع): «وإيتاء القربى».

(٤) (ع): «الذم».

وإذا تَبَوَّءا البيوتَ لقومهما فهم تَبَعٌ لهما، ثم جَمَع الضميرَ فقال: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾؛ لأن إقامتها فرضٌ على الجميع، ثم وحَّده في قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٧﴾﴾؛ لأن موسى هو الأصل في الرسالة وأخوه رِدْءًا ووزيرًا، فكما كان الأصل في الرسالة فهو الأصلُ في البشارة، وأيضًا فإن موسى وأخاه لما أُرسلا برسالة واحدة كانا رسولاً واحدًا كقوله (ظ/ ٢٢٠أ) تعالى: ﴿إِنِّى رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الزخرف: ٤٦] فهذا الرسول هو الذي قيل له: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٧﴾﴾.

فائدة

الفقهاءُ يقولون: عَدَم المانع شرطٌ في ثُبوتِ الحكم؛ لأن الحكمَ يَتَوَقَّفُ عليه، ولا يلزمُ من تحقُّق عدم المانع ثبوتُ الحكم، وهذا حقيقةُ الشرط، واعْتَرَضَ على هذا الشِّهابُ القَرَافِيُّ[1]، وزعم أنه غيرُ صحيح بأن قال: «المشكوكُ فيه ملغىً في الشريعة، فإذا شككنا في الشرط أو في السبب لم (ق/ ٣١٦أ) يترتَّبِ الحكمُ، وإذا شككنا في المانع رتبنا الحكمَ، كما إذا شككنا في رِدَّة زيد قبل وفاته، أو في طلاقه لامرأته لم يمنعْ ذلك تَرَتُّبَ الميراث».

ثم قال: «فلو كان عدمُ المانع شرطًا لاجتمعَ النقيضانِ فيما إذا شَكَكْنا في طَرَيان المانع؛ لأن الشَّكَّ في أحد النقيضين يُوجِبُ الشَّكَّ في النقيضِ الآخر، فإذَا شَكَكْنا في وجودِ المانع شككنا في عدمه ضَرُورَةً، فلو كان عدمُه شرطًا لكنَّا قد شككنا في الشرط، والشَّكُّ في الشرط يمنعُ تَرَتُّبَ الحُكم، والشَّكُّ في المانعِ لا يمنعُ تَرَتُّبَ الحُكم، فيجتمعُ النقيضان».

---

(١) في كتابه «الفروق»: (١/ ١١١ ـ ١١٢).

قلت: وهذا الاعتراضُ في غايةِ الفساد، فإن الشَّكَّ في عدم المانع إنما لم[1] يؤثِّرْ إذا كان عدمُه مستصْحَبًا بالأصل، فيكونُ الشَّكُّ في وجودِه ملغىً بالأصلِ فلا يؤثِّرُ الشَّكُّ، ولا فرقَ بينَه وبينَ الشَّرط في ذلك، فلو شكَكْنا في إسلام الكافِرِ وعِتْقِ العبد عندَ الموت، لم نُوَرِّثْ قريبَهُ المسلمَ منه، إذا الأَصل بقاءُ الكفر والرِّقِّ، وقد شككنا في ثُبوتِ شرطِ التَّوريثِ.

وهكذا إذا شككنا في الرِّدَّة أو الطلاق لم يمنع الميراث؛ لأن الأصل عَدَمُهُما، ولا يمنعُ كون عدمهما شرطًا ترتُّب الحكم مع الشَّكِّ فيه؛ لأنه مستندٌ إلى الأصل، كما لم يمنعِ الشك في إسلام الميِّت الذي هو شرطُ التوريث منه؛ لأن بقاءَهُ مستَنِدٌ إلى الأصل، فلا يمنعُ الشك فيه من ترتب الحُكْم، فالضابطُ: أن الشَّكَّ في بقاء الوصف على أصله، أو خروجه عنه لا يؤثِّرُ في الحكم استنادًا إلى الأصل، سواءٌ كان شرطًا أو عدم مانع، فكما لا يمنعُ الشَّكُّ في بقاء الشرط من ترتب الحكم، فكذلك لا يمنعُ الشَّكُّ استمرارَ عدم المانع من ترتُّب الحُكم، فإذا شككنا هل وُجِد مانعُ الحكم أم لا؟ لم يمنع من تَرَتُّب الحكم ولا من كون عدمِهِ شرطًا؛ لأن استمرارَهُ على النفيِ الأصليِّ يجعلُه بمنزلة العَدَم المحقَّقِ في الشَّرْع، وإن أمكنَ خلافُه، كما أن استمرارَ الشرط على ثُبوته الأصلي يجعلُه بمنزلة الثابت المحقق شرعًا، وإن أمكن خلافُه[2]، فعلم أن إطلاق الفقهاء صحيحٌ، واعتراض هذا المعترض فاسدٌ.

ومما يُبَيِّنُ لك الأمرَ اتِّفاقُ الناس على أنَّ الشرط ينقسمُ إلى

---

(١) سقطت من (ق).

(٢) (ق): «ما لم يُعْلَم».

وجودي وعدمي، يعني: أن وجود كذا شرط في الحكم، وعدم كذا شرط فيه، وهذا متَّفقٌ عليه بين الفقهاء والأصوليين والمتكلمين وسائر الطوائف، وما كان عَدَمُهُ شرطًا فوجودُهُ مانِعٌ، كما أن ما وجوده شرطٌ فعدمُه مانعٌ.

فعدمُ الشرطِ مانع من موانع الحكم، وعدم المانع شرط من شروطه، وبالله التوفيق.

(ق/٣١٦ب) **فائدة**

الحاكمُ محتاجٌ إلى ثلاثة أشياءَ لا يَصِحُّ له الحكمُ إلا بها: **معرفة الأدلة، والأسباب، والبينات.**

فالأدلَّةُ، تُعَرِّفُهُ الحكمَ الشَّرعيَّ الكُلِّيَّ. **والأسبابُ**، تُعَرِّفُهُ ثبوتَه في هذا المحلِّ المُعيَّن أو انتفاءَه عنه. **والبيِّنات**، تعرِّفُهُ طريقَ الحكم عند التَّنازُع، ومتى أخطأ في واحدٍ من هذه الثلاثة أخطأ في الحُكم، وجميعُ خطأ الحكَّام مدارُه على الخطأ فيها، أو في بعضها.

مثالُ ذلك: إذا تنازعَ عندَه اثنان في ردِّ سلعة مشتراة بعيب، فحكمُهُ (ظ/٢٢٠ب) موقوفٌ على **العلم بالدَّليل الشَّرعي** الذي يُسَلِّطُ المشتريَ على الرَّدِّ، وهو إجماعُ الأمةِ المستندُ إلى حديث المُصرَّاة وغيره. وعلى **العلم بالسَّبب** المثبتِ لحكم الشَّارع[١] في هذا البيع المُعَيَّن، وهو كون هذا الوصف عيبًا يسلِّطُ على الرَّدِّ أم ليس بعيب، وهذا لا يتوقَّفُ العلمُ به على **الشَّرع** بل على الحِسِّ أو العادة أو العُرْف أو الخبر، ونحو ذلك. **وعلى البيِّنة** التي هي طريقُ الحكم بين

(١) (ع): «التنازع».

المتنازعين، وهي كلُّ ما يُبيِّن له صدق أحدِهما يقينًا أو ظنًّا من إقرار أو شهادةِ أربعةِ عدول، أو ثلاثة في دعوى الإعسارِ بتَلَف مالِه على أصحِّ القولين، أو شاهدين أو شهادة رجل وامرأتين، أو شاهد ويمين، أو شهادة رجل واحد وهو الذي يُسَمِّيه بعضُهم الإخبار، ويُفَرَّقُ بينه وبين الشهادة بمجرَّدِ اللفظ، أو شهادة امرأة واحدة كالقابِلة والمُرْضِعَة، أو شهادة النساء منفرداتٍ حيث لا رَجُلَ معهنَّ؛ كالحمَّامات والأعراس على الصَّحيح الذي لا يجوزُ القولُ بغيره. أو شهادةُ الصبيان على الجِراح إذا لم يتفرَّقوا، أو شهادة الأربع من النِّسوة، أو المرأتين، أو القرائن الظاهرة عند الجمهور كمالك وأحمد وأبي حنيفة، وكتنازع الرجل وامرأته في ثيابهما وكتُب العلم، ونحو ذلك، كتنازع النَّجَّار والخيَّاط في القَدُوم والجَلَم[1]، والإبرة والذِّراع، وكتنازع الورَّاق والحدَّاد في الدَّواة والمسطرة والقَلَم، والمِطْرقة والكَلْبَتَيْنِ والسَّنْدَان[2]، ونحو ذلك مما يقضي فيه أكثرُ أهلِ العلم لكل واحد من المتنازعين بآلة صَنْعَتِهِ بمجرَّد دعواه.

والشافعيُّ يقسم الخُفَّ بين الرَّجل والمرأة، ويقسِمُ الكتابَ الذي يُقْرَأُ فيه[3] بينهما، وكذلك طيلسانه وعِمامته.

أو الشاهد واليمين، أو اليمين المردودة، أو النُّكول المجرد، أو القَسَامة، أو الْتِعان الزوج ونكول الزوجة، أو شهادة أهل الذِّمَّة في الوصِيَّة في السفر، أو شهادة بعضهم على بعض، أو الوصف للُقَطَةٍ،

---

(١) الجَلَم: مقص يستعمل لجزّ الصوف، «اللسان»: (١٢/ ١٠٢).

(٢) الكلبتان: آلة تكون مع الحدَّاد يأخذ بها الحديد المحمى، «اللسان»: (١/ ٧٢٦)، والسندان: هي الزُّبرة التي يضرب عليها الحداد الحديد. «اللسان»: (١٥/ ٩١).

(٣) (ظ): «يقرأونه».

أو شهادة الدار[١]، أو الحَبَل في ثُبوت زنا التي لا زوج لها، أو رائحة المسكر أو قيئه، أو وجود المسروق عند من ادُّعِيَ عليه سَرِقَتُهُ على أصحِّ القولين، أو وجوه[٢] الآجُرِّ ومعاقد القُمُط وعقد (ق/٣١٧أ) الأَزَج[٣] عند من يقول به، فهذه كلها داخلة في اسم البيِّنة، فإنها اسم لما يُبيِّنُ الحقَّ ويُوضِّحُهُ.

وقد أرشد الله سبحانه إليها في كتابه، حيث حكى عن شاهد يوسفَ اعتبارَه لقدِّ القميص، وحكى عن يعقوب وبنيه أخذَهُمُ البضائعَ التي باعوا بها بمجرَّدِ وجودِهم لها في رِحالِهم اعتمادًا على القرائن الظاهرة، بأنها وُهِبَتْ لهم ممن يمْلِكُ التَّصَرُّفَ فيها، وهم لم يشاهدوا ذلك، ولا أُعْلِموا به، ولكن اكتفوا بمجرد القرينة الظاهرة.

وكذلك سليمانُ بن داود حَكَمَ للمرأةِ بالوَلَد بقرينةِ رحْمَتِها له لما قال: «**ٱيتُوْنِي بالسِّكِّيْنِ أَشُقَّهُ بيْنَكما، فَقَالَتِ الصُّغْرَى: لا تَفْعَلْ هو ابْنُها، فَقَضَى به لها**» وهذا من أحسن القرائن وألطفها.

وكذلك النبي ﷺ أَمَرَ بتعذيب أحد ابني الحُقَيق اليهودي ليَدُلَّهُ على كَنز حُيَيِّ بن أخطبَ وقد ادَّعى ذَهابَهُ، فقال: «**هو أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، وَالعَهْدُ قَرِيبٌ**»[٤]، فاستدلَّ بهذه القرينة الظاهرة على كَذِبهِ في دعواه، فأمر الزُّبيرَ أن يُعَذِّبَهُ حتى يُقِرَّ به، فإذا عذَّبَ الوالي المتَّهَمَ إذا ظهر له كَذِبُهُ ليُقِرَّ بالسرقة لم يخرجْ عن الشريعة، إذا ظهرت له (ظ/٢٢١أ) رِيبة[٥]، بل

---

(١) وهي: أن يتنازع رجلان دابة فيتركاها فمن دخلت داره فهي له.
(٢) (ق): «وجود».
(٣) تقدم شرح هذه الكلمات فيما سبق (٣/ ١٠٣٦).
(٤) تقدم الحديثان؛ حكومة سليمان: (ص/ ١٢)، وتعذيب ابني الحقيق: (ص/ ١٠٣٧).
(٥) (ع و ق): «ريبته».

ضَرْبُهُ له في هذه الحال من الشَّرع.

وقد حَبَسَ رسول الله ﷺ في تُهْمَةٍ، وقد عزم عليٌّ والزُّبَيْر على تجريد المرأة التي معها الكتاب وتفتيشها، لما تَيَقَّنا أن الكتابَ معها[1]. فإذا غلب على ظنِّ الحاكم أن المال المسروق أو غيره في بيت المُدَّعَى عليه أو معه، فأمر بتفتيشِهِ حتى يظهرَ المالُ، لم يكن بذلك خارجًا عن الشرع.

وقد قال النعمانُ بن بشير للمُدَّعِي على قوم سَرِقةَ مالٍ لهم: إن شئتمْ أن أضربَهم فإن ظهرَ متاعُكُمْ عندَهم، وإلا أخذتُ من ظهورِكم مثلَه، يعني: مثلَ ضَرْبِهِمْ، فقالوا: هذا حكمُك؟ قال: بل هذا حكمُ رسول الله ﷺ[2]. رواه أحمد[3].

والرجوعُ إلى القرائن في الأحكام متَّفَقٌ عليه بين الفقهاء، بل بين المسلمين كلِّهم. وقد اعتمد الصحابةُ على القرائن في الحدود؛ فرجموا بالحَبَل وجَلَدوا في الخَمْرِ بالقَيْءِ والرَّائحة، وأمر النبيُّ ﷺ باستنكاه المُقِرِّ بالزِّنا[4] وهو اعتمادٌ على الرَّائحة.

والأمة مُجْمِعَةٌ على جواز وطء الزوج للمرأة التي تُهديها إليها النساء ليلة العُرْس، ورجوعه إلى دلالة الحال أنها هي التي وقع عليها العقدُ وإن لم يَرَها ولم يشهدْ بتعيينها رجلان.

---

(١) تقدم تخريج هذه الأحاديث: (٣/ ١٠٣٧، ١٠٨٩) من هذا الكتاب.

(٢) أخرجه أبو داود رقم (٤٣٨٢)، والنسائي: (٨/ ٦٦) من حديث النعمان بن بشير.

(٣) لم أر من عزاه إلى أحمد غير المصنف! وقد ذكره هو في «الزاد»: (٥/ ٥٢) ولم يعزه إلى أحمد، فلعله في غير المسند.

(٤) أخرجه مسلم رقم (١٦٩٥) من حديث بريدة بن الحُصَيب ـ رضي الله عنه ـ. والاستنكاه: الشم.

ومُجْمعةٌ على جواز أكل الهدية وإن كانت من[1] فاسق، أو كافر أو صبيٍّ[2]، ومن نازع في ذلك لم يُمكنْه العملُ بخلافِهِ، وإنْ قاله بلسانه.

ومجمعةٌ على جواز شراء ما بيد الرجل اعتمادًا على قرينة كونه (ق/٣١٧ب) في يده، وإن جازَ أن يكونَ مغصوبًا. وكذلك يجوزُ إنفاقُ النقدِ إذا أخبر بأنه صحيحٌ رجلٌ واحدٌ، ولو كان ذِمِّيًّا، فالعملُ بالقرائن ضروري في الشرع والعقل والعُرْف[3].

فائدة[4]

الفرق بين دليل مشروعية الحكم وبين دليل وقوع الحكم

فالأولُ يتوقَّفُ على الشارع، والثاني يُعْلَمُ بالحِسِّ أو الخبر أو الشهادة[5].

فالأول: الكتابُ والسُّنَّة ليس إلا، وكلُّ دليل سواهما فمستنبَطٌ منهما.

والثاني: مثل العلم بسبب الحكم وشروطه وموانعه، فدليلُ مشروعيته يرجعُ فيه إلى أهل العلم بالقرآن والحديث، ودليلُ وقوعه يرجعُ فيه إلى أهل الخبرة بتلك الأسباب والشُّروط والموانع.

---

(١) (ق و ظ): «مع»، ومحتملة للأمرين في (ع).

(٢) (ظ): «فاسق أو كان صبي».

(٣) انظر ماتقدم في هذا الكتاب (٣/ ١٠٣٧، ١٠٨٩ ـ ١٠٩٦)، و«الطرق الحكمية»: (ص/ ٥ ـ ١٥).

(٤) (ق): «قاعدة».

(٥) (ظ): «الزيادة».

ومن أمثلة ذلك: بيع المُغَيَّب في الأرض من السَّلْجم والجَزَر والقُلْقاس وغيره؛ فدليل المشروعية أو منعها موقوفٌ على الشارع لا يُعلمُ إلا من جهته، ودليلُ سبب الحكم أو شروطه أو مانعه يرجعُ فيه إلى أَهْله.

فإذا قال المانعُ من الصِّحَّة: هذا غَرَرٌ؛ لأنه مستورٌ تحت الأرض، قيل: كون هذا غَرَرًا أو ليس بغَرَر، يرجعُ إلى الواقع لا يتوقَّفُ على الشرع، فإنه من الأمور العاديَّة المعلومة بالحِسِّ أو العادة، مثل كونه صحيحًا أو سقيمًا، وكبارًا أو صغارًا، ونحو ذلك، فلا يُسْتدلُّ على وقوع أسباب الحكم بالأدلَّة الشرعية، كما لا يُسْتَدَلُّ على شرعيته بالأدلة الحسية، فكون الشيء متردِّدًا بين السَّلامة والعَطَب، وكونه مما يجهلُ عاقبتُهُ وتطوى مغَبَّتُه أو ليس كذلك يُعْلمُ بالحِسِّ أو العادة لا يتوقَّفُ على الشَّرع، ومن استدلَّ على ذلك بالشرع، فهو كمن استدلَّ على أن هذا الشرابَ مثلاً مسكرٌ بالشَّرع، وهذا ممتنعٌ بل دليلُ إسكاره الحِسُّ، ودليل[1] تحريمه الشرعُ.

فتأمَّلْ هذه الفائدةَ ونفعَها، ولهذه القاعدة عبارةٌ أخرى وهي: أن دليلَ سببية الوصف غيرُ دليل ثبوته، فيستدلُّ على سببيته بالشرع، وعلى ثبوته بالحِسِّ أو العقل أو العادة، فهذا شيءٌ وذاك شيءٌ.

فائدة

الأمرُ المطلق، والجرحُ المُطلق، والعلمُ المُطلق، والترتيبُ المُطلق، والبيعُ المُطلق، والماءُ المُطلق، والملكُ المُطلق، غيرُ مُطلقِ الأمرِ، والجرح، والعلم. . . إلى آخرها، والفرق بينهما من وجوه:

---

(١) من قوله: «هذا الشراب. . .» إلى هنا ساقط من (ع).

أحدها: أن الأمر المطلق (ظ/٢٢١ب) لا ينقسمُ إلى أمر الندب وغيره، فلا يكون موردًا للتقسيم. ومطلق الأمر ينقسمُ إلى أمر إيجاب، وأمر نَدْب، فمطلقُ الأمر ينقسمُ، والأمر المطلقُ غيرُ منقسمٍ.

الثاني: أن الأمرَ المطلقَ فردٌ من أفراد مطلق الأمر؛ ولا ينعكسُ.

الثالث: أن نفيَ مطلَقِ الأمرِ يستلزمُ نفيَ الأمرِ المطلَق، دونَ العكس.

الرابع: أن ثبوت مطلَقِ الأمرِ لا يستلزمُ ثبوتَ الأمرِ المطلَقِ، دون العكس.

الخامس: أن الأمرَ المطلَقَ نوعٌ لمطلق الأمر، ومطلَقُ الأمرِ[1] جنسٌ للأمر المطلق.

السادس: أن الأمرَ (ق/٣١٨أ) المطلقَ مقيدٌ بالإطلاق لفظًا، مجرَّدٌ عن التقييد معنى، ومطلق الأمر مجرَّدٌ عن التقييد لفظًا مستعملٌ في المقيَّد وغيره معنًى.

السابع: أن الأمرَ المطلقَ لا يصلُحُ للمقيَّد، ومطلَقُ الأمر يصلُحُ للمطْلَقِ والمُقيَّد.

الثامن: أن الأمرَ المطلَقَ هو المُقَيَّدُ بقيْد[2] الإطلاق، فهو متضمِّن للإطلاق والتَّقييد، ومطلق الأمر غير مقيَّد، وإن كان بعض أفراده مقيَّدًا.

التاسع: أن من بعضِ أمثلةِ هذه القاعدة: الإيمان المُطلق ومطلق الإيمان، فالإيمان المطلق لا يطلقُ إلا على الكامل الكمالَ المأمور به،

---

(١) من قوله: «لا يستلزم...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) (ع): «تقييد».

ومطلقُ الإيمان يطلقُ على النَّاقص والكامل، ولهذا نفى النبيُّ ﷺ الإيمانَ المُطلق عن الزَّاني وشارب الخمر والسَّارق ولم ينفِ عنه مطلق الإيمان، فلا[1] يدخلُ في قوله: ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٦٨]، ولا في قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١]، ولا في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، إلى آخر الآيات، ويدخلُ في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وفي قوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩]، وفي قوله ﷺ: «**لا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ**»[2]، وأمثال ذلك.

ولهذا كان قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] نفيًا للإيمان المطلق لا لمطلق الإيمان لوجوه:

منها: أنَّه أَمرهم أو أَذِن لهم أن يقولوا: أسلمنا، والمنافقُ لا يُقالُ له ذلك.

ومنها: أنَّه قال: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ ولم يقل: قالَ المنافقونَ.

ومنها: أنَّ هؤلاء هم الجُفَاةُ الذين نَادوا رسولَ الله ﷺ من وراء الحجرات، ورفعوا أصواتَهم فوقَ صوته غلظةً منهم وجفاءً لا نفاقًا وكفرًا.

ومنها: أنه قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾، ولم ينْفِ دخولَ الإسلام في قلوبهم، ولو كانوا منافقين لنفى عنهم الإسلامَ كما نفى الإيمان.

ومنها: أنه قال: ﴿وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا﴾

---

(١) (ظ): «لئلا».

(٢) أخرجه البخاري رقم (١١١) من حديث علي ـ رضي الله عنه ـ.

أي: لا يُنْقِصكم، والمنافق لا طاعةَ له[١].

ومنها: أنه قال: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم﴾ [الحجرات: ١٧]، فأثبتَ لهم إسلامًا ونهاهم أن يَمُنُّوا على رسول الله ﷺ، ولو لم يكنْ إسلامًا صحيحًا لقال: لم تُسْلِموا، بل أنتم كاذبون كما كذبهم في قولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] لما لم تطابقْ شهادتُهم اعتقادَهم.

ومنها: أنه قال: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ﴾ ولو كانوا منافقينَ لما منَّ عليهم.

ومنها: أنه قال: ﴿أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ ولا ينافي هذا قوله: ﴿قُل (ق/٣١٨ب) لَّمْ تُؤْمِنُوا﴾ فإنه نفى[٢] الإيمان المطلق، ومنَّ عليهم بهدايتهم إلى الإسلام الذي هو متضمِّنٌ لمطلق الإيمان.

ومنها: أن النبي ﷺ لما قَسَم القَسْمَ قال له سعد: أعطيتَ فلانًا وتركتَ فلانًا وهو مؤمن، فقال: «أو مُسْلِمٌ»[٣] ثلاث مرات، فأثبت له الإسلامَ[٤] دونَ الإيمانِ. وفي الآية أسرارٌ بديعة ليس هذا موضِعَها. والمقصودُ: الفرقُ بين الإيمان المطلقِ ومُطلق الإيمان. فالإيمانُ المُطلق يمنعُ دخولَ النار، ومطلق الإيمان يمنعُ الخلودَ فيها[٥].

العاشر: أنك إذا قلت: الأمرُ المطلقُ فقد أدخلت اللَّام على الأمرِ، وهي تُفيدُ العمومَ والشُّمولَ، ثم (ظ/٢٢٢أ) وصفته بعد ذلك بالإطلاق،

---

(١) (ق): «والمنافقون لا طاعة لهم».

(٢) (ع): «لا ينفي» وهو خطأ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٢٧)، ومسلم رقم (١٥٠) من حديث سعد بن أبي وقاص ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) بعده في (ق): «ثلاث مرات».

(٥) وانظر «مجموع الفتاوى»: (٧/ ٢٣٨ ـ ٢٥٣).

بمعنى: أنه لم يُقَيَّدْ بِقَيدٍ يُوجِبُ تخصيصَه من شرط أو صفة أو غيرهما، فهو عامٌّ في كلِّ فرد من الأفراد التي هذا شأنُها.

وأما مطلق الأمر؛ فالإضافة فيه ليست للعموم بل للتَّمييز، فهو قَدْرٌ مشتركٌ مطلقٌ[1] لا عامٌّ، فيصدق بفردٍ من أفراده، وعلى هذا فمطلقُ البيع جائزٌ والبيع المطلقُ* ينقسمُ إلى جائز وغيره، والأمر المُطلق للوجوب، ومطلق الأمر ينقسمُ إلى الواجب والمندوب. والماء المطلقُ طَهور، ومطلقُ الماء ينقسم إلى طهور وغيره. والمُلك المطلق هو الذي يثبتُ للحُرِّ، ومُطلقُ المُلك يُثبتُ للعبد.

فإذا قيل: العبدُ هل يملكُ أم لا يملكُ؟ كان الصوابُ إثباتَ مطلق المُلك له دون الملك المُطلق.

وإذا قيل: هل الفاسقُ مؤمنٌ أو غيرُ مؤمن؟ فهو على هذا التَّفصيل، والله تعالى أعلم.

فبهذا التحقيق يزولُ الإشكال في مسألة المندوب: هل هو مأمورٌ به أم لا[2]؟ وفي مسألة الفاسق المِلِّي: هل هو مؤمنٌ أم لا؟[3].

فائدة[4]

نصَّ الشافعيُّ على أن البيعَ لا ينعقدُ إلا بالإيجاب والقبول[5]،

---

(١) (ظ): «مشترك بين مطلق...»!.

* كذا ولعل صوابها: «فالبيع المطلق جائز ومطلق البيع ينقسم...»

(٢) انظر «المسودة»: (ص/ ٦).

(٣) انظر كتاب الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٤) من هنا وقع في النسخ اضطراب في ترتيب الفوائد والفصول، فجرينا في ـ الأغلب ـ على التزام ما في (ظ) وهي الموافقة للنسخ المطبوعة، إلا في مواضع فقد أخذنا بترتيب (ع وق) أو أحدهما؛ لفائدة اقتضت ذلك، واكتفينا بهذا التنبيه عن ذكره في كل موضع.

(٥) لم أجده منصوصًا في الأم، فلعله في كتاب آخر، وقد نقله عنه عامة أصحابه.

وخرَّج ابنُ سُرَيج[1] له قولاً إنه ينعقد بالمُعاطاة[2]، واختلف أصحابُه من أين خرَّجه؟.

فقال بعضُهم: خرَّجه من قوله في الهَديْ إذا عطب قبل المحل، فإنَّ المُهدي ينحرُهُ، ويغمس نعلَه في دمِهِ، ويخلِّي بينه وبين المساكين، ولا يحتاجُ إلى لفظ بل القرينة كافية.

واعترض على هذا التخريج بأن ذلك من باب الإباحات وهي مبنيَّةٌ على المُسامحات، يُغْتَفَرُ فيها مالا يُغْتَفَرُ في غيرها، كتقديم الطعام للضَّيف، والبيع من باب المعاوضات التي تعقدُ على المشاحَّة، ويطلب الشارعُ فيها قطع النزاع والخصومة بكلِّ طريق.

وقال بعضُهم: هو مخرَّج عن مسألة الغَسَّال والطبَّاخ ونحوهما، فإنه يستحقُّ الأجرة مع أنه لم يسم شيئًا.

واعتُرِض على ذلك بأنه لا نصَّ للشافعيِّ (ق/٣١٩أ) فيها إلا عدم الاستحقاق، وإنما قال بعض أصحابه: يستحقُّ الأجرة.

وقال بعضُهم: هو مخرَّجٌ من مسألة الخلع إذا قال لها: أنْتِ طالِقٌ إن أَعْطَيْتِني ألفًا، فَوَضَعَتْها بينَ يديه، فإنها تطلقُ ويملك الألف، مع أنه لم يصدرْ منها لفظٌ يدلُّ على التمليك.

وحُكِي أن الشيخ عز الدين ابن عبدالسلام كان يرجِّحُ التَّخريجَ[3] من هـٰهنا. واعْتُرِض عليه بأن في الخلع شائبةَ التَّعلُّق[4] والمعاوضة،

---

(١) أبو العباس أحمد بن عمر ابن سُرَيْج من أئمة الشافعية ت(٣٠٦).

(٢) انظر: «الوسيط»: (٣/ ٨)، و«المجموع»: (٩/ ١٥٣).

(٣) (ع): «التحريم»!.

(٤) (ق): «التعليق».

وأما البيع فمعاوضةٌ محضةٌ، ولهذا يصحُّ الخلعُ بالمجهول دون البيع.

فائدة

ما عُلق جواز البَدَل فيه على فقد المُبْدل، فإذا فُقِدا معًا فهل يجبُ عليه تحصيل المُبدل أو يتخير بينه وبين البَدَل؟.

فيه خلافٌ، وعليه إذا وجبت عليه بنتُ مخاضٍ فعَدِمها فابنُ لَبُون. فإن عدمه فقولان:

أحدهما: يتخيَّر بينهما في الشِّراء، والثاني: أنه يتعيَّنُ شراء الأصل.

ومنها: أنه لو ملك مئتين من الإبل، وقلنا: يخرجُ أربعَ حِقاقٍ تعيينًا[1] فعدمها[2]، فهل يجوزُ أن يشتريَ خمس بنات لَبون؟ فيه خلافٌ.

فائدة

ثلاثةٌ من الصحابة جمعوا بين كونهم أنصارًا مهاجرين، ذكرهم ابن اسحاق في «سيرته»[3]:

أحدهم: ذَكوان بنُ عبد قيس من بني الخَزْرج، قال ابن إسحاق: كان خرج إلى رسول الله ﷺ وكان معه بمكة ثم هاجر منها إلى المدينة، وكان يقال له: مهاجري أنصاري شهد بدرًا[4]، وقتل بأُحُد شهيدًا.

---

(١) غير بيّنة، وهكذا استظهرت قراءتها.

(٢) من قوله: «فابن لبون...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) انظر «سيرة ابن هشام» ـ على الترتيب ـ: (١/ق ٢/ ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٦٥).

(٤) «شهد بدرًا» سقطت من (ع).

والعباسُ بنُ عُبَادةَ بن نَضْلَةَ من بني الخَزْرج أيضًا، قال ابن إسحاق: كان فيمن خَرَج إلى رسول الله ﷺ وهو بمكة فأقام معه بها، قُتل يوم أُحُد شهيدًا.

وعُقْبة بنُ وهب خرج إلى رسول الله ﷺ (ظ/٢٢٢ب) مهاجرًا من المدينة إلى مكة وكان يُقَالُ له: مهاجري أنصاري حليف لبني الخَزْرج.

فائدة[١]

إذا قال الحاكمُ المولَّى: «كنتُ حَكَمْتُ بكذا» قُبِل قوله عند أحمد والشَّافعي والجمهور، وعند مالك لا يقبَلُ قولُه.

قال الجمهور: هو يملكُ الإنشاء فيملكُ الإقرارَ كوليِّ المُجْبَرة إذا قال: زوَّجْتُها من فلان، قُبِلَ قولُه اتفاقًا.

قال أصحابُ مالكٍ: الفرقُ بينهما أن وَلِيَّ المجْبرة غيرُ متَّهَمٍ عليها[٢] لكمال شفقته وكمال رعايته لمصالح ابنته، بخلاف الحاكم.

قال أصحاب القول: وكذلك نحن إنما نقبلُ قولَ الحاكم: حكمت، حيث تنتفي التُّهمة، فإما إذا كان تهمةٌ لم يُقْبَلْ.

قال أصحاب مالك: هذا نفسُه في مظنَّة التُّهمةِ فوجب ردُّه، كما يُرَدُّ حكمُه لنفسه، وحكمه بعلمه، فمظنَّةُ التُّهمة كافيةٌ، وأما الأبُ فهو في مظنَّةِ كمال الشفقة، ورعَاية مصلحة ابنته فافترقا، وهذا فقهٌ ظاهرٌ، ومأْخَذٌ حسنٌ، والإنصافُ أولى من غيره.

---

(١) (ق): «فصل».

(٢) (ظ): «بخلعها».

فائدة

إذا حَلَفَ على شيءٍ بالطَّلاقِ الثَّلاث أنه لا يفعلُه، ثم خالَعَ ولم يفعلْهُ، ثم تزوَّجها:

فقال الشيخ عزُّ الدين بنُ عبدالسلام: (ق/٣١٩ب) الصحيحُ أنه لا يعودُ الحِنْث، فَذُكِر له اختيار الشيخ أبي إسحاق في كتاب الطلاق[1]، فقال: ذلك غلطٌ، قال: ومأخذُنا في هذه المسألة أنه لو عاد الحنثُ في النكاح الثاني مَلَك بالعقد الواحد أكثر من ثلاث تطليقات، بيانُه: أن النِّكاح يملكُ به ثلاثاً، والتنجيزُ كالتَّعليق، فإنه يملكُ بالعقد الطلاق المنجَزَ والمعلَّقَ ولا يزيدُ ذلك على ثلاث، فلو عاد الحنث لمَلَكَ ثلاثاً بالعقد، لو نجزها لوقعت ومَلَك المعلَّق بتقدير عَوْد الحنث، وهو محالٌ.

فائدة

ربما يظنُّ بعضُ النَّاس أن عدَّة المُتَوَفَّى عنها زوجُها[2] أربعةُ أشهر (ق/ ٣٢٠ب) وعشر ليال، فإذا طَلَعَ فجرُ الليلة العاشرة انقضتِ العِدَّةُ. ووقع في «التنبيه»[3]: «وإن كانت أَمَةً اعتدت بشهرينِ وخمس ليال».

ويقوِّي هذا الوهمَ: حذفُ التاء من العشر، وإنما يحذفُ مع المؤنث نحو: سبع ليال وثمانية أيام.

---

(١) انظر: «البيان» (١٠/٢٢٤) للعمراني.

(٢) من (ق).

(٣) (ص/٢٠٠).

وجوابُ هذا: أن المعدودَ إذا ذُكِر مع عدده، فالأمرُ كما ذُكر تحذفُ التاءُ مع المؤنث وتثبتُ مع المذكَّر، وإذا ذُكِرَ العَدَدُ دونَ معدودِهِ المذكَّر جاز فيه الوجهان: حذفُ التاء وذكرها، حكاه الفَرَّاء وابنُ السِّكِّيت وغيرهما، وعلى هذا جاء قوله ﷺ: «**مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَأَتْبَعَهُ بِسِتٍّ مِنْ شَوَّال**»[1]، ولم يقل بستَّة.

وقوله تعالى: ﴿يَتَخَٰفَتُونَ بَيۡنَهُمۡ إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا عَشۡرٗا ١٠٣﴾ [طه: ١٠٣]، فهذه أيامٌ بدليل ما بعدها، وعلى هذا فلا تنقضي العِدَّةُ حتى تغيبَ شمسُ اليوم العاشر، وما وقع في «التنبيه» فغلط، والله أعلم، ووقع له هذا في باب العدد وباب الاستبراء[2].

فائدة

المُرْضِعُ: من لها وَلَدٌ تُرْضِعُهُ، والمُرْضِعَةُ: من ألقمتِ الثَّدْيَ للرَّضيع، وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿تَذۡهَلُ كُلُّ مُرۡضِعَةٍ عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ﴾ [الحج: ٢]، أبلغُ من «مُرْضِع» في هذا المقام، فإن المرأةَ قد تذهلُ عن الرَّضيع إذا كان غيرَ مباشرٍ للرَّضاعةِ، فإذا التقم الثَّدْيَ، واشتغلتْ برَضاعِهِ[3] لم تذهل عنه إلا لأمرٍ هو أعظمُ عندها[4] من اشتغالها بالرَّضَاع.

وتأمَّل السِّرَّ البديعَ في عدوله ـ سبحانه ـ عن «كلِّ حامل» إلى قوله: «ذات حمل»، فإن الحامل قد تطلقُ على المهيَّأة للحمل،

---

(١) أخرجه مسلم رقم (١١٦٤) من حديث أبي أيوب الأنصاري ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) (ص/ ٢٠٣).
(٣) (ق): «وأشغلته برضاعته».
(٤) (ق): «عليها».

وعلى من هي في أول حملها ومبادئه، فإذا قيل: «ذات حَمْل»[1]، لم يكنْ إلا لمن قد ظهر حملُها وصلح للوضع كاملاً أو سقطًا، كما[2] يقال: «ذات وَلَد»، فأتى في المرضعة بالتاء التي تحقق فعل الرَّضاعة دونَ التَّهَيُّؤِ لها، وأتى في الحامل بالنسب[3] الذي يحقِّقُ (ظ/٢٢٣أ) وجود الحَمْل وقبوله للوضع، والله أعلم.

فائدة

قال الشيخُ تاجُ الدين[4]: سُئِل الشيخ عز الدين بن عبدالسلام عن معنى قول الفقهاء للمطلِّق الطَّلاقَ الرَّجعِيَّ: قلْ: «راجعتُ زوجتي إلى نكاحي»[5] ما معناه؟ وهي لم تخرجْ من النِّكاح، فإنها زوجةٌ في جميع الأحكام؟.

فقلت له: معناه أنها رجعتْ إلى النِّكاح الكامل الذي لم تكنْ فيه صائرةً إلى بينونة بانقضاء زمان، وبالطَّلاق صارت جارية[6] إلى بينونةٍ بانقضاء العِدَّة، فقال: أحسنت.

---

(١) من قوله: «فإن الحامل...» إلى هنا سقطت من (ظ).

(٢) (ع): «فلا»!.

(٣) كذا في (ع وق)، وفي (ظ): «بالسبيل»، وفي المطبوعة: «بالسبب» وهو محتمل.

(٤) لعل المقصود به هو: عبدالرحمن بن إبراهيم الفَزَاري تاج الدين المعروف بالفِرْكاح، أحد فقهاء الشافعية، ومن أشهر تلاميذ العز ت(٦٩٠)، له تصانيف. انظر: «طبقات الشافعية»: (٨/ ١٦٣ ـ ١٦٤).

ومن تلاميذ العز ـ أيضًا ـ ممن يُلقب بـ«تاج الدين»: عبدالوهاب بن خلف ابن بدر العَلَامي، تاج الدين ابن بنت الأعزّ ت(٦٦٥). انظر: «طبقات الشافعية»: (٨/ ٣١٨ ـ ٣٢٣).

(٥) انظر: «المغني»: (١٠/ ٥٦١)، و«روضة الطالبين»: (٨/ ٢١٥).

(٦) من (ق)، وفي (ع): «صائرة».

فائدة

القاضي والمفتي مشتركانِ في أنَّ كلًّا منهما يجبُ عليه إظهارُ حكم الشَّرع في الواقعة، ويتميَّزُ الحاكمُ بالإلزام به وإمضائه، فشروط الحاكم ترجِعُ إلى شروط الشَّاهد والمفتي والوالي، فهو مخبر عن حكم الشَّارع (ق/ ٣٢١أ) بعلمه، مقبولٌ بعدالته، منفذٌ بقدرته.

فائدة[١]

كان الشيخُ عزُّ الدين يستشكِلُ مذهبَ الشافعي في أن حَجْر الصَّبِي يستمرُّ بمجرَّد[٢] الفِسق والسَّفَهِ في الدين، وقال: قد اتَّفق الناسُ على أن المجهول يسمعُ الحاكمُ دعواه والدعوى عليه، فالغالب في الناس وجودًا عدمُ الرُّشد في الدين، فلو كان الصلاحُ في الدين شرطًا في فكِّ[٣] الحجر، لزم أن لا يسمعَ دعوى المجهول ولا إقراره، وذلك خلافُ الإجماع المستمرّ عليه العمل.

فائدة

اختلف الناس: هل السَّماءُ أشرفُ من الأرض، أم الأرضُ أشرفُ؟

فالأكثرون على الأول، واحتجَّ من فضَّل الأرض: بأن الله أنشأ منها أنبياءَه وَرُسُلَهُ وعبادَهُ المؤمنينَ، وبأنها مساكنهم ومحلُّهم أحياءً وأمواتًا، وبأنَّ الله سبحانه وتعالى لما أرادَ إظهارَ فضلِ آدَمَ للملائكة قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] فأظهرَ فضله عليهم

---

(١) قبله في (ق): «فرع».
(٢) (ق): «بوجود».
(٣) (ظ) والمطبوعات: «كل».

بعلمه واستخلافه في الأرض، وبأن الله ـ سبحانه ـ وصَفَها بأن جعلها محلَّ بركاته عمومًا وخصوصًا، فقال: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا﴾ [فصلت: ١٠]، ووصف الشامَ بالبَرَكة في ستِّ آيات، ووصف بعضَها بأنها مقدَّسة، ففيها الأرضُ المباركة والمقدَّسة والوادي المقدَّس، وفيها بيته (ق/ ٣٢٠أ) الحرامُ ومشاعرُ الحجِّ والمساجد التي هي بيوته سبحانه، والطور الذي كلَّم عليه كليمَه ونجيَّه. وإقسامه سبحانه بالأرض عمومًا وخصوصًا أكثر من إقسامه بالسماء، فإنه أقسَم بالطُّور والبلدِ الأمينِ والتينِ والزيتونِ، ولما أقسم بالسَّماء أقسَمَ بالأرض معها، وبأنه سبحانه خَلَقَها قبل خلق السماء[1] كما دلَّت عليه سورة (حم السجدة)، وبأنها مهبِطُ وحيه ومستقرُّ كتبه ورسله، ومحلُّ أحبِ الأعمال إليه، وهو الجهادُ والصَّدقة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومُغايظة أعدائه ونصر أوليائه، وليس في السماء من ذلك شيءٌ، وبأنَّ ساكنيها من الرسل والأنبياء والمتَّقين أفضلُ من سكَّان السماء من الملائكة، كما هو مذهبُ أهل السنة، فمسكنُهم أشرفُ من مسكن الملائكة، وبأن ما أودع فيها من المنافع والأنهار والثمار والمعادن والأقوات والحيوان والنبات مما هو من بركاتها لم يودَع في السَّماء مثلُه، وبأن الله سبحانه قال: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠﴾ [الذاريات: ٢٠]، ثم قال: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ۝٢٢﴾ [الذاريات: ٢٢] فجعل الأرضَ محلَّ آياته والسماءَ محلَّ رزقه، فلو لم يكن فيها إلاَّ بيْتُهُ وبيتُ[2] خاتَم أنبيائه ورسله حيًّا وميتًا، وبأن الأرض جعلها الله قرارًا وبساطًا ومهادًا وفراشًا، وكِفاتًا، ومادَّةً للسَّاكن؛ لملابسه

---

(١) (ق و ظ): «الأرض»، والمثبت من (ع) وحاشية (ظ).

(٢) (ق): «فإن لم يكن فيها إلا بنية خاتم»!.

وطعامه وشرابه ومراكبه وجميع آلائه[1]، ولاسيَّما إذا أخرجتْ بَرَكَتَها وازَّيّنتْ وأنبتتْ من كلِّ زوجٍ بهيج.

قال المفضلون للسَّماء: يكفي في فضلها (ظ/٢٢٣ب) أن ربَّ العالمين سبحانه[2] فيها. وأن عرشَهُ وكُرْسِيَّهُ فيها، وأن الرفيقَ الأعلى الذي أُنْعِم عليهم فيها، وأن دارَ كرامته فيها، وأنها مستقرُّ أنبيائه ورسله وعباده المؤمنين يوم الحشر، وأنها مُطَهَّرةٌ مُبَرَّأَةٌ من كلِّ شرٍّ[3] وخَبَثٍ ودَنَس يكونُ في الأرض، ولهذا لا تُفتحُ أبوابُها للأرواح الخبيثة، ولا تلجُ ملكوتَها، وبأنها مسكنُ من لا يَعْصُون اللهَ طرفةَ عين، فليس فيها موضعُ أربع أصابعَ إلا ومَلَكٌ ساجدٌ أو قائمٌ، وبأنها أشرفُ مادَّةً من الأرض، وأوسعُ وأَنْوَرُ وأصفى وأحسنُ خِلْقَةً وأعظمُ آياتٍ، وبأن الأرضَ محتاجةٌ في كمالها إليها، ولا تحتاجُ هي إلى الأرض، ولهذا جاءت في كتاب الله في غالب المواضع مقدَّمَةً على الأرض، وجُمِعت وأُفْرِدت الأرض فلشرفها وفضلها أُتي بها مجموعة، وأما الأرض فلم تَأْتِ إلا مفردة، وحيث أريد تعدادُها قال: ﴿وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾، وهذا القول هو الصواب، والله أعلم.

فائدة

فرق النِّكاح عشرون فرقة؛ الأولى: فرقة الطلاق. الثانية: الفسخ للعُسْرة بالمهر. الثالثة: الفسخ للعسرة عن النفقة. الرابعة: فرقة الإيلاء. الخامسة: فرقة الخُلْع. السادسة: تفريق الحَكَمين. السابعة: فرقة العِنِّين.

---

(١) وتحتمل قراءتها: «آلاته».
(٢) (ع): «أن رب السماء».
(٣) (ق): «شِية».

الثامنة: فرق اللِّعان. التاسعة: فرقة العِتْق تحت العبد. العاشرة: فرقة الغرور. الحادية عشرة: فرقة العيوب. الثانية عشرة: فرقة الرَّضاع. الثالثة عشرة: فرقة وطءِ الشبهة حيث تحرمُ الزوجة. الرابعة عشرة: فرقة إسلام أحد الزوجين. الخامسة عشرة: فرقة ارتداد أحدهما. السادسة عشرة: فرقة إسلام الزوج وعنده اختان أو أكثر من أربع، أو امرأة وعمتها أو امرأة وخالتها. السابعة عشرة: فرقة السِّبَاء. الثامنة عشرة: فرقة ملك أحد الزوجين صاحبه. التاسعة عشرة: فرقة الجهل بسبق أحد النِّكاحين. العشرون: فرقة الموت.

فهذه الفرقُ منها إلى المرأةِ وحدَها: فرقة الحُرِّيَّة والغرور والعيب. ومنها إلى الزوج وحده: الطَّلاق والغرور والعيب أيضًا. ومنها ما للحاكم فيه مدخلٌ وهو: فرقة العِنِّين والحَكَمَينْ والإيلاء والعجز عن النفقة والمهر ونِكاح الوَلِيَّين. ومنها مالا يتوقَّف على أحد الزوجين ولا الحاكم وهو: اللِّعان والرِّدَّة والوطء بالشُّبهة وإسلام أحدهما وملك أحد الزوجين صاحِبَهُ والرَّضاع.

وهذه الفرق منها مالا يُتَلافى[1] إلا بعد زوجٍ وإصابة وهو: استيفاءُ الثلاث، ومنها مالا يتلافى أبدًا وهو: فُرقة اللِّعان والرَّضاع والوطء بشُبهة، ومنها ما يُتلافى[2] في العِدَّة خاصة وهي فرقة الرِّدَّة وإسلام أحد الزَّوجينِ[3] والطَّلاق الرَّجعي، ومنها ما يُتلافى[4] بعقد جديد وهي: فرقة الخُلْع والإعسار بالمهر والنَّفقة وفرقة الإيلاء والعيوب

---

(١) (ع): «تلافى».

(٢) (ع و ق): «ما لا يتلافى»، والتصويب من (ظ).

(٣) (ع و ظ): «أحدهما».

(٤) (ع): «ما لا»!.

والغرور، وكلها فسخ إلا الطلاقُ، وفرقة الإيلاء وفرقة الحكمين.

فائدة[١]

حيث أطلق الفقهاءُ لفظ الشَّكِّ فمرادُهم به التَّرَدُّدُ بين وجودِ الشيءِ وعدمِهِ، سواءٌ تَساوى الاحتمالانِ أو ترجَّح أحدُهما، كقوله: إذا شَكَّ في نجاسة الماء أو طهارته، أو انتقاض الطَّهارة أو حصولها، (ظ/٢٢٤أ) أو فعل ركن في الصَّلاة، أو شك هل طلق واحدة أو أكثر، أو شك هل غَرَبَتِ الشمسُ أم لا، ونحو ذلك = بنى على اليقين، ويدل على صحَّة قولهم قوله ﷺ[٢]: «**وَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ**»[٣].

وقال أهل اللُّغة: الشك خلاف اليقين[٤]، وهذا ينتقض بصُوَر:

منها: أن الإمامَ متى تردَّدَ في عدد الرَّكَعات بنى على الأغلب من الاحتمالين.

ومنها: أنه إذا شكَّ في الأواني بنى على الأغلب في ظنِّه عند من يُجَوِّزُ له التَّحَرِّي.

ومنها: أنه إذا شكَّ في القِبْلة بنى على غالب ظنِّه في الجهات.

ومنها: أنه إذا شكَّ في دخول وقت الصلاة، جاز له أن يُصَلِّيَ إذا غلب على ظنه دخولُ الوقت.

---

(١) (ق): «قاعدة». وانظر ما تقدم: (٣/ ١٢٧٦ ـ ١٢٨٣).

(٢) (ق): «صحتهم قول النبي...».

(٣) أخرجه مسلم رقم (٥٧١) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) انظر: «المصباح المنير»: (ص/ ١٢٢).

ومنها: أنه إذا[1] غلبَ على ظنِّه عدالةُ الراوي والشاهد عمل بها ولم يقفْ على اليقين.

ومنها: إذا شكَّ في المال هل هو نِصَابٌ أم لا، وغلب على ظنِّه أنه نصابٌ فإنه يزكِّيه، كما لو أخبره خارصٌ واحدٌ بأنه نِصابٌ.

ومنها: لو وَجَد في بيته طعامًا وغلب على ظنِّه أنه أُهدي له، جاز له الأكلُ وإن لم يَتَيَقَّنْ، كما لو أخبره به ولدُه أو امرأتُه.

ومنها: أنه لو شكَّ في مال زيد هل هو[2] حلالٌ أو حرامٌ؟ وغلب على ظنه أنه حرامٌ، فإنه لا يجوزُ له الأكلُ منه، ونظائرُ ذلك كثيرةٌ جدًّا، فما ذكر من القاعدة ليس بمطَّرِدٍ.

قاعدة[3]

إذا تزاحم حقَّان في محلٍّ، أحدهما متعلِّقٌ بذمَّة مَن هو عليه، والآخَرُ متعلِّق بعين من هي[4] له، قُدِّم الحق المتعلق (ق/ ٣٢١ب) بالعين على الآخر؛ لأنه يفوتُ بفواتِها بخلاف الحقِّ الآخر. وعلى ذلك مسائل:

أحدها: إذا جنى العبدُ المرهونُ؛ فَدَمُ المجني عليه ـ بموجب جِنايَته ـ على المُرْتَهِنِ، لاختصاص حقِّه بالعين بخلاف المُرْتَهِنِ.

الثانية: إذا جنى عبدُ المَدين، فَدَمُ المجني عليه على الغُرماء كذلك.

---

(١) من قوله: «شك في دخول...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) (ق): «في مالٍ أهو».

(٣) (ظ): «فائدة».

(٤) (ع): «متعلق بعين هي...»، و(ق): «متعلق هي».

الثالثة: إذا تَشَاحَّ البائعُ والمشتري في المبتدي بالتَّسليم، فإن كانا عَيْنَينِ، جعل بينهما عدْل، وإن كان الثمنُ في الذِّمة، أجبر البائع على تسليم المَبيع أولاً، لتعلُّق حقِّه بعين المَبيع، بخلاف المشتري فإن حقَّه متعلِّقٌ بذمَّةِ البائع.

قاعدة[1]

فرقٌ بين ما يثبتُ ضِمْنًا وما يثبتُ أصالةً: فيُغْتفرُ[2] في الثُّبوت الضِّمني مالا يُغتفَرُ في[3] الأصلي، وعلى ذلك مسائل:

منها: لو أقرَّ المريضُ بمال لوارثٍ لم يقبلْ إقرارُه، ولو أقرَّ بوارث قُبِلَ إقرارُه، واستحقَّ ذلك المالَ وغيره.

ومنها: لو اشترى منه سلعةً فخرجت مستحقَّةً، رجع عليه بدرك المَبيع، وقد تضمَّن شراؤُه منه إقرارَه له بالملك، ولو[4] أقرَّ له بالمُلك صريحًا ثم اشتراها فخرجتْ مستحقَّةً، لا يرجع عليه بالدرك.

ومنها: لو قال الكافرُ لمسلم: أعتِقْ عبدَكَ المسلمَ عني وعليَّ ثَمَنُه، فإنه يصِحُّ في أحد الوجهين، ونظيره: إذا أعتق الكافرُ الموسرُ شِرْكًا له في عبد مسلم، عَتَق عليه جميعُه في أحد الوجهين ـ أيضًا ـ، ولو قال لمسلمٍ: بعني عبدَكَ المسلمَ حتى أُعْتِقَهُ، لم يَصِحَّ بيعُه.

قاعدة

ما تُبِيحُهُ الضَّرورةُ يجوزُ الاجتهادُ فيه حالَ الاشتباهِ، ومالا تبيحُهُ

---

(١) (ق): «فائدة» وفي (ظ) محتملة.

(٢) يمكن أن تُقرأ: «فيُفْتقر» في الموضعين.

(٣) (ق): «إلى».

(٤) (ق و ظ): «وقد».

الضَّرورةُ فلا. وعلى هذا مسائل:

أحدها: إذا اشتبهت أختُه بأجنبية، لم يَجُزْ له الاجتهادُ في أحدهما.

الثانية: طلق إحدى امرأتيه واشتبهت عليه، لم يَجُزْ له أن يجتَهد في إحداهما.

الثالثة: اشتبه عليه الطَّاهرُ بالنَّجِس، لم يَجُزْ[1] له أن يتحَرَّى في أحدهما.

وهذا بخلاف مالو اشتبهت ميتَةٌ بمذكَّاة، أو طاهر بنَجِسٍ للشُّرب عند الضَّرورة، أو اشتبهت جهةُ القِبلة، فإنه يتحرَّى في ذلك كلِّه؛ لأن الضَّرورة تُبيحُه[2]، وتُبيحُ تركَ القِبلة في حالة المُسَايفة[3] وغيرها.

قاعدة

ما بطل حكمه من الأبدال بحصول مبدَلِه ولم يبقَ مُعتدًّا به بحال، فإن وجودَ المبدَل بعد الشروع فيه كوجوده قبلَ الشروع فيه. وما لم يَبْطُل حكمُهُ رأسًا بل بقي معتبرًا في الجملة لم يُبْطِلْهُ وجود المبدل بعد الشُّروع فيه، وعلى هذا مسائل:

أحدها: المعتدَّةُ بالأشهر إذا صارت من ذوات القُرء، قبل انقضاء عِدَّتِها، انتقلتْ إليها لبطلان اعتبار الأشهر (ق/ ٣٢٢أ) حالَ الحيْض.

الثانية: المُتَيمِّمُ إذا قدَرَ على الماء بعد التَّيَمُّم، سواء شَرَعَ في الصَّلاة أو لم يشرعْ فيها بَطَلَ تَيَمُّمُهُ.

---

(١) (ظ): «يجب».

(٢) ليست في (ع).

(٣) أي: المبارزة بالسيوف، وتقدمت هذه المسائل (٣/ ١٢٥٥ ـ فما بعدها).

الثالثة[1]: إذا شرع في صوم الكفارة ثم قَدَرَ على الإطعام أو العِتق، لم يلزمْهُ الانتقال عنه إليهما؛ لأنَّ الصومَ لم يبطل اعتبارُه بالقُدْرة على الطعام، بل هو معتبرٌ في كونه عبادةً وقُرْبَةً، وقد شَرَعَ فيه كذلك، ولم يبطلْ تقرُّبُهُ وتعبُّدُهُ به.

الرابعة: المتمتِّعُ إذا شَرَع في الصَّوم ثم قَدَر على الهَدْي، لم يلزمْهُ الانتقالُ لذلك.

وفرقٌ ثانٍ: أن الاعتبارَ في الكَفَّارات بحالِ وجوبها على المُكَلَّف لأنه حال استقرار الواجب في ذمَّته، فالواجب عليه أداؤها كما وجبتْ في ذمَّته، ولهذا لو قدر على الطعام بعد الحِنْث وقبل الصوم لم يلزمْهُ الانتقالُ إليه كذلك، بخلافه العِدَّة والصَّلاة فإن الواجبَ عليه أداءُ الصلاة على أكمل الأحوال، وإنما أبيحَ له تركُ ذلك للضَّرورة، وما أُبيحَ بشرط الضَّرورة فهو عَدَمٌ عند عدمِها، وكذلك العِدَّة سواء.

قاعدة

المُكلَّفُ بالنسبة إلى القُدرة في الشيء المأمور به، والآلات المأمور بمباشرتها من البَدَن؛ له أربعة أحوال:

أحدها: قدرتُه بهما، فحكمُه ظاهرٌ، كالصحيح القادر على الماء، والحُرِّ القادر على الرَّقَبَة الكاملة.

الثانية: عجزُهُ عنهما، كالمريض العادم للماء، والرَّقيق العادم للرَّقَبَة، فحكمُه أيضًا ظاهرٌ.

---

(١) من قوله: «المتيمم إذا...» إلى هنا ساقط من (ق). فسقطت المسألة الثانية، فلذا جعل الرابعة: الثالثةَ.

الثالثة: قدرتُه ببدنِهِ وعجزِه عن المأمور به، كالصحيح العادم للماء، والحُرِّ العاجز عن الرَّقبة في الكفَّارة، فحكمهُ الانتقالُ إلى بدله إن كان له بدلٌ يقدر عليه، كالتَّيَمُّم أو الصِّيام في الكفارة، ونحو ذلك، فإن لم يكنْ له بَدَلٌ سقط عنه وجوبُه، كالعُريان العاجز عن سَتْرِ عورته في الصلاة فإنه يُصَلِّي ولا يُعيدُ.

الرابعة: عجزه ببدنه وقدرته على المأمور به أو بَدَله.

فهو موردُ الإشكال في هذه الأقسام وله صُوَر:

أحدها: المَعْضُوبُ الذي لا يستمسكُ على الرَّاحلة وله مال يقدرُ أن يُحَجَّ به عنه، فالصحيح وجوب الحجِّ عليه بماله لقدرته على المأمور به، وإن عَجَزَ عن مباشرته هو بنفسه، وهذا قول الأكثرين.

ونظيرهُ[1]: القادرُ على الجهاد بماله العاجزُ ببَدَنه، يجبُ عليه الجهادُ بماله في أصحِّ قولي العلماء، وهما روايتان منصوصتان عن أحمد.

الصورة الثالثة: الشيخُ الكبيرُ العاجزُ عن الصَّوم القادرُ على الإطعام، فهذا يجبُ عليه الإطعام عن كل يومٍ مسكينًا في أَصَحِّ أقوال العلماء.

الرابعة: المريضُ العاجز عن استعمال الماء، فهذا حكمُه حكمُ العادم، وينتقلُ إلى بَدَله، كالشيخ العاجز عن الصيام ينتقلُ إلى الإطعام.

وضابط هذا: أن (ق/ ٣٢٢ب) المعجوزَ عنه في ذلك كلِّه إن كان له بَدَلٌ انتقل إلى بَدَله، وإن لم يكن له بَدَلٌ سقط عنه وجوبُهُ.

فإذا تَمهَّدت هذه القاعدة ففرقٌ[2] بين العَجْز ببعض البَدَن والعجز

---

(١) وهذه هي الصورة الثانية.

(٢) (ق): «فيفرق».

عن بعض الواجب، فليسا سواءً، بل متى عَجَزَ ببعض البَدَن لم يسقطْ عنه حكمُ البعض الآخر، وعلى هذا إذا كان بعضُ بَدَنِهِ جريحًا وبعضُهُ صحيحًا، غسل الصحيحَ وتَيَمَّمَ للجريح على المذهب الصَّحيح، كما دلَّ عليه حديث الجريح[1].

ونظيره: إذا مَلَكَ المعتَقُ بعضَه[2] ما يَتَمَكَّنُ به من عتقٍ واجب، لزمه الإعتاقُ.

ونظيره: إذا (ظ/٢٢٥أ) ذهب بعضُ أعضاء وضوئه وجب عليه غَسْلُ الباقي، وأما إذا عَجَزَ عن بعض الواجب، فهذا معتركُ الإشكال حيث يلزمُهُ به مَرَّةً ولا يلزمُهُ به مرَّةً، ويخرج الخلافُ مرَّةً، فمن قَدَرَ على إمساك بعض اليوم دون إتمامه، لم يلْزَمْهُ اتفاقًا، ومن قدر[3] على بعض مناسك الحَجِّ وعَجَزَ عن بعضها، لزمه فعل ما يقدرُ عليه، ويُستنابُ عنه فيما عَجَزَ عنه، ولو قدر على بعض رقبة، وعَجَزَ عن كاملةٍ، لم يلزمْه عتقُ البعض، ولو قدر على بعض ما يَكفيه لوضوئه أو غسله، لزمه استعمالُه في الغسلِ، وفي الوضوء وجهان؛ أحدهما: يلزمُهُ، والثاني: له أن ينتقلَ إلى التَّيَمُّم، ولا يستعملُ الماء.

وضابطُ الباب: أن ما لم يكنْ جزؤُه عبادةً مشروعةً لا يلزمُهُ الإتيانُ به، كإمساك بعض اليوم، وما كان جزؤُه عبادةً مشروعةً لزمه الإتيانُ به[4]، كتطهير الجُنُب بعضَ أعضائه، فإنه يُشرعُ كما عند النوم والأكل والمعاودة يُشرع له الوضوءُ تخفيفًا للجنَابَة.

وعلى هذا جَوَّزَ الإمام أحمدُ للجُنُب أن يتوضَّأَ ويلبثَ في المسجد،

---

(١) هو صاحب الشجة، أخرج حديثه أبو داود رقم (٣٣٦)، والدارقطني (١/ ١٩٠)، وفيه ضعف.

(٢) كذا في الأصول، ولعل صوابها: «المعتِقُ بعض».

(٣) (ع): «عجز»! وهو سبق قلم.

(٤) (ع): «وما كان عبادة مشروعة لم يلزمه. . .» وهو سبق قلم أيضًا.

كما كان الصَّحابةُ يفعلونه. وإذا ثبت تخفيفُ الحَدَث الأكبر في بعض البَدَن فكذلك الأصغر[١].

يبقى أن يقالَ: فهذا ينتقضُ عليكم بالقُدْرة على عتق بعضِ العبد، فإنه مشروعٌ، ومع هذا فلا يُلْزِمُونَهُ به؟.

قيل: الفرقُ بينه وبين القدرة على بعض ماء الطَّهارة أن الله سبحانه إنما نَقَل المُكلَّفَ إلى البَدَل عند عدم ما يسمَّى ماءً، فقال تعالى: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ﴾ [النساء: ٤٣]، وبعضُ ماءِ الطهارة ماء فلا يُتَيَمَّمُ مع وجوده.

وأما في العتق فإن الله سبحانه نقله إلى الإطعام والصيام، عند عدم استطاعته[٢] إعتاقَ الرَّقبة، فقال: ﴿فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ﴾، ولا رَيْبَ أن المعنى: فمن لم يستطعْ تحرير رقبة[٣]، ولا يحتمل الكلامُ غيرَ هذا ألبَتَّةَ، والقادرُ على بعض الرقبة غيرُ مستطيعٍ تحريرَ رقبةٍ ـ والله أعلم ـ فهذا ما ظهر لي في هذه القاعدة.

فائدة

من وجب عليه شيءٌ وأُمِر بإنشائه فٱمتنعَ، فهل يفعلُهُ الحاكمُ (ق/ ٣٢٣أ) عنه أو يُجبرُهُ عليه؟

فيه خلافٌ، مأخذُهُ أن الحاكمَ نُصِبَ نائبًا ووكيلاً من جهة الشَّارع لصاحب الحق، حتى يستوفِيَهُ له، أو مجبِرًا ومُلْزِمًا لمن هو عليه حتى يُؤَدِّيَهُ.

---

(١) (ق): «الوضوء».

(٢) (ق): «عند انقطاعه».

(٣) (ق): «ولا ريب أن من قدر على بعض رقبة لم يستطع...».

فإذا اجتمع الأمران في حكم، فهل يغلَّبُ وصف الإلزام والإجبار أو وصف الوكالة والنيابة؟ هذا سرُّ المسألة، وعلى هذا مسائل:

أحدها: المُوْلي إذا امتنع من الفَيْئَة والطَّلاق فهل يطلِّق الحاكمُ عليه أو يُجبرُهُ على الطلاق؟ فيه خلاف.

الثانية: إذا امتنعَ من الإنفاق على رَقيقه أو بهيمَتِهِ لإعساره، كُلِّفَ بيعَ البعض للإنفاق على الباقي، فإذا امتنعَ من البيع فهل يُجبرَُ عليه أو يبيعُ الحاكم عليه؟ فيه خلافٌ أيضًا.

الثالثة: إذا اشترى عبدًا بشرط العتق وامتنع من عِتْقه، وقلنا: لا يُخَيَّرُ البائعُ بين الفسخ والإمضاء، فهل يُجْبَرُ على العِتق أو يُعْتِقُ الحاكمُ عليه؟ فيه خلاف.

فائدة

الشافعيُّ يُبالغُ في ردِّ الاستحسانِ[1]، وقد قال به في مسائل[2]:

الأولى: أنه استحسن في المُتعة في حق الغَنِيِّ أن يكونَ خادمًا، وفي حقِّ الفقير مقنعة، وفي المتوسط ثلاثين درهمًا.

الثانية: أنه استحسنَ التَّحليفَ بالمصحف.

الثالثة: أنه استحسن في خيار الشُّفعة أن تكونَ ثلاثةَ أيامٍ.

الرابعة: أنه نصَّ في أحد أقواله إنه يبدأ في النِّضال بمخرج السبق

---

(١) انظر كتاب: إبطال الاستحسان من «الأم»: (٧/ ٢٦٧ ـ ٢٧٧)، و«قاعدة في الاستحسان»: (ص/ ٤٩ ـ ٥١) لابن تيمية.

(٢) انظر: «الأم»: (٣/ ٢٣١، ٦/ ١٣٣، ١٣٩، ٧/ ٣٦٢ ـ ٣٦٤)، و«البحر المحيط»: (٦/ ٩٥ ـ ٩٧) للزركشي.

اتباعًا لعادة الرُّماة. قال أصحابه: وهو استحسان.

فائدة[1]

من أصول مالك: اتِّباعُ عمل أهل المدينة ـ وإن خالفَ الحديثَ ـ وسدُّ الذَّرائع، وإبطالُ الحِيَلِ، ومراعاةُ القُصود والنِّيَّات في العقود، واعتبارُ القرائن وشواهد الحال في الدَّعاوى والحُكومات، والقولُ بالمصالح، والسِّياسة الشَّرعية.

ومن أصول أبي حنيفة: الاستحسانُ، وتقديمُ القِياس، وتركُ القول بالمفهوم، ونسخُ الخاصِّ المتقدم بالعامِّ المُتَأَخِّر، والقولُ بالحِيَل.

ومن أصول الشافعيِّ: مراعاةُ الألفاظ، والوقوفُ معها، وتقديمُ (ظ/٢٢٥ب) الحديث على غيره.

ومن أصول أحمد: الأخذُ بالحديث ما وَجَدَ إليه سبيلاً، فإنْ تعذَّرَ فقولُ الصحابي مالم يُخالفْ، فإن اختلف الصحابة أخذ من أقوالهم بأقواها دليلاً، وكثيرًا ما يختلفُ قولهُ عند اختلاف أقوال الصَّحابة، فإن تعَذَّر عليه ذلك كلُّه أخذ بالقياس عند الضَّرورة، وهذا قريبٌ من أصل الشافعي بل هما عليه مُتَّفِقان.

فائدة

شرطُ العمل بالظَّنِّيات التَّرجيحُ عند التعارض، فإن وقع التَّساوي ففيه قولان: التَّخيير والتوقف. فإن كان طريق العمل التَّقليد فهل يشترطُ التَّرجيحُ (ق/٣٢٣ب) في أعيان من يُقَلِّده؟ فيه وجهان.

فإن كان طريقَ العمل اليقينُ، فلا مدخلَ للتَّرجيح هناك، إذ

---

(١) (ق): «فوائد».

التَّرجيحُ إنما يكونُ بين متعارضينِ، ولا تعارُضَ في اليَقينيَّات.

وهل تسمعُ[1] المعارضة فيها؟

فيه لأهل الجَدَل قولان: منهم من يسمعُها[2]، ومنهم من لم يسمَعْها، والحقُّ التفصيل: أنها إن كانت معارضة في مقدمة قطعيَّةٍ لم تُسمعْ بحال، وإن كانت معارضةً في غيرها سُمِعت.

فائدة

الحقوق المالية الواجبة لله تعالى أربعة أقسام:

أحدها: حقوق المال كالزَّكاة، فهذا يثبتُ في الذِّمة بعد التَّمكُّن من أدائه، فلو عَجَزَ عنه بعد ذلك لم يسقطْ، ولا يثبتُ في الذِّمة إذا عَجَزَ عنه وقتَ الوجوب، وأُلْحِق بهذا زكاة الفطر.

القسم الثاني: ما يجبُ بسبب الكفَّارة، ككفارة الأيْمان والظِّهار والوِطء في رمضانَ وكفارة القتل، فإذا عَجَزَ عنها وقتَ انعقاد أسبابها، ففي ثُبوتها في ذمَّته إلى المَيْسَرَةِ أو سقوطها قولان مشهوران في مذهب الشَّافعي وأحمد.

القسم الثالث: ما فيه معنى ضمان المتْلَف، كجزاء الصيد، وأُلحقَ به فدية الحَلْق[3] والطِّيب واللِّباس في الإحرام، فإذا عَجَز عنه وقتَ وجوبه ثبتَ في ذِمَّته تغليبًا لمعنى الغَرامة وجزاء المتلف، وهذا في الصيد ظاهرٌ، وأما في الطِّيب وبابه فليس كذلك؛ لأنه تَرَفُّهٌ لا

---

(١) (ق): «تعارض».
(٢) (ع): «من من سمعها...»!.
(٣) (ظ): «الأذى».

إتلافٌ، إذ الشَّعَرُ والظُّفُرُ ليسا بمتلَفَيْن، ولم تجبِ الفديةُ في إزالتهما في مقابلة الإتلاف؛ لأنها لو وجبتْ لكونها إتلافًا لتقيّدت بالقيمة، ولا قيمةَ لهما[1] وإنما هي من باب التَّرفُّهِ المحض كتغطية الرأس واللُّبس، فأي إتلاف هٰهنا؟! وعلى هذا فالرَّاجح من الأقوال أن الفدية في ذلك لا تجبُ مع النسيان والجهل.

القسم الرابع: دم النُّسُك كالمتعة والقران، فهذه إذا عَجَز عنها وجبَ عليه بدلُها من الصيام، فإن عَجَزَ عنها ترتَّبَ في ذمَّته أحدُهُما، فمتى قَدَرَ عليه لَزِمَهُ، وهل الاعتبارُ بحال الوجوب أو بأغلظ الأحوال؟ فيه خلاف.

وأما حقوق الآدميين؛ فإنه لا تسقطُ بالعجْز عنها، لكن إن كان عجزُه بتفريطٍ منه في أدائها طُولِبَ بها في الآخرة، وأُخِذَ لصاحبها من حسناته.

وإن كان عَجْزُهُ بغير تفريط كمن احترق ماله، أو غرق، أو كان الإتلاف خطأً مع عجزه عن ضمانِهِ، ففي إشغال ذمَّتِهِ به وأخذ أصحابها من حسناته نظرٌ، ولم أقفْ على كلام شافٍ للنَّاس في ذلك، والله أعلم.

فائدة

قولهم: «من مَلَكَ الإنشاءَ لعقدٍ مَلَكَ الإقرارَ به، ومن عَجَزَ عن إنشائه عَجَزَ عن الإقرار به»، غير مطَّردٍ ولا منعكس. فأما اختلال طَرْدِه ففي[2] مسائل:

---

(١) (ظ): «لها»، وسقطت من (ق).

(٢) (ع): «ففيه».

أحدها: (ق/٣٢٤أ) وليُّ المرأة غير المُجبرة يملكُ إنشاءَ العقد عليها دونَ الإقرار به.

الثانية: الوكيلُ في الشِّراء إذا ادَّعى أنه اشترى ما وُكِّل فيه وأنكره المُوكِلُ، لم يقبلْ إقرارُه عليه مع ملكه لإنشائه[1].

الثالثة: الوكيلُ بالبيع إذا أقرَّ به، وأنكر المُوكِلُ، فالقولُ قولُ المُوكِل.

وأما اختلالُ عكسه ففي مسائل:

أحدها: أن العاقل لا يملكُ[2] إنشاءَ إرقاق نفسه، ولو أقرَّ به قُبِلَ، فهذا عاجزٌ عن (ظ/٢٢٦أ) الإنشاء قادرٌ على الإقرار.

الثانية: المرأةُ عاجزةٌ عن إنشاء النكاح، ولو أقرَّتْ به قُبِل إقرارُها.

الثالثة: لو أقرَّ العبدُ المرهون[3] بعد الحَجْر عليه بِدَيْن، قُبِلَ إقرارُه ولم يملكِ الإنشاء.

الرابعة: لو أقر المريضُ لأجنبي أنه كان وهبه في الصِّحَّة ما يزيدُ على الثُّلُثِ، قُبِلَ إقرارُه في أصحِّ الروايتين ولم يملكِ الإنشاءَ.

الخامسة: الحاكمُ إذا قال بعد العزل: كنتُ حكمتُ في ولايتي لفلان على فلان بكذا، قُبِلَ قولُهُ وحده، وإن لم يملكِ الإنشاءَ، وكذلك لو قال القاضي المعزولُ عن مالٍ في يد أمين: أُقِرُّ أنه تسلَّمَهُ منه هو لفلان، وقال الأمين: بل هو لفلان، قُبِلَ قول القاضي دون الأمين.

---

(١) (ق): «الإنشاء به».

(٢) (ع): «يحمل».

(٣) (ق و ظ): «المأذون».

وهذه المسألةُ مما يُعَايا بها وهي: رجلان في يد أحدهما مالٌ وهو أمين عليه، والآخرُ ليس المال في يده، ولا له عليه حُكْمٌ، ولا هو أمين عليه، يقبل إقرار هذا الثاني بالمال دون الأمين.

* * *

فائدة[1]

من كان يعلمُ أن الموتَ مدركُه ... والقبرُ مسكنُه والبعث مخرجُهُ

وأنــه بيــن جنــاتٍ ستُبْهِجُــهُ ... يـومَ القيـامـةِ أو نـارٍ ستُنْضِجُـهُ

فكلُّ شيءٍ سوى التَّقوى به سَمِجٌ ... ومـا أقـام عليـه منـه أسمجُـهُ

ترى الذي اتَّخذ الدُّنيا له وطنًا ... لم يدرِ أن المنايا سوف تزعِجُه[2]

* * *

تظلُّ على أكتاف أبطالها القنا ... وهابَتْكَ في أغمادِهِنَّ المناصلُ

تحَامَى الرَّزَايا كُلَّ خُفٍّ ومَنْسِمٍ ... وتَلْقَى رَدَاهُنَّ الذُّرَى والكَواهِلُ

وترجِعُ أعقابُ الرِّماحِ سَلِيمَةً ... وقد حُطِّمَتْ في الدَّارِعِينَ العَواملُ

فإن كنتَ تبغي العَيْشَ فابغِ توسُّطًا ... فعند التناهي يقصُرُ المتطاوِلُ[3]

* * *

---

(١) (ق): «شعر».

(٢) الأبيات لأبي العلاء المعرِّي في «ديوان سقط الزند»: (٢/ ٥٤٩).

(٣) «ديوان سقط الزند»: (٢/ ٥٥١ ـ ٥٥٢).

من فتاوى أبي الخطاب وابن عقيل وابن الزاغوني[1]

*** هل للذِّمِّي أن يُصلِّي بإذن المسلم؟**

أجاب أبو الخطَّاب: لا يجوزُ له، أذِنَ المسلمُ أو لم يأذَنْ؛ لأنه حقٌّ لله تعالى. أجاب ابنُ عَقِيل مثلَه.

*** هل يصحُّ أن يَقِفَ على المسجد ستورًا؟**

أجاب أبو الخطاب: يصحُّ وقفُها على المسجد، ويبيعها وتُنْفَقُ أثمانُها على عمارته، ولا تُسْتَرُ حيطانُه[2] بخلاف الكعبة، فإنها خصَّت بذلك كما خُصَّت بالطواف حولَها.

وأجاب ابنُ عقيل: لا ينعقدُ هذا الوقف رأسًا، لأنه بدعةٌ، وهو على حكم الميراث.

*** إذا وجد لُقَطَةً فخاف إذا عَرَّفها أن ينتَزِعَها ظالم؟**

أجاب أبو الخطاب: لا يكونُ معذورًا في ترك التعريف ولا يملُكها إلا بعد تعريفها.

أجاب ابنُ عَقيل: التَّعريفُ يُرادُ لحِفْظِها على مالكها، (ق/ ٣٢٤ب) وهذا التَّعريف يُفضي إلى تضييعها، فيدعُها أبدًا في يده، إلى أن يجِدَ فُسْحةً وأمنًا، فَيُعَرِّفُها حولاً.

---

(١) هذا العنوان تأخر في (ق) إلى ما قبل مسألة: «إذا رأى إنسانًا يغرق...». وتكررت كلمة «فتاوى» قبل كل عَلَم.

(٢) (ق): «جدرانه».

* **إذا وجد في البرِّيَّة شاةً..؟**

أَخَذَها فذبحها ووجَبَ عليه ضمانُها إذا جاء مالكُها، وفي المصر يُعَرِّفُها؛ لأن الظاهر أنها خرجتْ من دار أهل المحلَّة بخلاف البَرِّيَّة، هذا جواب أبي الخطاب.

وجوابُ ابنِ عقيل: لا يجوز له ذبحُها، وإن ذبحَها أثِمَ، ولَزِمَهُ ضمانُ قيمتها.

* **إذا صادر السلطانُ إنسانًا وعنده وديعةٌ هل يضمنُ؟**

أجاب أبو الخطاب: عليه الإثمُ والضَّمانُ إذا فرَّط فيها، فإن تحقَّقَ أنه يتأذَّى في نفسه كان عليه الضَّمان من غير إثم، فإن استدعى السلطانُ المُودِعَ إذا لم يَدُلَّه عليها، وأُخِذَتْ بغير اختيار فلا ضَمانَ عليه.

جوابُ ابنِ عَقِيل: إذا غلب على ظنِّه أنه يأخذُها منه بإقراره، كان ذلك دلالةً عليها وعليه الضَّمان.

* **إذا كان عنده وديعةٌ فاعترضَ السلطانُ لها ظلمًا؟**

أجاب أبو الخطّاب: إن حَلَفَ ووَرَّى عنها وتأوَّلَ كان مثابًا، مثل[1] أن يحلفَ إنه لم يودعْني في المسجد الحرام، أو بموضع لم يَسْلكاه، أو في زمان كرمضان ونحوه، فإن لم يحلفْ وأخذها السلطانُ من حِرْزِهِ لم يضمنْ، فإن طلب منه أن يحلفَ بالطَّلاق فدفعها إليه أو دلَّه على مكانها ضَمِنَ.

---

(١) (ق): «وورَّى عنها كان مثل...»!.

وأجابَ ابنُ عقيل: لا يسقطُ الضَّمان بخوفه من وقوع الطلاق، بل يضمنُ بدفعها إليه؛ لأنه افتدى بها عن ضَررِهِ بوقوع الطلاق.

*** إذا كان كلبُ المسلمِ قد علَّمه مجوسِيٌّ؟**

(ظ/٢٢٦ب) أجاب أبو الخطاب وابنُ عَقِيل: لا يُكره للمسلم أن يصطادَ به.

*** هل يجوز للحاكم أن يسمع شهادة أبيه وابنه ويحكم بها؟**

أجاب أبو الخطاب: تجوز له سماع شهادتهما لغيره ويحكم بها.

جواب ابن عقيل: يجوز إذا لم يتعلق عليهما من ذلك تهمة، ولم يوجب لهما بقبول شهادتهما ريبة لم تثبت بطريق التزكية.

*** إذا سأل الحاكم الشهود عن مستند شهادتهم، فقالوا: أخبرنا جماعة؟**

أجاب أبو الخطاب: تقبل شهادتهم في ذلك ويحكم فيه بشهادة الاستفاضة.

جواب ابن عقيل: إن صرَّحا بالاستفاضة أو استفاض بين الناس، قُبِل في الوفاة والنسب جميعًا.

*** هل يجوزُ كتابةُ المصحف بالذّهب؟ وهل تجبُ فيه الزكاة؟ فإن وجبتْ فهل يجوزُ حَكُّهُ لمعرفة قدره؟**

أجاب أبو الخطاب: تجِبُ فيه الزَّكاة إن كان نِصابًا ويجوز له حَكُّهُ وأخذه.

وسُئل عنها ابنُ الزَّاغوني فأجاب: كَتْب القرآن بالذهب حرامٌ؛

لأنه من جملة زخرفة[1] المصاحف، ويؤمرُ بحكه ورفعه، وإن كان مما إذا حُكَّ اجتمع منه شيء يتموَّلُ، وجبتْ فيه الزكاةُ، ولأنه ينزَّلُ منزلةَ الأواني المحرَّمة، وإن كان إذا حُكَّ لا يجتمع منه شيءٌ[2] كان بمنزلة التَّالف فلا شيء فيه.

* **إذا أجَّرت امرأةٌ نَفْسَها للرَّضاع، فكان الصَّومُ** (ق/ ٣٢٥أ) **يُنْقِصُ من لبنها أو يُغَيِّرُه، فطالبها أهلُ الصَّبيِّ بالفطر في رمضان لأجل ذلك، هل يجوزُ لها الفطر؟ فإن لم يَجُزْ هل يثبتُ لأهل الصَّبيِّ الخيار؟ وما المانعُ من جوازه وقد قلنا: يجوزُ للأم أن تفطرَ؟**

أجاب أبو الخطاب: إذا كانت قد أجَّرتْ نفسها إجارةً صحيحةً جاز لها الإفطارُ إذا نقص لبنُها أو تغيَّرَ، بحيث يتأذَّى بذلك المرتضعُ، وإذا امتنعتْ لزِمَها ذلك، فإن لم تفعلْ كان لأهل الصبيِّ الخيارُ في الفسخ.

وأجاب ابنُ الزَّاغوني ـ وقد سئل عنها ـ: يجوزُ لها أن تُؤجِّرَ نفسَها للرَّضاع لولدها ولغير ولدِها، سواء وُجد غيرها أم لم يوجد، فإذا أدركها الصومُ الفرضُ فإن كان لا يلحقُها المشقَّةُ ولا يلحقُ الصَّبيَّ الضَّرَرُ لم يَجُزْ لها الفطرُ، وإن لحقها المشقَّةُ في خاصَّتها دونَ الصَّبيِّ جاز لها الفطرُ، وتقضي ولا فديةَ عليها، وإن لحقها ولحق الصَّبيَّ المشَقَّةُ والضَّررُ جاز لها الفطرُ، ووجب عليها مع القضاء الفديةُ، وإن أبتْ الفطر مع تغيير اللَّبن ونقصانه بالصوم، فمستأجرها لرَضاع الصَّبِيِّ بالخِيار في المُقام على العقد وفي الفسخ، فإن قصدت

---

(١) (ق): «سرقة»!.

(٢) من قوله: «يتمول وجبت...» إلى هنا ساقط من (ق).

بالصّوم الإضرار بالصَّبِيِّ أَثِمتْ وعَصَتْ، وكان للحاكم إلزامُها الفطرَ إذا طلب ذلك.

* **إذا علَّم أحدُ الناس قردًا أن يدخل دور النَّاس ويُخرِجَ[1] المتاع، فهل يُقطعُ بذلك صاحبُهُ؟**

أجاب أبو الخطَّاب: لا يلزمُه القطعُ.

وأجاب ابنُ عَقِيلٍ: لا حكمَ لفعل القرد في نفسه ولا قطعَ على صاحبِهِ، وإنما عليه الرَّدُّ لما أخَذَهُ، والغُرْمُ لما أتلفه.

وسئل ابنُ الزَّاغوني عن هذه المسألة بعينِها وقيل له: ما الفرقُ بينها وبين ما لو أمر صَبِيًّا لا يعقل بالقتل، فإنه يجبُ القَوَدُ على الآمِرِ؟ فأجاب: بأنه لا قطعَ ويجبُ الرَّدُّ والضَّمانُ. وأما إذا أمر صبيًّا[2] أو أعجميًا فإنه يتعلق به الضَّمانُ؛ لأن فعل الصَّبِيِّ أو الأعجميِّ مضمونٌ في الخطأ على عاقِلَتِهِ. وقد قال قومٌ من الفقهاء: للصَّبِيِّ عملٌ في القتل، ولم يقلْ أحدٌ في فعل القرد مثلَ ذلك.

قلتُ: لو قيل بالقطع لكان أولى؛ لأن القردَ آلتُهُ فهو ككُلاَّبِهِ وخُطَّافَتِهِ، وكما لو رمى حبلاً فيه دبقٌ[3] فَعلِقَ به المتاعُ، ولا يَقْوَى الفرق بين هذه الصُّورة ومسألة القرد، وقد قالوا: لو أرسَلَ عليه حيَّةً أو سبُعًا فقتله أُقِيْدَ به فنزَّلوا الحيَّةَ والسَّبُعَ منزلةَ سلاحِهِ، فتنزيلُ القرد هنا منزلةَ آلتِهِ وعُدَّتِهِ التي يتناولُ بها المتاعَ منه أولى؛ لأن[4] الأسبابَ

---

(١) (ق): «ويأخذ».

(٢) من قوله: «لا يعقل بالقتل. . .» إلى هنا سقط من (ق).

(٣) هو: الغراء الذي يُصاد به.

(٤) (ع): «لهذه».

التي يُخْرَجُ بها المسروق[1] من الحِرز لا يمكنُ الاحترازُ منها غالبًا، وأسباب القتل يمكنُ الاحتراز منها غالبًا. وأيضًا فجناية القرد حصلت بتعليم صاحبه، وجنايةُ الحيَّة والسَّبُعِ لم يحصل بتعليم من أنهشهما، والله أعلم.

* **إذا رأى إنسانًا يغرقُ ولا يمكنُه تخليصُه إلا بأن يُفْطِرَ، فهل يجوزُ له الفطرُ؟**

أجاب أبو الخطاب: يجوزُ له الفطر إذا تيَقَّنَ تخليصَهُ من الغرق ولم يمكنه الصَّوم مع التخليص.

وأجاب ابن الزاغوني عنها: إذا كان يقدر على تخليصه وغلب على ظنِّه ذلك، لزمه الإفطارُ وتخليصه، ولا فرق بين أن يُفطِرَ[2] بدخول الماء في حلقه وقتَ السِّباحة، أو كان يجدُ من نفسه ضعفًا عن تخليصِه لأجل الجوع حتى يأكلَ؛ لأنه يُفطر للسفر المُباح فَلأَنْ يُفْطِرَ للواجب أولى.

قلت: أسبابُ الفِطر أربعةٌ: السَّفرُ، والمرضُ، والحيضُ[3]، والخوفُ على هلاك من يُخشى عليه بصومه كالمُرضع والحامل إذا خافتا على ولديهما، ومثله مسألة الغريق.

وأجاز شيخُنا ابنُ تيمية الفطرَ للتَّقَوِّي على الجهاد وفَعَلهُ، وأفتى به لما نازلَ العدوُّ دمشقَ في رمضانَ[4]، فأنكر عليه بعضُ المُتَفَقِّهة،

---

(١) (ق): «المتاع».
(٢) (ع): «يدخل»!.
(٣) سقطت من (ق).
(٤) وانظر: «الاختيارات»: (ص/ ١٠٧).

وقال: ليس هذا بسفر طويل، فقال الشيخ: هذا فطرٌ للتَّقَوِّي على جهاد العدو، وهو أولى من الفطر لسفر يومين سفرًا مُباحًا أو معصية، والمسلمون إذا قاتلوا عدوَّهُم وهم صيامٌ لم يُمْكِنْهُمُ النكايةُ فيهم، وربما أضعفهم الصَّومُ عن القتال، فاستباح العدوُّ بيضةَ الإسلام، وهل يشكُّ فقيه أن الفطر هٰهنا أولى من فطر المسافر، وقد أمرهم النبي ﷺ في غَزَاة الفتح بالإفطار لِيَتَقَوَّوْا على عدوِّهم[1]، فعلَّل ذلك للقُوَّة على العدو لا للسَّفَر، والله أعلم.

قلت: إذا جاز فطرُ الحامل والمُرْضع لخوفهما على ولديهما، وفطرُ من يُخَلِّص الغريق، ففطر المقاتلين أولى بالجواز، ومن جعل هذا من المصالح المُرسلة فقط غلط، بل هذا أمرٌ من باب قياس الأوْلى[2]، ومن باب دلالة النَّصِّ وإيمائه.

*** إذا وطيء ميتةً هل يجبُ إعادةُ غسلها؟**

أجاب ابنُ الزاغوني: ينظرُ فيه فإن كان صُلِّيَ عليها فلا غسل عليها؛ لأن الغسلَ طهارتُها لأجل الصلاة عليها، وقد سقط فرضُ الصلاة عنها بالأولى، غير أنه يمنعُ من إعادة الصلاة عليها بعد ذلك، وإن لم يكنْ صلَّى عليها أُعيدَ غسلُها.

وقد اختلف أصحابُنا في وطء الميتة هل يوجب الحَدَّ وينشرُ الحرمةَ؟ على وجهين: أحدهما: يوجب الحَدَّ وينشرُ الحُرْمَةَ، فعلى

---

(١) أخرجه أحمد: (٢٥/ ٢٤١ رقم ١٥٩٠٣)، وأبو داود رقم (٢٣٦٥)، والحاكم: (١/ ٤٣٢) عن بعض أصحاب النبي ﷺ.
وصححه ابن عبدالبر في «التمهيد»: (٢٢/ ٤٧).

(٢) من قوله: «بالجواز...» إلى هنا ساقط من (ع).

هذا إيجابُ الغسل أولى، والثاني: لا يوجِبُ الحَدَّ ولا ينشر الحرمة، فعلى هذا[1] يكون الأمر على التفصيل المتقدِّم.

وأجاب أبو الخطاب عن هذه المسألة بأن قال: يجبُ غسلُها بعد الوِطء، كذا الظاهرُ عندي، ولا أعرفُ فيه رواية.

*** إذا تيمم الصبي ثم بلغ، هل يبطل تيممه[2]؟**

أجاب أبو الخطاب: يجوز له الصلاة بذلك التيمم في رواية، وكذلك إذا تيمم البالغ قبل الوقت؛ ففيه روايتان:

إحداهما: يصح تيممه.

والأخرى: لا يصح، فالصبي مثله.

وأجاب ابنُ عقيل: هذا قد تيمم لنافلة؛ لأنه لا تجب عليه الصلاة[3]، وإذا تيمم لنافلة لم يجز أن يصلي بها فريضة.

وأجاب ابنُ الزاغوني: اختلف أصحابنا في الصبي إذا بلغ عشر سنين؛ هل يكون مكلَّفًا بالصلاة أم لا؟.

أحدهما: لا تجب عليه، وهو اختيار الخِرَقي، فعلى هذا إذا بلغ بعد التيمم وجب عليه إعادته؛ لأنه فَعَل التيمم لصلاة نافلة، فلا يصلي به الفرض.

والثاني: أنه مكلَّف بالصلاة، وهو اختيار أبي بكر

---

(١) من قوله: «إيجاب الغسل...» إلى هنا ساقط من (ظ).
(٢) هذه المسألة وجوابها ساقطة من (ظ) وجميع المطبوعات. وهي في (ع و ق).
(٣) من قوله: «والأخرى...» إلى هنا ساقط من (ق).

عبدالعزيز، فعلى هذا لا يُعيد التيمم؛ لأنه تيمم واجب عليه لصلاة مفروضة.

قلت: لا وجه لبطلان تيممه، نعم إذا قلنا: التيمم لا يرفع الحدث، ولا يتيمم لفرضٍ قبل وقته[1] صلى بهذا التيمم بعد بلوغه ما شاء من النوافل، والصواب أنه يصلي به الفرضَ ـ أيضًا ـ.

*** إذا امتنع من صلاة الجمعة، وقال: أنا أصلِّي الظُّهْرَ هل يُقْتَلُ أم لا؟**

أجاب أبو الخطَّاب: يُستتابُ، فإن تاب وإلا قُتِل.

زاد ابنُ عَقِيل في جوابه: إذا لم يكنْ على وجهٍ قد اعتقد اعتقادَ بعض المجتهدين في أنها لا تنعقدُ في القرايا.

جوابُ (ظ/٢٢٨ب) ابنِ الزَّاغوني: الجمعةُ تُفعلُ في موضعينِ:

أحدهما: متفقٌ على وجوبه فيه، وهو البلدُ الكبير الواسع مع إذن الإمام في إقامتها، فهذا متى ترك الجمعةَ في هذه الحالة قُتِلَ كما يُقتَلُ في سائر الصَّلوات.

والموضعُ الثاني: ما اختلف الفقهاءُ في وجوبها معه كالأرباض والقرايا، وإذا لم يأذَنِ الإمامُ، وأمثال ذلك، فهذا إن تركَ الجمعةَ مُتَأَوِّلاً قولَ أحد من الفقهاء، فإنه يكونُ معذورًا بذلك ولا يُعترَضُ عليه.

*** إذا كان للأخرسِ إشارةٌ مفهومةٌ فأشار بها في صلاته هل تَبْطُلُ؟**

أجاب ابنُ الزّاغوني: أما الإشارة بردِّ السلام فلا تُبْطِلُ الصَّلاةَ من

---

(١) (ق): «فرضه».

الأخرس والمتكلِّم، وأما غيرُ ذلك فإنه يجري منهما مجرى العمل في[1] الصَّلاة، إن كان يسيرًا عُفِيَ عنه، وإن كان كثيرًا أبطلَ الصَّلاةَ.

وجواب أبي الخطّاب: إذا كَثُرَ ذلك منه بَطَلَتْ صلاتُهُ.

وجواب ابن عَقِيل: إشارتُه المفهومةُ تجري مجرى الكلام، فإن كانت بردِّ السَّلام خاصَّة لم تَبْطُلْ صلاتُهُ، وما سوى ذلك تَبْطُل.

قلت: إشارةُ الأخرس مُنَزَّلةٌ منزلةَ كلامه مطلقًا، وأما تنزيلُها منزلةَ الكلام في غير ردِّ السلام خاصَّة فلا وجهَ له، وإنما كان ردُّ السَّلام من النَّاطقِ بالإشارةِ غيرَ مُبْطلٍ في أصحِّ قولَي العلماء، كما دلَّ عليه النص؛ لأن (ق/٣٣١أ) إشارته لم تُنَزَّلْ منزِلةَ كلامِهِ، بخلاف الأخرسِ فإن إشارتَهُ المفهمةَ ككلام الناطق في سائر الأحكام.

*** إذا توضأ بماء زمزم هل يجوزُ أم لا؟**

أجاب ابنُ الزاغوني: لا يختلفُ المذهبُ أنه منهيٌّ عن الوضوء به، والأصل في النهي قول العباس: «لا أُحِلُّها لمغتسل، وهي لشاربٍ حِلٌّ وَبِلٌّ»[2]، واختُلِف في السبب الذي لأجله ثبتَ النهيُ، وفيه طريقان:

أحدهما: أنه اختيارُ الواقفِ وشرطُه، وهو قول العباس.

وقد اختلف أصحابُنا في مسألةٍ مثل هذه، وهي: أن رجلًا لو سَبَّلَ ماءً للشُّرْب، فهل يجوزُ لأحد أن يأخذ منها ما يَتَوَضَّأُ به؟ قال

---

(١) (ع): «من».

(٢) أخرجه عبدالرزاق: (٥/ ١١٤، ٣١٦)، وأحمد في «العلل»: (٢/ ١٨٧)، والأزرقي في «أخبار مكة»: (٢/ ١٤، ٦٣ ـ ٦٤).

بعضُهم: يجوزُ ويُكرَهُ، فعلى هذا يكون النَّهيُ عنها كراهية تنزيهٍ لا تحريم.

وقال آخرون من أصحابنا: لا يجوزُ له الوضوءُ به؛ لأنه خالف مرادَ الواقفِ، فعلى هذا لا يجوزُ الوضوءُ بماء زمزم.

فأما الطريقُ الآخرُ: أن سببَهُ الكرامةُ والتعظيمُ.

فإن قلنا: ما يتحدَّرُ عن أعضاء المُتَوضِّىء طاهرٌ غير مُطَهِّرٍ، كأَشْهَر الروايات كُرِهَ الوضوءُ بماء زمزم.

وإن قلنَا بالرواية الثانية: إنه يحكمُ بنجاسة ما ينفصلُ من أعضاء الوضوء حرمَ الوضوءُ به[1].

وإن قلنا بالرِّواية الثالثة: إنَّ المنفصلَ طاهرٌ مطهِّرٌ لم يَحْرُم الوضوء به ولم يُكْرَهُ؛ لأنه لم يؤثر الوضوء فيه بما يوجب رفع التعظِيم عنه، فأما إن أزال به نجاسة وتغير كان فعله محرمًا، وإن لم يتغيَّر وكان في الغسلة السابعة؛ فهل يحرم أو يكره؟ على روايتين.

وإن قلنا: إن الماءَ لا ينجسُ إلا بالتَّغَيُّر، فمتى انفصل غيرَ مُتَغَيِّرٍ في أيِّ الغَسْلاتِ كان، كُرِهَ ولم يحرُمْ.

قلت: وطريقةُ شيخِنا شيخ الإسلام ابن تيْمِيَّةَ كراهةُ الغُسل به دونَ الوضوء، وفرَّقَ بأن غُسْلَ الجَنابة يجري مجرى إزالة النجاسة من وجه، ولهذا عمَّ البَدَنَ كلَّه لما صار كلُّه جُنُبًا، ولأن حَدَثَها أغلظُ، ولأن العباس إنما حَجَرها على المغتسل خاصَّة[2].

---

(١) (ظ): «كره. . .»، و«حرم الوضوء» سقطت من (ق).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (١٢/ ٦٠٠)، و«زاد المعاد»: (٣/ ٦٦٩).

وجواب أبي الخطَّاب وابن عَقِيل: يصحُّ الوضوءُ به روايةً واحدةً، وهل تُكْرَهُ؟ على روايتين.

*** إذا صلى سهوًا خلف المرأة؟**

أجاب أبو الخطاب: تلزمه الإعادة إذا علم، وتجوز إمامة المرأة بالنساء، ويجوز على رواية عن أحمد أن تصلي بالرجال نافلة، وتكون وراءهم وهي بعيدة.

قلت: إن كان أميًّا وهي قارئة لم تلزمه الإعادة، وإن كان قارئًا مثلها، ففي وجوب الإعادة نظر؛ إذ غاية ذلك أن يكون كمن[1] صلى خلف محدِث لا يعلم حدثه، فإنه لا تلزمه الإعادة، وهٰهنا أولى؛ لأن صلاة المرأة في نفسها صحيحة، بخلاف المحدِث.

وأجاب ابنُ الزاغوني: إذا علم بذلك حُكِم ببطلان صلاته (ق/ ٣٣١ب) وعليه الإعادة، ولم يجوّز إمامنا أحمد أن يتابع رجلٌ امرأةً في الصلاة مفترضًا، فأما في النفل فإنه أجازه في موضع واحد، وهو إذا كانت امرأة تحفظ القرآن، فإنه يجوز للأمي أن يتابعها في النافلة كصلاة التراويح، وتكون صفوف الرجال بين يديها، والنساء[2] خلفهم.

*** إذا قال: بعتك هذه السِّلعة، ولم يُسمِّ الثَّمن؟**

أجاب أبو الخطاب: لا يصح البيع، وإذا قبض السِّلعة فهي مضمونة عليه.

وجواب ابن الزاغوني: أما البيع من غير ذكر العِوَض فباطل،

---

(١) (ظ): «كرجل».

(٢) (ظ): «وهي والنساء...».

وإذا قبض[1] السلعة عند هذا العقد فعليه ردُّها، فإن تلفت تحت يده وجب عليه ضمانها في المشهور من المذهب؛ لأنها تجري مجرى المقبوضة. على وجه السَّوْم، وقد رُوِي عن أحمد في المقبوض على وجه السَّوْم إذا تلِفَ من غير تفريط فلا ضمانَ فيه ومثله هٰهنا.

وجوابُ (ق/٣٣٢ب) شيخنا ابن تيميَّةَ[2]: صحَّةُ البيعِ بدونِ تسمية الثمن؛ لانصرافه إلى ثمن المِثلِ كالنِّكاح والإجارة، كما في دخول الحمَّام ودفع الثوب إلى القصَّار والغسَّال، واللَّحم إلى الطبَّاخ، ونظائره، قال: فالمُعاوضة بثمن المِثل ثابتةٌ بالنَّصِّ والإجماع في النكاح، وبالنصِّ في إجارة المُرْضِع، في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦] وعمل الناس قديمًا وحديثًا عليه في كثير من عقود الإجارة، وكذلك البيع بما ينقطعُ به السعرُ، هو بيع بثمن المِثل، وقد نصَّ أحمد على جوازه، وعملُ الأمَّةِ عليه.

قلت: والمحَرِّمونَ له لا يكادون يخلُصون منه، فإنَّ الرجلَ يعاملُ اللَّحَّامَ والخبَّازَ والبقَّالَ وغيرهم، ويأخذُ كُلَّ يوم ما يحتاجُ إليه من أحدِهم من غير تقدير ثمنٍ بل بثمن المِثْل الذي ينقطعُ به السعر[3]، وكذلك جرايات الفقهاء وغيرها، فحاجةُ الناس إلى هذه المسألة تجري مجرى الضَّرورة، وما كان هكذا لا يجيءُ الشرعُ بالمنع منه ألبتَّةَ، كيف وقد جاء بجوازه في العقد الذي الوفاء بموجبه آكَدُ من غيره من العقود، وهو النِّكاح؟! وتفريقُهم بينه وبين البيع بأن الصَّداقَ دخل[4] فيه لا يَصِحُّ،

---

(١) (ظ): «اقتضى».

(٢) بنحوه في «الفتاوى»: (٢٩/ ٢٣١).

(٣) من قوله: «هو بيع...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) (ق): «دخيل»، (ظ): «دَاخل».

بل هو ركنٌ فيه بطل[1] العقدُ بنفيه، كما نصَّ عليه صاحبُ الشرع في الشِّغار، وجاء بجوازه أيضًا في عقد الإجارة الذي تقديرُ العِوَضِ فيها آكَدُ من تقديره في البيع؛ لأن قيمةَ العَيْنِ في البيع أقلُّ اختلافًا من قيمة المنفعة؛ لأنها تتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الأوقاتِ وتختلفُ باختلافها غالبًا، فإذا جازتِ الإجارةُ بِعِوَضِ المِثْل، فالبيعُ بثمن المثل[2] وما ينقطعُ به السعرُ أولى، ولو فَرَّعنا على بُطلان العَقد؛ فالمقبوضُ به يُضمَنُ بنظيره، وهو إما مثْلُه وإما قيمتُهُ، ولا يصِحُّ إلحاقُهُ بالمقبوض على وجه السَّوم، فإن القابضَ هناك لم يدخلْ على أنه ضامنٌ، بل مختبِرٌ مُقَلِّبٌ للمقبوض، والقابضُ هنا دخل على أنه ضامِنٌ بثمن المِثْلِ لم يقبضْهُ على أنه مستامٌ مُقَلِّبٌ، بل مالكٌ له بِعِوَضِهِ فإذا تلف ضَمِنَهُ.

فإن قيل: هو لم يملكْهُ بهذا العَقد الفاسد، قلنا: دخل على أنه مالكٌ ضامنٌ، فلا وجهَ لإسقاط الضَّمان عنه، وكونُه لم يملكْهُ في نفس الأمر لا يوجبُ سقوطَ الضَّمان عنه كالمستعار والمقبوض بالعقود الفاسدة والمغصوب، وأما إذا فَرَّعنا على صحَّة العَقد؛ فالضَّمانُ يكونُ بثمن المِثل وهو القيمة لا بالمثل نفسه، والله أعلم.

* (ظ/ ٢٣٠أ) **كم قدرُ الترابِ المُعتبرِ في الوُلوغ؟**

جوابُ **أبي الخطَّاب**: ليس له حَدٌّ، وإنما هو بحيث تمرُّ أجزاءُ التُّرابِ مع الماء على جميع الإناء.

وأجابَ ابنُ عقيل: يكونُ بحيث تظهرُ صفتُهُ ويُغَيِّرُ صفةَ الماء.

وأجاب ابنُ الزَّاغوني فقال: النَّجاسات على ضربين:

---

(١) (ظ): «يبطل»، (ق): «مبطل».

(٢) «فالبيع بثمن المثل» سقطت من (ع).

نجاسةٌ لا تزول عن مَحَلِّها إلا بالحَتِّ والفَرْكِ والتُّراب الذي يظهرُ أثرُهُ، فهذا الحتُّ والقَرْص والتُّراب (ق/ ٣٣٣أ) في إزالتها واجبٌ.

الثاني: ما يكفي فيها إفراغُ الماء، ففي وجوب التُّراب فيها لأصحابنا وجهان؛ أحدُهما: وجوبُه عينًا، وهو اختيار أبي بكر، والثاني: مستحبٌّ غيرُ واجب، والقائلونَ بوجوبه إذا كان المغسولُ مما لا يضرُّه التُّرابُ الكثيرُ فلابُدَّ أن يطرحَ[1] في الغسل ما يؤثِّرُ، وإن كان ممن يضرُّهُ التُّرابُ كالثوب ونحوه، فهل يجزيه ما يقعُ عليه اسمُ التُّراب وإن لم يظهرْ أثرُهُ؟ فيه عن أصحابنا وجهانِ؛ أحدهما: لا يُجْزِئُهُ إلا ما يظهرُ أثره، الثاني: يجزئُهُ ما يقعُ على الاسم، وإن لم يظهرْ أثره.

وهل ينوب عنه الصابونُ والأُشنانُ وأمثالُ ذلك، مما يضرُّه التُّراب؟ فيه أيضًا عن أصحابنا وجهانِ.

*** إذا قلنا: الواجبُ التَّوَجُّهُ إلى عَيْنِ القِبْلَةِ وكان الصَّفُّ طويلاً يزيد على سَمْتِ الكعبة؟**

اختلف كلامُ أحمد في ذلك على روايتين:

إحداهما: أن طولَ الصَّفِّ مع البعدِ الكثير لا يُؤَثِّرُ ذلك مَيْلاً عن الكعبة إلاّ قدْرًا يَخْفى أَمرُهُ ويعْسُرُ اعتبارُه، لاسيَّما فيما هو مأخوذٌ بالاجتهاد فعُفي عنه.

والرِّواية الثانية: أنه إذا طال الصَّفُّ من جانبي الإمام انحرفَ الطَّرَفانِ إلى ما يلي الإمامَ انحرافًا يسيرًا، يجمعُ به توجيهَ الجميع إلى العين،

---

(١) (ق): «يظهر».

ولا يشبهُ هذا اختلاف المجتهدين؛ لأن كلَّ واحدٍ من المجتهدين يعتقدُ خطأَ صاحِبِهِ في اجتهاده، وفي مسألتنا قد اتَّفقا في الاجتهاد.

قلت: الصَّوابُ أنه مع كثرة البُعد يكثُرُ المحاذي للعين.

فإن قيل: هذا إنما يكونُ مع التَّقَوُّس كالدَّائرة حول النُّقطة، قلنا: نعم، ولكن الدَّائرة إذا عظُمَتْ واتَّسعتْ جدًّا، فإن التَّقَوُّسَ لا يظهرُ في جوانبِ محيطها إلاّ خفيًّا، فيكون الخَطُّ الطَّويلُ مُتقَوِّسًا نحو شَعَرَةٍ، وهذا لا يظهرُ للحِسِّ.

*** إذا وطِىءَ الصَّبِيُّ هل يَجبُ عليه الغُسْلُ؟**

أجابَ ابنُ الزاغوني: هذا لا نُسَمِّيه جُنُبًا؛ لأنَّ الجُنُبَ اسمٌ لمن أنزل الماءَ، والصَّبيُّ لا ماء له، وهل يجبُ عليه الغسلُ لالتقاء الخِتَانين؟ ينظرُ فيه، فإن كان مراهِقًا وهو أن يجِدَ الشَّهوةَ في ذلك وجبَ عليه الاغتسالُ، وإن لم يجدْ ذلك فلا غسلَ عليه، لكن يؤمَرُ به تمرينًا وعادَةً.

وهكذا أجابَ ابنُ عقيل عن هذه المسألة في صَبِيٍّ وطىءَ مثلَهُ، قال: إن كان له شهوةٌ لَزِمَهُ الغُسلُ، وإن كان ذلك على سبيل اللَّعِب بغير شهوة فلا غُسلَ عليه[1].

*** إذا سجدَ على شيء مرتفع لعُذر فهل يجوزُ؟**

أجاب ابنُ الزَّاغوني: إذا كانت الأرضُ ذاتَ صعودٍ وهبوط فلا يَضُرُّ إن سجد على الأعلى، ويجلسُ في المنهبط، فأما إذا كان متَّخِذًا كالدَّرجة والصُّفَّةِ، وأمثال ذلك ولا حاجةَ تدعوه إلى السُّجود عليها، فإنه لا يجوزُ له ذلك.

---

(١) من قوله: «لكن يؤمر. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

وإن كان مريضًا لم يَجُزْ له أن يتعَمَّدَ مثل ذلك، بل يوميءُ بركوعِهِ وسجوده، ولا يترُك تحتَ جبهتِهِ شيئًا دونَ الأرض يسجدُ عليه، فأما إذا زُحِم ولم يقْدِرْ إلا أن يسجدَ على ظهر أخيه سجدَ على ظهر أخيه وأجزأَهُ.

وأجاب أبو الخطَّاب: إن كان ارتفاعُه بحيثُ يخرجُ به عن صِفَةِ السجود لم يجزِئْهُ، وإن فعل ذلك لعذر جاز.

*** هل يجوزُ أن يُحْدِثَ مدارًا أو حمَّامًا يتأذَّى به الجيران؟**

أجاب (ظ/ ٢٣٠ب) أبو الخطاب: لا يجوزُ له فعل ما يتأذَّى به عقارُ الجيران وأبنيتُهم ويؤذيهم في أجسامهم.

وأجاب ابن عَقِيل: إذا كان ذلك في خاصَّة مُلكِهِ بحيث لا تَتزلزلُ حيطانُهم بالرَّحا، ولا يتعدَّى دخانُ نار حمّامِهِ ولا ينزو ماؤُه إلى جدار جارِهِ = جاز.

وأجاب ابن الزاغوني: لا يجوزُ له أن يَتَصرَّفَ في ملكه على وجه يضُرُّ بجيرانِهِ بزلزال حائط أو حَرِّ[١] نار أو ماءٍ ينزلُ إلى بالوعة، أو غير ذلك مما فيه ضَرَرٌ عليهم إلا بإذنهم.

*** إذا قال القاضي للشاهدين: أعلمُكما أني حكمتُ بكذا وكذا، هل يجوزُ أن يقولا: أشهدنا على نفسه أنه حَكَم[٢] بكذا وكذا؟**

أجاب ابنُ الزاغوني: الشَّهادةُ على الحاكم[٣] تكونُ في وقت حكمه،

---

(١) (ع): «حما».

(٢) (ق و ظ): «أشهدنا أنه حكم على نفسه...»، وانظر البحث فيما مضى (٣/ ١٠٣٩).

(٣) (ع و ق): «الحكم».

فأمَّا بعد ذلك فإنه مخبِرٌ لهما بحكمه، فيقول الشاهد: أَخْبَرَني أو أَعْلَمَني أنه حكم بكذا في وقت كذا.

وأجاب أبو الخطَّاب وابن عَقِيل[1]: بأنه لا يجوزُ أن يقولا: «أشهدنا»[2]، وإنما يقولان: أخبرنا أو أعلمنا.

قلت: الصَّوابُ المقطوعُ به أنه يجوزُ أنْ يقولا: «أشهدنا» كما يقولان: «أعلمنا وأخبرنا»[3]؛ لأن الخبرَ شهادةٌ فكلُّ مخبرٍ شاهدٌ. قال تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [يوسف: ٢٦] ثم ذكر شهادته فقال: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ﴾ [يوسف: ٢٦].

وقال ابن عباس: «شَهِدَ (ق/ ٣٣٢أ) عندي رِجَالٌ مَرْضِيُّونَ أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم نهى عن الصَّلاة بعد العصر»[4] الحديث.

وقال علي بن المديني: أقول: إنَّ العَشَرَةَ في الجنَّة، ولا أشهدُ بذلك، فقال الإمام أحمد: متى قلت: «هم في الجنة» فقد شهدتَ[5].

قال شيخُنا: وهذا صريحٌ من أحمد أن لفظ الشَّهادة ليس بشرط، قال: وهو الصَّحيح[6].

---

(١) «وابن عقيل» سقطت من (ق).

(٢) «أن يقولا: أشهدنا» سقطت من (ق).

(٣) من قوله: «قلت: الصواب...» إلى هنا سقط من (ق).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٥٨١)، ومسلم رقم (٨٢٦).

(٥) ذكر القصة في المناظرة بينهما أبو يعلى وشيخ الإسلام فيما نقله ابن القيم في «الطرق الحكمية»: (ص/ ٢٠٤)، وانظر مناظرات أخرى للإمام في «السنة»: ٢/ ٣٥٦ ـ ٣٥٩ للخلال.

(٦) انظر: «مجموع الفتاوى»: (١٤/ ١٧٠).

قلت: عن أحمد ثلاثُ رواياتٍ منصوصات حكاها أبو عبدالله ابن تيميَّة[1] في «ترغيبه»[2].

أحدها: الاشتراطُ وهي المعروفةُ عند متأخِّري أصحابنا.

الثانية: عدم الاشتراط، اختارها شيخُنا.

الثالثة: الفرقُ بين الأقوال والأفعال، فإن شهدَ على الفعل؛ لم يشترط لفظ الشهادة، بل يكفيه أن يقولَ: «رأيتُ وشاهدتُ وتيقَّنْتُ»، ونحوه، وإن شهد على القول؛ فلابُدَّ من لفظ الشهادة.

إذا عُرِفَ هذا، فإذا قال الحاكم: «أُعْلِمكما أو أُخْبِركما»، أو قال شاهدا الأصل لشاهدي الفرع: نُعلمُكُما أو نُخبِرُكما بأنا نشهدُ بكذا وكذا، ساغ أن يقولا: «أشْهَدَنا» كما يسوغ أنْ يقولا: «أخْبَرَنا وأَعْلَمَنا»، ولا فرقَ بينهما ألبتةَ لا في اللفظ ولا في المعنى، ولا في الشرع ولا في الحقيقة، فالتَّفريقُ بينهما تفريقٌ بين المتماثلين والشريعةُ تأباهُ، وقد كان رسول الله ﷺ يدفعُ كُتُبَهُ إلى رُسُلِهِ يُنْفِذونها إلى المكتوب إليه، ولم يقلْ لأحدٍ منهم: أُشْهِدُك أن هذا كتابي، وكان الرسولُ يدفَعُ كتابَه إلى المرسَلِ إليه، ولا يقول: أشهدُ أن هذا كتابُ رسول الله ﷺ، ولا يقول: أَشْهَدَنِي على ما فيه، ولو سُئِلَ الشهادةَ لشَهِدَ قطعًا وقال: أشهد أنه كتابُهُ.

---

(١) هو: أبو عبدالله محمد بن أبي القاسم الخضر بن محمد فخر الدين ابن تيمية ت(٦٢٢)، انظر: «السير»: (٢٢/٢٨٩ ـ ٢٩١)، و«الذيل على طبقات الحنابلة»: (٢/١٥١ ـ ١٦٢).

(٢) اسم كتابه: «ترغيب القاصد في تقريب المقاصد» لا يُعلم له وجود، وهو في فقه الحنابلة، والموجود مختصره المسمّى: «بلغة الساغب وبغية الراغب» طبع بتحقيق الشيخ بكر أبو زيد في مجلد واحد.

ومما يدلُّ على أن لفظَ الشهادةِ غيرُ مُشْتَرَطٍ قولُهُ تعالى: ﴿ قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَاۖ فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْۚ ﴾ [الأنعام: ١٥٠] ومعلومٌ قطعًا أنه لم ينكرْ عليهم إلاّ مُجَرَّدَ قولِهم: إن الله حَرَّمَ هذا، لم يخصَّ الإنكار بقول من قال: نشهدُ أن الله حَرَّمَهُ[(١)]، ولا نهى رسوله أن يتلفَّظَ بالشَّهادةِ على التَّحريمِ، بل هو نهيٌ له أن يقولَ[(٢)]: إن الله حَرَّمَهُ.

*** رجلٌ قال لعبده: إذا فرغتَ من هذا العمل فأنت حُرٌّ، وقال: أردتُ أنَّك حُرٌّ من العمل؟**

أجاب ابن عَقِيل وأبو الخطَّاب وابن الزاغوني: لا يُقبلُ قولُه في ظاهر الحكم، وأما ما بيْنَهُ وبَيْنَ الله فيُحتَمَلُ.

قلت: أما التَّوقُّفُ لكونه يُدَيَّن[(٣)] فلا وجه له، فإنه إذا (ظ/٢٣٢ب) أراد بلفظِه ما يحتملُهُ ولم يخطرْ بقلبه العِتْقُ، وليس هناك قرينةٌ ظاهرةٌ تكذِّبُهُ فهو أعلمُ بِنِيَّتِهِ ومرادِهِ، وقد قال أحمد في رواية بشر بن موسى في الرجل يكتبُ إلى أخيه: أعتقْ جاريتي فلانة، ويريد أن يتهدَّدها بذلك، وينوي التَّصْحِيف: أكرهُ ذلك ولا يُخْبِرُه[(٤)] وهو عَبَثٌ، فيهدِّدُها ويَسَعُه في ما بينَه وبينَ الله أن يبيعَها والقاضي يفرِّقُ بينهما.

قلت: مرادُهُ بالتصحيفِ التعريضُ، وكأنه تصحيفٌ للمعنى، وهو (ق/٢٣٣ب) العدولُ باللفظ عن معناه الموضوع له، وقد قال في رواية أبي الحارث إذا

---

(١) (ظ): «حرم هذا».

(٢) (ظ): «هو بمنزلة يقول»!.

(٣) (ع): «أما التوقيف...»، (ع وق): «في كونه».

(٤) (ق): «ولا يجربه»، (ظ): «لا يخبر».

قال: «أنتِ طالقٌ»، وهو يريدُ طالقٌ من عِقَالٍ: إذا كانت قد سألَتْهُ الطَّلاقَ، أو كان بينهما غضبٌ، لم يُقْبَلْ قولُه، وهذا يدلُّ على قبوله عند عدم القرينة الدَّالةِ على الطَّلاق، فعلى هذا إذا قال له عبدُه: أعْتِقْني لله، فقال: إذا فرغتَ من هذا العمل فأنتَ حُرٌّ، لم يُقْبلْ قولُهُ.

وأما إذا قال: أرِحْني من هذا العمل، واستعمِلْني في غيره، أو أَعْتِقْني من هذا العمل، فقال: إذا فرغتَ منه فأنتَ حُرٌّ، وأراد: مِنْ هذا العمل، قُبِلَ قولُه، فالمراتبُ ثلاثة: ما يبعدُ معه صرف اللفظ عن عُرْفه[1] لما هناك من القرائنِ، فلا يُقبلُ قولُه، وما يقربُ معه الصرفُ كقرائنَ تحفُّ به فيقبل قوله، وما يكونُ مُتَجَرِّدًا عن الأمرينِ فهو محلُّ تَرَدُّدٍ.

*** إذا لقي امرأةً في الطريق، فقال: تَنَحَّيْ يا حُرَّةُ، فإذا هي جاريتُه؟**

فأجابَ ابنُ الزَّاغوني بأن قال: اختلفَ أصحابُنا فيما إذا لقِيَ امرأةً في الطريق فقال: تَنَحَّيْ يا طالقُ، فإذا هي امرأَتُهُ، فهل تطلق؟ على وجهين، قال: والعِتقُ مثله.

قلت: وقوعُ العتق في هذه الصُّورة بعيدٌ؛ إذ من عادة النَّاسِ في خطابهم في الطُّرُقاتِ وغيرها إطلاقُ هذا اللفظ، ولا يريدُ به المخاطِبُ إنشاءَ العِتْقِ، هذا عُرْفٌ مستقرٌّ، وأمرٌ معلوم، وأيضًا فإنَّما يُريدونَ حرِّيَّةَ الأفعال وحرية العِفَّةِ، لا حرية العِتْقِ، ولم تَجْرِ العادةُ بأن تخاطَبَ المرأةُ الأجنبيةُ بـ«يا طالق»[2]، فلا يلزمُ من الحكمِ بوقوعِ الطلاقِ في مثلِ هذا: الحكمُ بوقوعِ العِتْقِ.

---

(١) (ظ) تحتمل قراءتها: «غرضه».

(٢) (ظ): «بالطلاق».

*** إذا قال المشهود عليه: أشهدت على نفسي بما في هذا الكتاب، ولم أعلم ما فيه، ولم يقرأ علي، وليس في الكتاب أنه قرىء عليه، هل يمنع ذلك من الحكم به؟ وهل يجوز للشاهد أن يقول للمشهود عليه: أشهدُ عليك بجميع ما نُسِب إليك في هذا الكتاب من غير أن يعرِّفه ما فيه ويشهد به؟**

أجاب ابن الزاغوني: لا يجوز للشاهد أن يشهد على المشهود عليه، إلا بأن يقرأ عليه الكتاب، أو يقول المشهود عليه: قد قرىء عليَّ، أو يقول: قد فهمت جميع ما فيه وعرفته، فإذا أقرَّ بذلك عند الشهود شهدوا عليه به. وإذا شهد الشاهدان عند الحاكم أنه أقر عندهم بفهم جميع ما في الكتاب، لم يلتفت إلى إنكار المشهود عليه.

وأجاب أبو الخطاب: إذا قال المشهود عليه: «أشهدت على نفسي بما في هذا الكتاب»، لا يشهد الشاهدان إلا أن يقولا له: نشهد عليك بجميع ما في هذا الكتاب، وقد فهمته أو قرىء عليك، فيقول: نعم، أو يُقرأ (ق/٣٣٤أ) عليه، فإذا وجد ذلك لم يقبل قوله: لم أعلم ما فيه، ولزمه الحكم في الظاهر.

قلت: وعلى هذا فكثير من كتب هذه الأوقاف المطوَّلة التي واقفُها امرأة أو أعجمي أو تركي أو عامي لا يَعْرف مقاصد الشروطيين، لا يجب القيام بكثير من الشروط التي تضمنته؛ لأن الواقف لم يقصدها ولا فهمها، وقد صرّح كثير من الواقفين بذلك بعد الوقف، وعلى هذا يصير كالوقف الذي لا تُعلم شروطه.

*** إذا علمَ الحاكمُ من حال الشَّاهدين أنهما لا يفرِّقان بيْنَ أن يشهدا بما يذكران الشهادة به، وبينَ أن يعتمدا على معرفةِ الخَطِّ من**

غير ذكرٍ، هل يجوزُ إذا شهدا شهادةً قديمةً أن يسألَهُما: هل يعتمدانِ على الخِطِّ، أو هما ذاكران للشهادةِ؟

أجاب ابنُ الزَّاغوني: إذا علمَ الحاكمُ أنهما يتجوَّزانِ بذلك صار حكمُهما في ذلك حكمَ المُغَفَّلين أو المجرحين[١]، إذا علم أنهما يُجرحانِ[٢]، ومَنْ هذه صفتُه لا يجوزُ له قَبولُ شهادتِهما بحالٍ، فإن كان يتوهَّمُ ذلك من غير تحقيقٍ لم يَجُزْ له[٣] أن يسألَهما عن ذلك، ولا يَجِبُ عليهما أن يُخبراه بالصِّفةِ.

وأجاب أبو الخطَّابِ: لا يلزمُ الحاكمَ سؤالُهما عن ذلك، ولا يلزمُ جوابه إذا قالا: «شهدنا من حيث جاز لنا الشهادةُ»، وإذا علم تَجوُّزَهما في الشَّهادةِ صارا كالمغفلين، فلا يجوزُ له قبول شهادتهما.

* **إذا شهدا: أنا لا نعلمُ لفلان وارثًا إلاّ هذا، فدفع إليه الحاكمُ المال، ثم عادا وشَهِدا لآخرَ أنه وارث معه فهل يشاركُ الأوَّل؟**

أجاب ابن الزَّاغونيِّ: ليس بين الشَّهادتينِ تناقُضٌ؛ لأنه قد يعلمُ الإنسانُ بعضَ المعلوم في وقتٍ، ويعلمُ في وقتٍ آخرَ ما بقي، وإذا ثبتَ هذا وجبَ أن يشارِكَ الثاني الأولَ.

وأجاب أبو الخطَّاب: يُقْبَلُ قولُهما، وتقسمُ التَّرِكَةُ بينهما.

وأجاب ابن عَقِيل: الشهادَةُ الأولى لا تنافي الثانية، ولا تناقُضَ بينهما، فإن نَفْيَ العلمِ في حالٍ لا يُنافي ثبوتَهُ بطريقةٍ فيما بعد فَيَرِثانِ جميعًا.

---

(١) هكذا استظهرتها في (ع)، وغير محررة في (ق)، وتحتمل في (ظ): «المحرفين».
(٢) غير محررة ـ أيضًا ـ في النسخ، وهكذا استظهرتها من (ع).
(٣) (ع): «له أن...».

*** إذا حكم الحاكمُ بشهادة شاهدين، ثم بان له فسقُهما أو كذبُهُما وقتَ الشهادةِ؟**

أجاب أبو الخطَّاب: ينقضُ الحكم الأول ولا يجوزُ له تنفيذُهُ.

وأجاب ابن عَقيل: لا يُقْبَلُ قولُه بعدَ الحكمِ، فإن قال: كنت عالمًا بفِسْقِهما قُبِلَ قولُه.

وجوابُ ابن الزاغوني: لا يخلو (ظ/٢٣٣أ) قبولُه بشهادة الشَّاهدين؛ إما أن يكون لعدالةٍ ثبتتْ عندَه بعلمِه أو بعدالة ثبتتْ بتعديلِ مُزَكٍّ، أو بظاهرِ عدالةِ الإسلامِ، فإن كان لعدالة ثبتتْ عندَه بعلمِه[1]، فالأمرُ في ذلك مبْنيٌّ على الحاكم، هل يجوزُ أن يحكمَ بعلمِه؟ وفي ذلك عن أحمدَ روايتان:

إحداهما: أنه لا يحكمُ بعلمه، فعلى هذا قد أخبر بأنه حكمَ على وجهٍ لا يجوزُ الحكمُ به فيُنْقَض حكمُه.

والرواية الثانية: أنه يجوزُ له الحكم بعلمِه، فعلى هذه الرواية لا ينقضُ حكمُه؛ لأنه متَّهَمٌ في نقضِه، وذلك؛ لأنه[2] أتى بقولينِ مختلفينِ يُضيفهُما إلى نفسه، فالعمل يكونُ على الأول دونَ الثاني.

وإن (ق/٣٣٤ب) كان حَكَمَ بعدالتِهما بشهادة مُزَكِّين لعدالتهما، لم يَجُزْ له أن ينقضَ حكمَه إذا أضافَهُ إلى علمه، وهل يفتقرُ في نقضه[3] إلى شاهدينِ غيرِه يشهدان بفسقِهما؟ أو يَكتفي معه بشاهدٍ واحدٍ؟ فيه

---

(١) من قوله: «أو بعدالة...» إلى هنا سقط من (ع وق).

(٢) «لأنه متهم في نقضه، وذلك لأنه» سقطت من (ق).

(٣) (ظ): «وهل يقتصر في حكمه».

وجهان، ذكرهما أبو علي بن أبي موسى[1] من أصحابنا.

وإن كان حكَمَ بشهادتِهما لظاهرِ عدالةِ الإسلام، فهل يجوزُ له ذلك؟ فيه عن أحمد روايتانِ:

إحداهما: لا يجوزُ له الحكمُ بشهادة شاهدٍ حتى يعلمَ عدالتَه باطنًا وظاهرًا، فعلى هذا ينقضُ حكمُه.

والرواية الثانية: أنه يجوز[2] له ذلك، فعلى هذا هل[3] يجوزُ له أن ينقض حكمه؟ يحتمل وجهين:

أحدهما: ليس له ذلك، إلا أنْ يثبتَ[4] عندَه ببيِّنَةٍ.

والثاني: يجوزُ له نقضُ الحكم؛ لأنه قد تظهر بالإسلامِ عدالةُ من لو كُشِفَتْ حالُه لم يكن عدلاً، وكان قولُه محتملاً يبعُدُ عن التهمة، ثم ينظرُ بعد هذا فإنْ وافقه المشهودُ له على ما ذكر وجبَ عليه ردُّ ما أخذ، فإن كان عالمًا[5] نقض الحكم بنفسه دونَ الحاكم وإن خالَفَهُ فيه، فإن أوجبَه ذاك[6] غرامَةً لزمت الحاكمَ.

* * *

(١) هو: محمد بن أحمد بن أبي موسى أبو علي الهاشمي، من أئمة الحنابلة ت(٤٢٨)، له كتب منها: «الإرشاد» في الفقه طبع في مجلد واحد بتحقيق د/ عبدالله التركي. انظر: «طبقات الحنابلة»: (٣/ ٣٣٥ ـ ٣٤١).

(٢) (ظ): «لا يجوز» وهو خطأ.

(٣) سقطت من (ق).

(٤) من قوله: «والرواية الثانية. . .» إلى هنا سقطت من (ق).

(٥) من (ق)، و(ع وظ): «ما»!.

(٦) (ق و ظ): «دون»!.

[فائدة][1]

قال في رواية أبي طالب: إذا قال: «أمرك بيدك» فالأمر في يدها حتى ترجع أو يطأها، فإذا وطئها، فليس لها من الأمر شيءٌ، مثل الوكيل إذا رجع فقد خرج الأمر منِ يده، وإذا قال: «أمرك بيدك» فقالت: قد اخترت، فليس بشيءٍ إنما أخذت أمرها، ولم يقض بشيءٍ.

ولو قالت: قد أخذت نفسي، فهو بمنزلة: اخترت نفسي وطلقت نفسي، وإذا قالت: أخذت أو قبلت، فليس بشيءٍ، مثل قول الوكيل: قد قبلتُ وكالتك وأخذت وكالتك، فإنما[2] قبل ولم يعمل شيئًا.

فقد صرّح أحمد بأن هذا توكيل لا تمليك.

وقالت المالكية: تفويض الطلاق إليها ضربان: توكيل وتمليك، ففي التوكيل له أن يرجع مالم تطلِّق نفسها، وفي التمليك ليس له ذلك إلا أن يبطل تمليكها، فالتمليك أن يقول: قد ملّكتك أمرك، وأمرك بيدك، أو طلاقك بيدك، أو ما أشبهه.

والتمليك عندهم نوعان:

أحدهما: تمليك تفويض، وهو هذا.

والثاني: تمليك تخيير، وهو أن يقول: اختاري، وهذا التخيير على ضربين.

---

(١) هذه الفائدة ليست في (ظ) ولا في المطبوعات، وهي من (ع وق) تلو المسألة السابقة.

(٢) (ق): «فقد».

فوائد شتَّى[1]

قال القاضي[2]: نص أحمدُ على أن الإسراء كان يَقَظَةً، وحكي له أن موسى بن عُقْبة[3] قال: أحاديث الإسراء مَنَامٌ، فقال: هذا كلامُ الجَهْمِيَّة.

ونقل حنبلٌ أن الرؤيةَ منامٌ، ونقل الأثرم وغيره: أنه رآه (ظ/٢٢٧أ) ولا يُطْلَقُ شيء سوى ذلك[4].

وقال أبو بكر النَّجَّاد[5]: رآه إحدى عشرةَ مرةً، منها بالسُّنة تسع مرات ليلة المِعراجِ حينَ كان يتردَّدُ بينَ موسى وبينَ ربِّه، ومرتينِ بالكتاب.

فائدة[6]

قال القاضي: صنف المرُّوْذيُّ كتابًا في فضيلة النبيِّ ﷺ وذكر فيه

(١) «شتى» ليست في (ق). وانظر «إبطال التأويلات»: (١/ ١١٠ ـ ١١٤).
(٢) تقدم أن المقصود بـ«القاضي» عند المؤلف وغيره من الحنابلة: أبو يعلى ابن الفرَّاء، نبَّهنا عليه لبعد العهد.
(٣) (ع): «عطية»، ولم أجد من اسمه: موسى بن عطية، وموسى بن عقبة، مشهور، إمام المغازي. (ت ١٤١).
(٤) هذه الروايات عن الإمام أحمد ساقها القاضي أبو يعلى مساق الاختلاف، وقد بين شيخ الإسلام، وابن القيم أن كلام أحمد لا اختلاف فيه، وأن رواياته هذه مؤتلفة، انظر: «منهاج السنة»: (٥/ ٣٨٤ ـ ٣٨٧)، و«أقسام القرآن»: (ص/ ٢٥٧ ـ ٢٦١).
(٥) (ق): «التمار»، والنِجاد هو: أبو بكر أحمد بن سلمان البغدادي الحنبلي ت(٣٤٨)، له كتاب كبير في «السنن». انظر: «طبقات الحنابلة»: (٣/ ١٥).
(٦) ليست في (ق).

إقعادَهُ على العرش، قال القاضي: وهو قولُ أبي داودَ، وأحمدَ بنِ أصرمَ، ويحيى بن أبي طالبٍ، وأبي بكر بن حماد، وأبي جعفر الدمشقي، وعباس[1] الدُّوري، وإسحاقَ بنِ راهويه، وعبدالوهاب الورَّاق، وإبراهيم الأصبهانيّ، وإبراهيمَ الحربيّ، وهارون بن معروفٍ، ومحمدِ بن إسماعيلَ[2] السُّلَمِيِّ، ومحمدِ بن مُصْعَبٍ العابدِ، وأبي بكر بن صَدَقةَ، ومحمد بن بشر بن شَرِيكٍ، وأبي قِلابَةَ، وعلي بن سهل، وأبي عبدالله بن عبدالنور، وأبي عبيد، والحسن بن فضل، وهارون بن العباس الهاشميِّ، وإسماعيلَ بن إبراهيمَ الهاشميِّ[3]، ومحمد بن أبي عمرانَ الفارسيِّ الزاهد، ومحمد ابن يونُسَ البصري، وعبدالله بن الإمام أحمد، والمرُّوْذي، وبشرٍ الحافي. انتهى.

قلتُ: وهو قول ابن جريرٍ الطبريِّ، وإمام هؤلاء كلِّهم مجاهِدٌ إمام التفسير، وهو قول أبي الحسن الدارقطني، ومن شعره فيه[4]:

حـديـثُ الشفـاعـةِ فـي أحمـدٍ ... إلـى أحمـدَ المُصطَفـى نُسْنِدُه

وجـاء حـديـثٌ بـإقعـادِهِ ... على العرشِ أيضًا فلا نجْحدُهْ

أَمِـرُّوا الحـديـثَ علـى وجهِـهِ ... ولا تُـدْخِلـوا فيـه مـا يُفسِـدُهْ

ولا تُنْكِـروا أنـه قـاعـدٌ ... ولا تُنْكِـروا أنَّـه يُقْعِـدُهْ

---

(١) (ع): «عياش»، و(ظ): «عباد»، وكلاهما خطأ.
(٢) (ق): «إبراهيم».
(٣) سقط الاسم من (ق).
(٤) انظر: «إبطال التأويلات»: (٢/ ٤٩٢) لأبي يعلى، و«العلو»: (٢/ ١٢٨٦) للذهبي دون البيت الأخير.

فائدة

سئل القاضي عن مسائلَ عديدةٍ وردت عليه من مكَّةَ، وكان منها:

* ما تقول في قول الإنسان إذا عَثَرَ: محمد وعليّ؟

فقال: إن قصد الاستغاثةَ[1] فهو مخطىءٌ؛ لأن الغوثَ من الله تعالى، وهما ميّتانِ فلا يَصِحُّ الغوثُ منهما، ولأنه يجبُ تقديمُ الله على غيره[2].

* ومنها: إذا قال القائل[3]: أفضلُ الناس بعد رسول الله الخلفاءُ ثم طلحةُ ثم الزُّبيرُ ثم سعدٌ إلى آخر العشرة؟

فأجاب: الأَوْلى العطفُ على الأربعة بالواو؛ لأن (ثم) تقتضي الترتيب، فيقتضي تقديمَ طلحةَ على الزُّبير، والزُّبير على عبدالرحمن، ولا يمكن لأنه ليس فيه نقل يُرْجَعُ إليه، وعمرُ رضي الله عنه أمرهم أن يختاروا للخلافة واحدًا من ستَّةٍ، ولم يَنُصَّ على واحد منهم، وظاهرهُ التَّساوي.

* ومنها: وقد سئل عن حركة اللِّسان بالقرآن الكريم؟

فقال: لا يجوزُ أن يُقالَ: إنها قديمة، بل حركة اللِّسان بالقرآن محدَثَةٌ.

* ومنها: في البدريِّينَ أنهم أفضلُ في الجملة من غيرهم، ولا يفضَّلُ آحادُهم على غيرهم؛ لأنه قد يكونُ في غيرهم من هو أفضلُ

(١) تحتمل: «الاستعانة».

(٢) وورد السؤال نفسه على ابن الصلاح، انظر «فتاويه».

(٣) كذا في (ع)، و(ق وظ): «القاص» وتحتمل: «القاضي».

من آحادهم، كما قال النبي ﷺ: «**خَيْرُكُمُ القَرْنُ الَّذِي بُعِثْتُ فِيهِمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ**»[(١)]، فخايَرَ بين القرون في الجملة؛ لأنه قد يكون في التفضيل مَنْ غيرُهُ أفضلُ منه، ولهذا يعلم أن أحمَدَ أفضلُ من يزيدَ، ويزيدُ في عصر التابعين، لِمَا جرى من يزيدَ بما عاد في القدح في عدالته.

* ومنها: هل يجوز أن يقال: إنَّ اللهَ يرحمُ الكافرَ؟

فقال: لا يجوزُ أن يقالَ: إن الله يرحمُ الكافرَ؛ لأن فيه ردَّ الخبر الصادق: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨]، ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ﴾ [البقرة: ١٦٢]، إلى أمثاله، بل يقال: يُخَففُ عذابُ بعضهم، قال تعالى: ﴿أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ [غافر: ٤٦]، و ﴿ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [الأحزاب: ٦٨].

فائدة

قال ابن عَقِيل: قولهم: إن الله جعل للمرأة شهوةً تزيدُ على شهوة الرجل بسبعة أجزاء[(٢)]. قال: لو كان كذلك ما جعل الله للرجلِ أن يتزوَّجَ بأربعٍ ويَتَسَرَّى بما شاء من الإماء، وضيَّقَ على المرأة فلا تزيدُ على رجلٍ واحد، ولها من القَسْمِ الرُّبُعُ، وحاشا حكمته أن تُضَيِّقَ[(٣)] على الأحرج، وتُوسِّعَ على من دونَهُ في الحرج.

أجابه حنبليٌّ آخرُ فقال: إن ذلك إنما كان لمعارض راجح، وهو

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٦٥١)، ومسلم رقم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) انظر: «فيض القدير»: (٤/ ٤٣٠)، وفيه آثار لا تصح!.

(٣) ليست في (ع).

خوف اشتباه الأنساب، وأيضًا: ففي التَّوسعة للرجل تكثير النسل الذي هو من أهم مقاصد النِّكاح.

وأيضًا: فإن الرجلَ والمرأة لما اشتركا في التذاذ كلٍّ منهما بصاحبه، وقضاء وطرِهِ منه، وخُصَّ الرجلُ بالنَّفقة والكسوة (ظ/٢٢٧ب) وكُلفة المرأة، عُوِّضَ بأن أطلق له الاستمتاعُ بغيرها.

وأيضًا: فإن المرأةَ مقصورةٌ في الخِدْرِ، لا تدخلُ ولا تخرجُ إلاَّ لحاجةٍ، حتى إنَّ صلاتَها في بيتها أفضلُ من صلاتها في المسجد، لم يقعْ نظرُها من الرِّجال على ما يقعُ نظرُ الرجل عليه. فحاجتُه إلى أكثر من واحدة أشدُّ من حاجتها.

وأيضًا: فإن طبيعةَ الذَّكَر الحَرارةُ، وطبيعة الأنثى البُرودةُ، وصاحب الحرارة يحتاج من الجماع[1] (ق/٣٢٦ب) فوقَ ما يحتاج إليه صاحب البرودة.

وأيضًا: فإن الله تعالى فضَّل الذَّكَرَ على الأنثى في الميراث والدِّيَةِ والشَّهادة والعقيقة، وغير ذلك، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۢ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌۭ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌۭ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ﴾ [النساء: ٣٢] فكان من تفضيله الذَّكَرَ على الأنثى أن خُصَّ بجواز نكاح أكثرَ من واحدةٍ، والله أعلم.

فائدة

سُئل ابن عقيل: هل يجوزُ أن يَتَّخِذ النساءُ السُّفَرَ والمطارحَ والمخادَّ، وغير ذلك حريرًا؟

فقال: لا، بل ملابسَ فقط.

---

(١) «من الجماع» سقطت من (ظ).

فائدة

في «الفنون»: سئل حنبلي[1] عن رجل سمع مؤذِّنًا يقول: أشهد أن محمدًا رسول الله، فقال: كذبتَ، هل يكفُرُ؟

فقال: لا[2] يكفرُ لجواز أن يكونَ قصدُه تكذيبَ القائل فيما قال لا أصل الكلمة، فكأنه قال: أنت لا تشهدُ هذه الشهادةَ، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١﴾[3] [المنافقون: ١].

فائدة

قال الخَلّالُ: حدثنا العباسُ بن أحمدَ اليماميُّ بطَرَسُوسَ، سأل أبا[4] عبدِالله رجلٌ عن الحديث الذي يروى عن النبي ﷺ: «**لا يَكْفُرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ بِذَنْبٍ**»[5]، فقال: موضوع لا أصل له، كيف بحديث النبي ﷺ: «**مَنْ تَرَكَ الصَّلاةَ فَقَدْ كَفَرَ**»[6]؟! فقال له: يورث بالمِلَّة؟ فقال: لا يُورَثُ ولا يَرِثُ.

---

(١) (ظ): «أحمد بن حنبل».

(٢) تكررت في (ظ).

(٣) هذا إذا كان الرجل مسلمًا، أما إذا كان ذميًّا فإنه ينتقض عهده ويقتل؛ فعن جعفر بن محمد قال: «سمعت أبا عبدالله يسأل عن يهودي مر بمؤذن وهو يؤذن، فقال له: كذبت، فقال: يُقتل؛ لأنه شتم» ذكره الخلال في «أحكام أهل الملل»: (٢/ ٣٣٩)، وشيخ الإسلام في «الصارم المسلول»: (٣/ ٩٩٦).

(٤) (ظ): «حدثنا أو أنبأ»! وعليه المطبوعات!.

(٥) لم أجده.

(٦) أخرجه أحمد: (٥/ ٣٤٦)، والترمذي رقم (٢٦٢١)، والنسائي: (١/ ٢٣١ ـ ٢٣٢) من حديث بريدة بن الحصيب ـ رضي الله عنه ـ قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب».

فائدة

قال ابن الجَوْزي في آخر «منتخب الفُنون»[١] مما بلغه عن ابن عَقِيل من غير «الفنون»، قال: سمعت أبا يَعْلَى بنَ الفرَّاء يقول: من قال: إن بينَه وبينَ الله سرًّا فقد كفر، وأيُّ وصلة بينَه وبينَ الإلـٰه؟ وإنما ثَمَّ ظواهرُ الشَّرْعِ، فإنْ عنى بالسِّرِّ ظاهرَ[٢] الشَّرع فقد كذبَ؛ لأنه ليس بسِرٍّ، وإن عنى شيئًا وراء ذلك، فقد كفر.

وقال في قول المتوسِّلين بالميِّت: «اللَّهُمَّ إني أسألُكَ بالسِّرِّ الذي بينَكَ وبينَ فلان»: أيُّ سرٍّ بين العبد وبين ربِّه لولا حماقةُ هذا القائل؟!

قال ابن الجوزي معترضًا عليه: إنما يعني المتوسِّلُ بذلك العباداتِ المستورةَ عن الخَلْق.

فائدة

سئل رجلٌ: عن رجلٍ تزوَّج أُمَّ رجلٍ وأختيه فقال:

صورةُ المسألة: رجلانِ وطِئا أَمَةً في طُهْرٍ واحدٍ، فأتتْ بولد فَتَداعياه، فأُري القافَةَ فألحقوهُ بهما على مذهب من يرى ذلك، وكان للرجلين بنتان، فجاء رجلٌ أجنبيٌّ[٣] فتزوَّجَ بالأَمَة بعد عِتْقِها وتزوَّجَ بنتي الواطِئَيْن، لأنه ليس إحداهما أختًا للأخرى، وإن كانتا أختين للولد المُلحق بالواطِئَيْنِ، فقد جمع هذا الرجل الأجنبيُّ بين أم ذلك الولد وأختيه من الواطئين، فأمه ليست أمهما.

---

(١) انظر «مؤلفات ابن الجوزي» رقم (٤٠١).
(٢) (ق): «ظواهر».
(٣) ليست في (ق).

فائدة

استدل على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد بتخصيص (ق/٣٢٧أ) آية الميراث بقوله: «**لا نورث ما تركناه صدقة**»[١] والصدِّيق أول من خصَّصَه.

قال ابن عقيل: وهذه بلاهة من هذا المستدل، فإن الصدِّيق لم يخصصه إلا بما سمعه شفاهًا من النبي ﷺ، فهو قطعي وليس النزاع فيه.

فائدة

قال ابنُ عقيل في مناظرته لبعض المعتزلة: أنتم اعتمدتم في نفي التثنية على دليل التمانع، وهو بعينه ينقلب عليكم في خلق الأفعال؛ لأنَّا إذا قدرنا أنه ـ تعالى ـ أراد تحريك جسم، وأراد العبدُ تسكينه فلا يخلو... إلى آخره، وفِعْلُ الله لا يدخل تحت مقدور العبد، وفعل العبد لا يدخل تحت مقدور الله عندكم، فلا انفكاك لكم ألبتة عن هذا السؤال، فأين توحيدكم[٢]؟!.

فائدة

جعفر بن محمد: سألت أبا عبدالله عن رجلٍ يَنْتَقد للناس مئة دينار بدرهم، يخرج في نقده دينار رديء؟

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٣٠٩٢)، ومسلم رقم (١٧٥٨) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) غير محررة في (ع).

قال: وجب عليه أن يردَّ من أجرته جزءًا من مئة من درهم. قال القاضي: إنما صحَّت هذه الإجارة وإن لم يشاهد الدنانير؛ لأنه لا تفاوت بين الدنانير (ظ/٢٢٨أ) في النقد، فصحَّت الإجارة. انتهى.

فعلى هذا؛ إذا استأجره ليكيل له مئة مكُّوك[١] من طعام في بيتٍ لم يَرَه، صحت الإجارة[٢] للعلة التي ذكرناها، وإنما رجع عليه بجزءٍ من مئة جزء من الدراهم؛ لأن العمل لا يتفاوت في كل واحد منها، كما لو كان له مئة مكُّوك إلا مكُّوكًا.

فوائد شتى من خط القاضي أبي يعلى

أبو الفرج الهندباني[٣]: سمعتُ المرُّوْذي يقول: سئل أحمد عما ورد عن النبي ﷺ: «**إن الله احتجرَ التوبة عن صاحب بدعة**»[٤]، وحَجْب التوبة أَيْشٍ معناه؟

فقال أحمد: لا يوفَّق ولا ييسَّر (ظ/٢٢٩أ) صاحب بدعة لتوبة، وقال النبي ﷺ لعائشة لما قرأ هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا

---

(١) مكيال يسع صاعًا ونصف، «القاموس»: (ص/ ١٢٣١).

(٢) من قوله: «انتهى. . .» إلى هنا سقطت من (ق).

(٣) ذكره ابنُ أبي يعلى في «طبقاته»: (٣/ ٣١)، فقال: «أبو الفرج الهندباني، صَحِب المرُّوذي، وروى عنه أشياء. . .» وذكر واحدة منها.

(٤) أخرجه الضياء في «المختارة»: (٦/ ٧٢ ـ ٧٣)، والطبراني في «الأوسط»: (٤/ ٢٨١)، والبيهقي في «الشعب»: (٥/ ٤٤٩، ٧/ ٥٩)، وغيرهم من حديث أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ.
والحديث حسَّنه المنذري في «الترغيب»: (١/ ٤٥)، وقال الهيثمي في «المجمع»: (١٠/ ١٨٩): «رجاله رجال الصحيح غير هارون بن موسى الفروي، وهو ثقة»، وصححه الألباني في «السلسلة»: (رقم ١٦٢٠). وله شواهد ذكرها المنذري.
وقد روي بلفظ: «حَجَر التوبة. . .» و«حَجَب. . .» و«احْتَجَب. . .».

لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، فقال النبي ﷺ: «هُمْ أَهْلُ الأَهْواءِ والبِدَعِ، لَيْسَتْ لَهُمْ تَوْبَةٌ»[١].

فوائد

من مسائل أبي جعفر محمد بن أبي حرب الجُرْجرائي[٢]، بخط القاضي أبي يعلَى

قيل لأبي عبدالله: الرجلُ يحفِرُ إلى جنب قناة الرّجل ولا يضرُّ بها، أَلَه أن يمنعَهُ؟

قال: يُرْوىَ عن الزُّهريِّ أنه قال: «حريمُ العيون خمسُ مئة ذراعٍ»[٣] كأنه ذهبَ إليه.

قيل لأبي عبدالله: فإنْ حفرَ على أكثرَ من خمس مئة ذراع فأضرَّ به هل له أن يمنَعَهُ؟

قال: ليس له أن يمنَعَهُ إذا جاوز حريمَهُ، أضَرَّ به أو لم يُضرَّ به.

قيل لأبي عبدالله: رجلٌ عَمِلَ في قناة رجلٍ بغير إذنه، فاستخرجَ الماءَ، فجاء صاحبُ القناة؟

---

(١) قال السيوطي في «الدر المنثور»: (٣/ ١١٧): «أخرجه الحكيم الترمذي، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، والطبراني، وأبو نعيم في «الحلية»: (٤/ ١٣٨)، وابن مردوية، وأبو نصر السجزي في «الإبانة»، والبيهقي في «الشعب»: (٥/ ٤٤٩ ـ ٤٥٠)».

(٢) ذكره ابنُ أبي يعلى في «طبقاته»: (٢/ ٣٩٥)، وقال: كان أحمد يكاتبه ويعرف قدره، وعنده عن الإمام مسائل مشبعة.

ووقعت: «الجرجرائي» في (ق وظ): «الجرجاني» وكذا وقعت في بعض المصادر، فلعله تحريف.

(٣) أخرجه يحيى بن آدم في «الخراج»: ١٠٤، وأبو عبيد في «الأموال»: ٣٦٩، والبيهقي: (٦/ ١٥٥).

فقال: لهذا الذي عَمِلَ نفقتُه إذا عَمِلَ ما يكونُ منفعةً لصاحب القناة. وفي الحاشية بخط القاضي: إنما رَجَع بنفقته؛ لأن الآبار كالأعيان، ولو عمِلَ في مُلكِ غيره عملاً له فيه أعيانٌ رجعَ بها، كذلك في الآبار، هذا كلامُ القاضي، وفيه نظرٌ.

قيل لأبي عبدالله: الرجلُ (ق/٣٢٧ب) يسبقُ إلى دكاكين السُّوق؟

قال: إذا لم يكنْ لأحد، ولم يحجزْهُ[١] أَحَدٌ، فمن سبق إليه غُدْوةً فهو له إلى اللَّيلِ، قال: وكان هذا في سوق المدينة فيما مضى.

قيل: أيُكْرَهُ بيعُ الطعام، وأن تكونَ تجارةُ الرَّجل كلُّها في الطَّعام؟

قال: إذا لم يُرِدِ الحُكْرَةَ فلا بأسَ، هذا ضيق بالمدينة ومكَّة، فأما هٰهنا فربما كان خيرًا لهم، ثم قال: إنما هٰهنا شبه البحر.

قيل: من أحقُّ بالسَّوْم؟ قال: البائع.

قلت له: فإن أوقد نارًا في السَّفينة، فقال: بُدٌّ له من أن يطبُخَ، وكأنه لم يَزِد عليه.

قيل له: رجلٌ اشترى من رجل حائطًا على أن يعمَلَ له فيه سنةً أو سنتين؟ قال: لا بأس.

وكتبتُ إلى أبي عبدالله أسأله، قلت: بنتُ أخٍ لي، خطَبها ابنُ أختٍ لي فقير، وأمُّها تكره ذلك؟

قال: لا تفعَلْ فإن النبي ﷺ قال: «**وآمِرُوا النِّسَاءَ في بنَاتِهِنَّ**»[٢]،

---

(١) رسمها في (ق و ظ): «يحره»!.

(٢) أخرجه أحمد: (٨/ ٥٠٥ رقم ٤٩٠٥)، وأبو داود رقم (٢٠٩٥)، والبيهقي: (٧/ ١١٥) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.
وفي سنده من لم يُسمَّ، وذكره الألباني في «الضعيفة» (رقم ١٤٨٦).

وما ذكرتَه من أمر الفقر فزوِّجْ، فإن الفقرَ والغنى إلى الله، فزوَّجتُ الفقيرَ فلم أرَ إلا خيرًا.

وسألته عن الرَّجل يشتري البقَرَ للإكار؟ فَكَرِهَهُ.

قلت: يأخذ الرجلُ يَحُجُّ عن الرَّجلِ؟ قال: لا يأخذُ.

قلت: فيأخذ الفرس أو لا يأخذُ في السَّبيل؟ قال: يأخذ، لم يزلِ الناسُ يأخذونَ، فإذا بلغ مَغْزاه فهو كسائر ماله.

وسُئل عن الطَّواف؟

فقال: ثلاثةٌ واجبة: طواف القُدوم وطوافُ الزِّيارة وطواف الصَّدَر. وأما طوافُ الزيارة فلابدَّ منه، ولو أُنْسِيَهُ الرجلُ حتى يرجعَ إلى مدينته عليه أن يأتيَ به. قيل له: كيف يصنعُ؟ قال: يدخل معتمرًا فيطوف بعمرة، ثم يطوف طواف الزيارة بعد ذلك.

وسئل عن المُحْرِم يغسل بَدَنَهُ بالمحلب[1]؟ قال: أراه يكرهُهُ؟ وكره الأُشْنانَ.

وسئل عن الخضاب للمحرم؟ فقال: ليس هو بمنزلة الطيب، ولكنه زينة.

وسئل عن صيد الليل؟ فقال: لا أعلم فيه شيئًا، حديث ثابت[2] روى فيه حديث ابن عباس، ثم ذكر تفسيره، أُراه عن نافع أو غيره، قال: كانوا في الجاهلية إذا خرجوا يُطَيِّرون الطَّيرَ من مكانِهِ، قال رسولُ الله ﷺ: «**أَقِرُّوهُ في مَكَانِهِ**»[3] يعني: أنه لا يَضُرُّ ولا ينفعُ، ولم يَرَ به بأسًا.

---

(١) نبت له حب، يوضع على الطعام.

(٢) هكذا في الأصول، وكتب الناسخ فوق الكلمتين في (ع و ق): «كذا كذا».

(٣) أخرجه أحمد: (٤٥/١١٨رقم ٢٧١٣٩)، وأبو داود رقم (٢٨٣٥)، وابن حبان رقم (٦١٢٦) والحاكم: (٤/٢٣٧) وغيرهم من حديث أم كرز ـ رضي الله عنها ـ =

وسئل عن أكل الكُرَّاث والبَصَل في السَّفر؟

قال: إن كان من عِلَّةٍ فأرجو، وإن كان من غير ذلك فلا يؤكل، وأما الكُرَّاثُ فليس له كبيرُ شيء، وهو أهونُ من البصل.

قيل له: فالثُّومُ؟ قال: إنما جاءتِ الكراهةُ في الثُّوم والبَصَل فلا تأكُلْ.

وسألتُه عن أكل الطين[1]، سمعتَ في كَرَاهَتِهِ شيئًا يثبت؟ قال: لا، وكأنه لم يكرَهْهُ ولم يتكَلَّمْ فيه.

وسئل عن شِراء الأرضِ بالثُّغورِ؟ فقال: هو أيسرُ من غيره؛ لأنهم بإزاء العدو، وهم يدفعون عن المُسلمينَ.

فوائد

(ق/٣٢٨أ) من مسائل أبي القاسم عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز البغوي[2] لأحمد:

سمعتُ أبا عبدالله (ظ/٢٢٩ب) يقول: السَّائمةُ: التي تَرْعَى، والسَّائبة: التي تُسَيَّبُ وليس لها رِعَاءٌ، وفي السائمةِ الزَّكاةُ.

وقال رجلٌ لأحمد: بلغني أن نصارى يكتبونَ المصاحفَ، فهل يكونُ ذلك؟ قال: نعم نصارى الحيرة، كانوا يكتبون المصاحفَ، وإنما كانوا يكتبون لقِلَّةِ من كان يكتبُها، فقال رجل: يعجبُكَ ذلك؟

= والحديث صححه ابن حبان والحاكم ولفظه في أكثر كتب الحديث «مَكِناتهم» وهي بمعنى الأمكنة.

(١) (ظ): «الجبن»!.

(٢) ذكره ابن أبي يعلى في «طبقاته»: (٢/ ٣٠)، والخطيب في «تاريخه»: (١٠/ ١١١)، وى عن أحمد كتاب الأشربة، وجزءًا في الحديث، ومسائل صالحة. ت(٣١٧).

فقال: لا يعجبُني.

وسئل عن رجل أعطى رجلاً درهمًا يشتري له به شيئًا فخلطه مع دراهمه فضاعا؟ قال: ليس عليه شيءٌ.

وسئل عن رجل أوصى أن يشتَرَيَ بألف درهم فرسًا للجهاد ومئة للنفقة، قال: يُشْتَرَى له مِثْلُ ما أوصى لا يُزادُ على ذلك شيء، قال: فإن أصيبا بأقل من ألف بخمسين أو بأكثر؟ قال: يُزادُ على نفقته.

فوائد من مسائل مُثَنَّى بن جامع[1] الأنباري

سألته عن رجلٍ استودع مالاً وديعةً، فمات الرجل الذي أودعه وله صبيٌّ؟ وكأنه أوسعَ (ظ/ ٢٣١أ) له أن يدفعَ المستودعُ المالَ إلى رجل مستور ينفقُ عليه، قال القاضي: ومعنى هذا إذا لم يكن وصِيٌّ ولا حاكمٌ.

وسُئِلَ عن الرَّجلِ يكونُ له الجاهُ عند السلطانِ فيُسال له الماءُ، فأَسْتقي منه إذا لم يكنْ له[2] تُرْكيٌّ يرد على من قد سيل عنه، أو نحوًا مما قلت له. فأجازَ لي ذلك إذا أخذتُ بقَدْر حاجَتي.

وذهبَ في الشُّفْعَةِ أن لا يحلفَ للذي يطالِبُهُ، وإنْ قدَّمَهُ إلى الحاكمِ فأخرجَهُ خَرَجَ.

ورأى أنَّ ما كان في النُّطفةِ والعَلَقَةِ أنه لا يكونُ نِفَاسًا، وما كان

---

(١) وقع في (ق و ظ) والمطبوعات: «فوائد من مسائل شتى من جامع الأنباري»! والصواب ما أثبت من (ع).

وهو: مُثَنَّى بن جامع أبو الحسن الأنباري، روى عن الإمام أحمد مسائل حسانًا، وكان الإمام يعرف قدره وحقَّه. «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٤١٠ ـ ٤١٣).

(٢) (ع): «قولي»!. (ق وظ): «تركي له»، والمعنى: ولم يكن له حارس من الأتراك..

في حَدِّ المُضْغَةِ أنه نِفَاسٌ.

ووَدَّعْتُهُ غيرَ مرَّة، فقال: أحسنَ الله لك الصحابةَ، وطوى لك البعيدَ.

قلت له: كيف الحديثُ الذي جاء في المَعَاريضِ في الكلام؟ قال: المعاريضُ لا تكونُ في الشِّراء والبيع وتَصْلُحُ بين النَّاسِ.

وسألتُهُ عن الأذان الذي يوجبُ[1] على من كان خارجًا من المِصْرِ أن يشهدَ الجُمُعَةَ؛ هو الأذانُ الذي على المنارةِ أو الأذانُ الذي بينَ يدي المنبرِ؟ قال: هو الذي في المنارةِ.

وسألتُهُ عن كتابةِ الحديثِ بالأجرة[2] فلم يَرَ به بأسًا، وكتابة القرآنِ أيضًا.

وسألتُهُ عن رجلٍ اشترى من رجلٍ شيئًا بدنانيرَ أو دراهمَ فدفعها إليه، فقال: اذهبْ فانتقدْها وزِنْ حَقَّكَ ورُدَّ عليَّ الباقِيَ، فضاعتْ؟ فرأى أنها من مالِ المشتري، إلاّ أن يقولُ: هذا حقُّكَ فخُذْ ورُدَّ عليَّ الباقِيَ، فكان معنى قوله: يكونُ من مال البائعِ إذا ضاعتْ.

الرجلُ يُوجَدُ ميتًا مخضوبًا أقلفَ؟ فرأى الصلاةَ عليه.

قلت: فإن وُجِدَ مَيِّتٌ أقلفَ؟ فرأى دفْنَهُ ولم يَرَ الصلاةَ عليه.

وكنت على باب أحمدَ، فجاء رجلٌ يسألُ عن رجلٍ أراد أن يَتَصدَّقَ، ـ يعني: بمالٍ ـ أيشتري به موضِعَ غلَّة أو يتصدَّقُ به؟ فخرجَ

---

(١) (ق و ظ): «يجب».

(٢) (ق و ظ): «بالأجر».

إليه الجوابُ: (ق/٣٢٨ب) أنه[1] لا يدري من يقومُ بها، وقال: إن كان له قرابةٌ محتاجونَ تصَدَّقَ عليهم.

قلت له: ما تقولُ فيمن باعَ دابَّة بِنَساءٍ، هل يشتريها من صاحبها إذا حل مالُهُ بأقلَّ مما باعها، إذا كان قد هَزَّلها وعملَ عليها؟

فقال: فيه اختلافٌ، ولم يُجزْهُ، ولم يعدلْ عندَه أن يكونَ مثلَ من باع ما يُكَالُ، فيأخذُ ما يُكَالُ، فذكرت له الشراءَ عند الضَّرورةِ، فلم يكرَهْهُ.

قلت: ما تقولُ إذا ضربَ رجلاً بحضرتي أو شَتَمَهُ، فأرادَنِي أن أشهدَ له عليه عند السلطانِ؟

فقال: إن خافَ أن يَتَعدَّى عليه لم يشْهَدْ، وإن لم يَخَفْ شَهِدَ.

ولم يعجبه أن يكونَ في الكفنِ ثوبٌ رقيقٌ، قال: وكانوا يكرهونَ الرَّقيقَ.

من مسائل البُرْزَاطِي[2]

بخط القاضي انتقاه من خطِّ ابن بَطَّةَ

حديث ابن عمر «مضت السُّنَّةُ أن ما أدركته الصَّفْقَةُ حيًّا مجموعًا، فهو من مال المُبتاع»[3].

---

(١) (ق): «فخرج الجواب إليه».

(٢) هو: الفرج بن الصبَّاح البُرْزاطي، نقل عن الإمام أحمد أشياء. «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٢٠٠).

والبُرْزَاطي: نسبة إلى بُرْزاط ـ بضم الموحدة وسكون الراء المهملة ـ لعلها قرية من قرى بغداد، انظر: «معجم البلدان»: (١/ ٤٥٣).

(٣) أخرجه ابن وهب في «جامعه» ـ كما في المحلى: ٨/ ٣٦٥، وتغليق التعليق: ٣/ ٢٤٣ ـ وعلقه البخاري في الصحيح مجزومًا به «الفتح»: (٤/ ٤١٢). =

قال ابن بَطَّةَ: أنا أقولُ: هذا الحديثُ مرفوعٌ، ويدخلُ في المسند لقوله: «مضتِ السُّنَّةُ».

مسجد فيه نخلةٌ؛ ترى لجيران المسجد أن يأكلوا من ثَمَرَتِها؟

فقال: إن كانتِ النَّخلةُ في أرضٍ لرجلٍ فجعَلها مسجدًا والنخلةُ فيه[1]، فلا بأسَ أن يأكُلوا[2] منها، وإن كانتِ النخلةُ غُرِستْ بعد أن صار مسجدًا وصُلِّيَ فيه، فهذه غُرِسَتْ بغير حقٍّ، والذي غَرَسَها ظالمٌ غَرَسَ فيما لا يملكُ، قال النبي ﷺ: «**لَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ**»[3]، فلا أحِبُّ الأكل منها، والتَّوَقِّي لها[4] أحبُّ إِلَيَّ.

قلت: فترى إن كانتِ النخلةُ هكذا غُرِسَتْ أن تُقْلَعَ؟ قال: من يَقْلَعُها؟ لو فعل ذلك الإمامُ كان[5].

وسُئِلَ عن رجلٍ تَيَمَّمَ في السَّفرِ لسجود القرآن أو للقراءةِ في المصحف، وصلَّى به فريضةً؟ قال: يُعيدُ ما صلَّى من الفريضةِ بذلك التَّيمُّمِ.

قلت: يخرجُ الرجلُ من الصَّفِّ ويقدِّم أباه في موضِعِهِ؟ قال: ما يعجِبُني هو يقدرُ (ظ/٢٣١ب) أن يَبَرَّ أباه بغيرِ هذا.

= وقد صححه الحافظ في «التغليق»، وابن حزم في «المحلى».

(١) (ق و ظ): «فيها».

(٢) (ع و ق): «يأكل».

(٣) أخرجه أبو داود رقم (٣٠٧٣)، والترمذي رقم (١٣٧٨)، والبيهقي: (٦/ ١٤٢) من حديث سعيد بن زيد ـ رضي الله عنه ـ قال الترمذي: حسن غريب وصححه ابن الملقن «البدر» (٦/ ٧٦٦).

(٤) كذا في الأصول.

(٥) كذا في الأصول، وهو واضح، وفي المطبوعات: «جاز».

رجلٌ تَيَمَّمَ في السَّفَرِ، وصلَّى على جنازةٍ، ثم جيء بِجنازةٍ أخرى، يُصلِّي عليها بذلك التَيَمُّم؟

فقال: إن جيءَ بالأخرى حين سلَّمَ من الأولى، صلَّى عليها بذلك التَّيَمُّمِ، وإن كان بينَهما وقت، مقدارُ ما يمكنُهُ التَّيَمُّم لم يُصَلِّ على الأخرى حتى يُعِيدَ التَّيَمُّمَ.

قال القاضي: «قد ذكرنا هٰهنا أنه يَتَيَمَّمُ لكلِّ صلاةٍ»، وقال في الفوائت: «يُصَلِّيها بتيمُّمٍ واحدٍ» فيخَرَّج الجميعُ على روايتين. وقوله: «إن جيء بالأخرى حين سَلَّمَ صلَّى بذلك التّيَمُّمِ»؛ لأحد وجهينِ:

أحدهما: أن وقتَ الأولى إلى تمامِ فعلِها، فإذا جاءَ بعدَ ذلك فقد خَرَجَ الوقتُ، والتَّيمُّمُ يقدَّرُ[1] بالوقتَ.

والثاني: أنه إذا جاءتِ الثانيةُ عَقِيبَ الأولى لِحِقَت المَشَقَّةُ في التَّيَمُّم لتفاوُتِ الزَّمانِ، وإذا تراخىَ لم يَشُقّ، ويجبُ أن تكونَ المسألةُ محمولةً على أنه تعيَّنَ عليه الصلاةُ عليها، فأما إن لم يَتَعَيَّنْ عليه جاز أن يُصلِّيَ (ق/٣٢٩أ) بتَيَمُّمٍ واحدٍ، كالنوافلِ تجمعُ بتَيَمُّمٍ واحدٍ، ولو قيل: إنه يُصَلِّي عليهما بتَيمُّمٍ واحدٍ مع التَّعَيُّنِ[2] وجهًا واحدًا، وفي الفوائتِ على روايتينِ؛ لأنَّ الجنازةَ إذا تعيَّنتْ فهي فرضٌ على الكفاية، فهي أخفُّ، وتلك فرضٌ على الأعيان فهي آكَدُ» انتهى كلامُ القاضي، وعُدْنا إلى مسائل البرزاطي.

الرجل يتوضّأُ بفَضْل وضوء[3] المرأة وسُؤْرِها؟ قال: أكرهُ ذلك.

---

(١) (ع): «يتقدّر».

(٢) (ع): «التعيين».

(٣) (ع): «طهور».

قلت: فإنْ تَوَضَّأَ وصَلَّى؟ قال: لا آمُرُهُ بالإعادَةِ.

رجلٌ في سوقِهِ مسجدٌ لا يُصَلَّى فيه إلاَّ الظهرَ والعصرَ، ويسألُهُ أهلُ سوقِهِ أن يُصَلِّيَ بهم فيه هاتينِ الصلاتينِ؟

قال: أحِبُّ له أن يخرجَ يُصَلِّيَ مع الناسِ في مساجدِ الجماعَةِ التي تُصَلَّى فيها الصلواتُ الخمسُ.

مسجدٌ في بعضِهِ غَصْبٌ[1]؟

قال: إذا كان موقِفُ الإمام منه في الغصب أعادَ الإمامُ ومن صلَّى خلْفَهُ، وإذا لم يكن موقفُ الإمامِ في الغصبِ، أعاد من صلَّى في الغصْبِ.

قلت: رجلٌ دخل المسجدَ ورجلانِ يقرآن سورَتَيْنِ فيهما سجدةٌ فسجدا جميعًا، قال: إذا سَمِعَهما جميعًا يقرآن السجدةَ، وقد سجدا، سَجَدَ الرجلين[2] سجدتينِ.

سألتُ أحمد عن رجل يعملُ القلانِسَ ويَبِيعُها، فربما خلطَ القطنَ العتيقَ بالقطنِ الجديدِ أو بشيء من الصُّوفِ، وحَشَى القلانِس به؟

قال: هذا من الغِشِّ، وأكرهُ له ذلك إلا أن يعرِّفَ من يشتريها إلى أن القطنَ فيه عتيقٌ وفيه صوفٌ.

سألت أحمدَ عن رجل ماتَ وخلَّف أولادًا صغارًا، وخلَّفَ لهم مالاً، ولهم والدةٌ، أتَرَى لها أن تأكلَ من مالِهِم؟ قال: لا أحِبُّ لها

(١) سقطت من (ع).

(٢) هكذا في جميع النسخ، وكتب فوقها في (ع): «كذا».

أن تأكلَ من مالِهم إن كان لها مالٌ.

قلت: إنها تكْفِيهم[1] وتحْضُنُهم وتقومُ عليهم، فلا يجوزُ لها أن تأكلَ من مالِهم؟

قال: لا، إلاّ من ضَرُورةٍ وحاجةٍ، ولا تجدُ إلاَّ ذلك، أو تصيرُ إلى الحاكم، حتى يفرضَ لها في مالِهم حقَّ الحضانَةِ لمثلها.

سألت أحمد عن الرجلِ يرهنُ الثوبَ عند التاجرِ، فلمَّا رآه جاء بفكاكِه، أَخرج المُرْتَهِنُ الثوبَ إليه، فقال الراهنُ: ليس هذا ثوبي، وقال المرتهنُ: هذا ثوبُكَ الذي رَهَنتَهُ؟

قال: القولُ قول الراهِنِ[2] مع يمينِه، «إنَّ هذا ثوبُكَ وإنَّه ما خَرَجَ من يدِهِ إلى يدِ غيرِه منذ أخذه إلى يومِ أخرجَه إليه».

وفي الحاشية: بخط القاضي قوله: «القولُ قولُ الرّاهِنِ» سهوٌ من الرَّاوي، ومعناه المرتهنُ؛ لأنَّ كلامَهُ فيما بعدُ يدلُّ عليه، وهو قولُه: «يَمينك، إنّ هذا ثَوْبُكَ، ما خَرَجَ من يَدِهِ إلى يدِ غيرِه منذ أخذه»؛ لأنه غارِمٌ ولأنه أمينٌ.

قلت لأحمد: ماتت زوجتُه، وقد حكم عليه القاضي أن يدفعَ صبيانَهُ إلى جدَّتِهم لتحضنَهم، وهي (ق/٣٢٩ب) في قريةٍ بعيدةٍ عن قريتِه؟

قال: إن كانت بحيثُ يمكنه أن يراهم في كل يومٍ ويَرَوْنَه فلا بأس بذلك، قد قضى أبو بكر على عمرَ أن يدفعَ ابنه إلى جدَّتِه، وهي بقُباء

(١) كذا في (ع)، (ق): «تكلفهم»، (ظ): «تكفلهم».
(٢) كتب فوقها في (ع): «كذا».

وعمر (ظ/ ٢٣٢أ) بالمدينة[١].

سألتُه عن معنى نهي النبي ﷺ عن منع نقع البئر[٢].

قال: هو الرجلُ تكون له الأرضُ، وليس فيها بئرٌ، ولجارِه بئرٌ في أرضه، فليس له أن يمنع جاره أن يسقي أرضه من بئره.

سألته: عن إجارةِ بيتِ الرَّحى الذي يديرهُ الماءُ؟

قال: الإجارةُ على البيت والأحجار والحديد والخشبِ، فأما الماءُ فإنه يزيدُ وينقصُ وينضُبُ ويذهبُ فلا تقعُ عليه إجارةٌ.

قلت: إذا قال لعبدِهِ: «أنت حُرٌّ»، وقال: إنما أردتُ مِنْ هذه الصَّنعة؟ قال: هو حرٌّ ونِيَّتُهُ فيما بينَه وبينَ الله تعالى[٣].

وسألته عن رجل يزعمُ أنه يعالجُ المجنونَ من الصَّرعِ بالرُّقى والعزائم، ويزعُمُ أنه يخاطبُ الجنَّ ويكلِّمهم، وفيهم من يحدِّثُه، فترى أنه يدفعُ إليه الرجل المجنون ليعالِجَه؟

قال: ما أدري ما هذا! ما سمعتُ في هذا شيئًا، ولا أحبُّ لأحدٍ أن يفعَلَهُ، وتركُهُ أحبُّ إليّ.

وسئل عن رجلٍ مات وخلَّف ألفَ درهم، وعليه للغرماءِ ألفا درهم،

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٧٦٧).

(٢) الحديث أخرجه أحمد: (٦/ ١٣٩)، وابن ماجه رقم (٢٤٧٩)، وابن حبَّان «الإحسان»: (١١/ ٣٣١)، والحاكم: (٢/ ٦١)، وغيرهم من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

والحديث صححه ابن حبان والحاكم.

(٣) انظر ما تقدم: (٤/ ١٣٧٢).

وليس له وارثٌ غيرُ ابنه، فقال ابنُهُ لغرمائه: اتركوا هذه الألفَ في يدي وأَخِّروني في حقوقكم ثلاث سنين حتى أُوَفِّيَكُم جميعَ حقوقِكم، ترى[1] هذا جائزًا؟

قال: إذا كانوا قد استحقوا قبضَ هذه الألف وإنما يؤخرونَه فيوفيهم[2] لأجل تركها في يديه، فهذا لا يؤخَّرُ[3] فيه إلا أن يقبضوا الألفَ منه ويؤخِّرونه في الباقي ما شاءوا.

قلت: وجه هذا: أن الألْف قد انتقلت إلى ملكهم وليس لهم في ذمة الابن شيءٌ، فإذا أخَّروا قبضَها ليستوفوها ألفين. صار كالنسيئة بزيادة، وبعد فلا يخلو ذلك من نظر، فإنهم لو أخَّروا قبضَ الألف اتفاقًا لا لأجل الزيادة، ثم اتَّجر الولدُ بالتركة، وربح فيها ما يقوم بوفائهم لاستوفوا[4] حقَّهم كلَّه، ولا يكون هذا من باب عمل الإنسان في مال غيره، فإنهم لا يستحقون الربح كله، وإنما يستحقون منه تمام حقهم وحق الغرماء.

وإن تعلَّق بالتركة، فهو كتعلق الرهن، لا أنهم يملكون التركة بمجرَّد موت الغريم، ولو وفَّاهم الورثة من غيرها لم يكن لهم أن يمتنعوا من الاستيفاء، وهذا على قولنا: إن الدين لا يمنع انتقال التركة إلى الوَرَثة أظهر، فإن التركة تنتقل إليهم وتبقى ديونُ الغرماء على نفس التركة[5]، فلو ربحتْ لاستحقوا من الربح بقدر ديونهم،

---

(١) قبلها في (ع): «فلم»! ولعلها تكرار لجزء كلمة «حقوقكم».
(٢) ليست في (ظ).
(٣) (ع و ق): «لا خير» وهي محتملة.
(٤) (ق): «لاستحقوا».
(٥) من قوله: «إلى الورثة. . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

وليس هذا من الربا في شيءٍ، فإن الغريم يستحق الألفين استحقاقًا (ق/ ٣٣٠أ) صحيحًا بوجه لا ربا فيه، وإنما يؤخِّرُ قبض بعض حقه ليستوفيه كاملًا، فليس هذا من باب الزيادة على رأس ماله لأجل الأجل في شيءٍ، وهذا حقيقة الربا.

وإنما هذا صبر منه ليستوفي ما وَجَب له بأصل العقد، كما لو كان الغريم حيًّا وأفلس، ولم يَسَع ماله لوفاء ما عليه، فيصبر الغرماء ليستوفوا حقهم كاملًا، ولا يُغني الفرق بأن ذمة الميت قد خربت بالموت، وذمة المعسر باقية لوجهين:

أحدهما: المنع، بل الدين باقٍ في ذمةِ الميِّت، كما هو باقٍ في ذمة الحيّ، وإنما تعذَّرت المطالبة بالموت، والذمةُ مشغولةٌ مرتَهَنة بالدين، وتعذُّرُ مطالبَتِه كتعذر مطالبة الغريم إذا سقط عنه التكليف بالجنون، وذلك غير مانع من التأخير لتمام الاستيفاء، فكذا في الموت، وهذا على أصول أبي عبدالله وقواعِدِه أَطْرَد، والله أعلم.

ومن مسائل أبي جعفر محمد بن علي الورَّاق[1]

قيل له: قال: حجَّ عني، قال: يحجُّ عنه، يعني: يفرد الحج، قيل له: قال: وما فَضَل فهو لك، كيف ترى؟ قال: إذا قال فأرجو أن يطيب له.

صلّى بنا أبو عبدالله يوم جمعة صلاة الفجر، فقرأ: (تنزيل السجدة، وعبس) فسها أن يقرأ السجدة، فجاوزها فسجد سجدتي السهو قبل التسليم.

---

(١) الجرجاني المعروف بـ «حمدان»، له عن أبي عبدالله مسائل حِسَان ت(٢٧١)، «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٣٣٤).

(ظ/٢٣٣ب) قيل له: لِمَ سجدتَ سجدتي السهو؟

قال: لا يضره، وذكر حديث ابن عباس: «إن استطعتَ أن لا تُصلِّيَ صلاةً إلاّ سجدتَ بعدَها سجدَتَين»[١] أما رأيتني ما صنعتُ، يقول: إني لم أقرأ السجدةَ.

قلت: هذه الروايةُ (ق/٣٣٥أ) في غايةِ الإشكال؛ لأن سجدةَ يوم الجمعة ليست من سُنن صلاة الفجرِ، ولهذا لا يستحبُّ أن يتعمَّدَ قراءة آيةِ سجدةٍ من هذه السُّورة ولا من غيرِها في فجرِ الجمعةِ، وإنما المقصودُ قراءةُ هاتينِ السورتين (تنزيل، وهل أتى)، لما فيهما من مبْدَءِ خَلْقِ الإنسان، وذكر القيامَةِ، فإنهما في يوم الجُمُعَةِ، فإن آدمَ خُلِقَ يومَ الجُمُعةِ، وفي يوم الجمعة تقومُ الساعةُ، فاستحبَّ قراءة هاتينِ السُّورتين في هذا اليومِ تذكيرًا للأمَّةِ بما كان فيه ويكونُ، والسَّجدةُ جاءت تَبَعًا غيرَ مقصودة، فلا يستحبُّ لمن لم يقرأْ سورة «تنزيل» أن يتعمَّدَ قراءة آية سجدةٍ من غيرها، لاسيَّما وقد آل هذا بخلقٍ كثيرٍ إلى اعتقادهم أن يومَ الجمعةِ خُصَّ بزيادةِ سجدةٍ، فيشتدُّ إنكارُهُم على من لم يسجدْ ذلك اليومَ، وربَّما يُعيدونَ الصلاة، وينسبونه مع سَعَةِ علمِه وفقهِه إلى أنَّه لا يُحْسِنُ أن يُصَلِّي.

ولهذا والله أعلمُ، كَرِهها مالكٌ وأبو حنيفة وغيرهما، فالسَّجدةُ ليست من سنن الصَّلاة[٢]، فلا يستحبُّ سجودُ السَّهوِ لِترْكِها، وهذا إن كان قد صَحَّ عن أحمد فالظاهر ـ والله أعلم ـ أنه رَجَعَ عنه، ولم يستقرَّ مذهبُه عليه.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٢/ ٨١) بسندٍ صحيح.

(٢) وانظر: «زاد المعاد»: (١/ ٣٧٥).

وقوله عن ابن عباس: «إن استطعتَ أن لا تُصَلِّيَ صلاةً إلاّ سجَدتَ بعدَها سجدتين» إنما أرادَ به ابنُ عباس الركعتينِ بعد الفريضة جابرتين لما يكونُ في الفريضة[1] من خَلَلٍ، والركعةُ تُسَمَّى سجدةً، وقال ابنُ عمر: «حفظتُ عن رسول الله ﷺ سجدتينِ قبل الصُّبح، وسجْدَتَيْنِ قبلَ الظُّهرِ، وسجدتينِ بعدَها»[2] الحديث. وهو كثيرٌ في الأحاديث والآثار إطلاقُ اسمِ السَّجدتين على الركعتين.

وقد ذهبتْ طائفةٌ من الزيدية إلى أنه يشرعُ لكلِّ مُصَلٍّ أن يسجدَ سجدتي السَّهو في آخر كلِّ صلاةٍ، ولعلهم فهموا ذلك من قولِ ابن عباس، والله أعلم.

ولا أعلم للورَّاق متابعًا على هذه الرِّواية، والمذهبُ على خلافِها[3].

عدنا إلى مسائِله:

قال: قلت: الإمامُ إذا خَتَمَ يقرأُ المعوِّذَتَيْنِ، يقرأُ بفاتحة الكتاب، ويبتدىءُ بالبقرة؟ قال: لا أدري ما سمعتُ في هذا بشيء[4].

قلت: تجزىءُ العِمامَةُ في الكسوة في كفَّارة اليمين؟ فقال لي: تجزىءُ القَلَنْسُوَةُ، ثم قال: لا إلاَّ الثوبُ أو القميصُ، وإن كسا امرأة فقميصٌ ومَقْنَعةٌ؛ لأنه لا يجوزُ للمرأةِ أن تصلِّيَ إلاّ في قميص ومقنعة، الكُسوةُ فيما تجوزُ فيها الصَّلاة.

---

(١) «جابرتين لما يكون في الفريضة» سقطت من (ق)، وفي (ظ): «جابرين بما يكون من الفريضة».

(٢) أخرجه البخاري رقم (١١٨٠)، ومسلم رقم (٧٢٩).

(٣) هذه الجملة سقطت من (ظ).

(٤) انظر: «سنن القراء»: (ص/٢٢٦ ـ ٢٢٧)، و«إعلام الموقعين»: (٤/ ٣٠٦).

وسأله رجلٌ عن مسألة، فقال: لا أدري، فردَّها الرجلُ عليه، فقال: أكلُّ العلمِ نحسِنُهُ نحن؟! قال: فأَذْهَبُ إلى هؤلاءِ فأَسْأَلُهم؟ ـ يعني: أصحابَ الرأي ـ فقال: لا، انظرُ إلى من يذهبُ إلى رأي أهلِ المدينةِ.

وسمعتُ أحمد يقول: كان الحجَّاجُ بن أرطاةَ يقول: لا تقولوا من حدَّثَكَ، ولا من أَخْبَرَكَ؟ قولوا: من ذَكَرَهُ، قيل له: كان يُدلِّسُ؟ قال: نعم.

ومن مسائل أبي العباس أحمد بن محمد البِرْتي[1]

قلت: إذا الْتَعَنَ الزوجانِ، ما أمرهما فسخ أو طلاق بتفريق الحاكمِ؟ وكيف يكونُ حالُ المرأة إذا ارتدَّت عن الإسلام والخُلْع وما أشبه هذا؟

فقال: هذه مسألةٌ أنا فيها منذُ ثلاثينَ سنةً، لم يَتَّضِحِ الأمرُ فيها، فلا أدري اللِّعَانُ[2] فيها أو لا[3]؟

ومن مسائل زياد الطوسي[4]

سألته عن العقيقةِ؟ فقال: ليست بواجبةٍ، وقد رُوِيَ عن النَّبيِّ ﷺ أنه عَقَّ عن الحسن والحسين[5].

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن عيسى بن الأزهر، أبو العباس البِرْتي، نقل عن الإمام أحمد مسائل كثيرة ت(٢٨٠).
والبِرْتي ـ بكسر الموحَّدة وسكون الراء ـ نِسبة إلى بِرْت قرية في نواحي بغداد. «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٥٩ ـ ١٦١)، و«معجم البلدان»: (١/ ٣٧٢). وتحرفت «البرتي» في (ق و ظ).

(٢) (ع): «وما أدري ما اللعان...».

(٣) وانظر: «زاد المعاد»: (٥/ ٣٩٠).

(٤) هو: زياد بن أيوب بن زياد أبو هاشم الطوسي، المعروف بـ «دِلُّوْيَه»، ت(٢٥٢)، «طبقات الحنابلة»: (١/ ٤١٩ ـ ٤٢٣).

(٥) أخرجه أبو داود رقم (٢٨٤١)، والنسائي: (٧/ ١٦٥ ـ ١٦٦) من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وأعله أبو حاتم بالإرسال، كما في «العلل»: (٢/ ٤٩). =

قال زياد: وأخبرني ابنه عبدالله أنه قال: تُعْطَى القابلة الرحل، كذا بخط القاضي، بحاء مهملة، وهو سهوٌ منه، وصوابه: الرِّجْلُ بالجيم.

وروى أحمدُ بإسناده أن النَّبِيَّ ﷺ أمرهم أن يبعثوا إلى القابلة بِرِجْلٍ[1] ـ يعني من العَقِيقةِ ـ ذكره الخلاَّلُ في «جامعه».

عدنا إلى المسائل[2]:

قال: (ظ/٢٣٤أ) وسمعت أحمد يقول: لا يعجبُنا أن يقول: مؤمنٌ حقًّا ولا يكفرُ من قاله، قال: وسمعته يقول: لا تسمِّي في التَّشَهُّدِ إلا ما رُوي عن عبدالله: التَّحِيَّاتُ لله.

ومن مسائل بكر[3] بن أحمد البُرَاثي[4]

سألتُ أبا عبدالله: إذا فاتتني أولُ صلاةِ الإمامِ، فأدركتُ معه ركعةً من آخرِ صلاتِهِ؟ فقال لي: تقرأُ فيما يُقْضى ـ يعني: الحمدُ لله

= وأخرجه الحاكم: (٤/ ٢٣٧)، والبيهقي: (٩/ ٢٩٩ ـ ٣٠٠)، من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ، ورُوِي أيضًا من حديث جماعة من الصحابة.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة: (٥/ ١١٥)، وأبو داود في «المراسيل»: (رقم ٣٧٩)، وعنه البيهقي: (٩/ ٣٠٢) عن محمد بن علي بن الحسين مرسلاً.

(٢) ليست في (ظ).

(٣) (ق): «أبي بكر».

(٤) هكذا في النسخ، و«البراثي» ليست في (ظ)، ولم أجد في أصحاب أحمد من يُسمَّى «بكر بن أحمد...»، وليس في أصحابه ممن يسمى بكرًا إلا: بكر بن محمد البغدادي النسائي الأصل أبو أحمد، «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣١٨).
وهذه المسألة بعينها ساقها ابن أبي يعلى في ترجمة: أحمد بن محمد أبو العباس البُرَاثي، «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٥٣ ـ ١٥٤)، فالله أعلم.

وسُورة ـ وفي القعودِ تقعُدُ على ابتداء صلاتِكَ[1].

ومن مسائل الفضل بن زياد[2]

قال: سمعتُ أبا عبدالله قيل له: ما تقولُ في التَّزويجِ في هذا الزَّمان؟

فقال: مثلُ هذا الزمان ينبغي للرَّجل أن يَتَزَوَّجَ، ليت أن الرجلَ إذا تَزَوَّجَ اليومَ ثنتين يُفْلِت[3]، ما يأمنُ أحدكم أن ينظرَ النَّظْرةَ فَيحْبَطَ عملُهُ. قلت له: كيف يصنعُ؟ من أين يطعمُهم؟ فقال: أرزاقُهم عليك؟! أرزاقُهم على الله عزَّ وجلَّ.

ومن مسائل عبدالملك الميموني[4]

قال: الزكاةُ أهونُ من الصَّدَقةِ؛ لأنَّ الله قال فيها: ﴿وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ فهو حِينَ يأخذُ الزكاةَ فيخرجُ من منزله تلك الساعة هو ابنُ السبيل. قال القاضي: «قوله: «حينَ يأخذُ الزكاةَ يخرجُ من منزله تلك الساعة هو ابن سبيل»[5]، يدلُّ على أن ابنَ السبيلِ هو المنشيءُ للسفر، وعنه خلافٌ، وأنه المختارُ» انتهى كلامه.

---

(١) انظر: «مسائل عبدالله»: (٢/ ٣٥٥)، و«مسائل صالح»: (١/ ٣٧٠، ٤٥٢، ٢/ ٢٦٠).

(٢) القطان البغدادي، تقدمت ترجمته (ص/ ٩٧٦)، وبعض مسائله (ص/ ٩٨٦، ٩٩١، ١٠٠٢)، وله عن أبي عبدالله مسائل كثيرة.

(٣) (ق): «بمفلت»، (ظ): «فقلت»! وكذا في المطبوعات.

(٤) الميموني من كبار أصحاب أحمد والملازمين له، له عنه مسائل كثيرة جليلة، تقدمت ترجمته (ص/ ٩٦٣) وبعض مسائله (ص/ ٩٩١، ٩٩٣).

(٥) من قوله: «قال القاضي...» إلى هنا ساقط من (ظ).

ولم يفسِّر قولَ أحمد: «الزكاةُ أهونُ من الصَّدقة»، وأُرَاه قد خَفِيَ عليه معنى كلامِ أحمد، ولم يُرِدْ أحمدُ ما فَهِمَ القاضي.

(ق/٣٣٦أ) وقال الميمونيُّ: قلت: يعتقُ من زكاته؟ قال: نعم، قلنا له: فإنْ جَنَى جنايةً أو أحدَثَ حَدَثًا أليسَ يرجعُ عليه؟ قال: بلى، قلنا له: فميراثُهُ له؟ قال: لا، قلنا: ولِمَ؟ قال: لأنَّ ذا للهِ، فإذا ورثَ منه شيئًا جعله في مثلِهِ، قلت: يعقلُ عنه ويؤخذُ بِجَريرتهِ في جنايَتِهِ فإذا ماتَ ذهب ميراثُهُ؟ قال: هو أراده وضيَّعَه بنفسِه.

وسألته عن الحَبِّ يُجْمَعُ؟ قال: مسألة فيها اختلافٌ، قلت: إذا كنا نذهبُ في الذَّهبِ والفضَّةِ إلى أنْ لا نجمَعها، لم لا تُشَبَّهُ الحبوبُ بهما؟ قال: هذه يقعُ عليها اسمُ طعامٍ واسمُ حبوب.

قال: ورأيتُ أبا عبدالله في الحبوب يُحِبُّ جمعَها، ومذهبُهُ في الذهب والفضَّةِ والبقرِ والغنَمِ أن يُزَكَّى كلُّ واحدٍ منها على حِدَتِه ولا يجمعُ بعضُها إلى بعض.

سألته عن الرجل من أهل الكتاب لي عليه اليمين: أستحلفُهُ؟ قال: نعم، إلاَّ أن من الناس من يقول: يستحلفه بالكنيسة ويغلظُ عليه بأيمانهم، ومنهم من يقول: يستحلفُه بالله.

قلت: فإذا استحلفه بالله[1] أو بالكنيسة، أليس ترى ذلك جائزًا؟ قال: بلى، وإذا رُفِعَ إلى الحاكم استحلفه بالكنيسة ويغلظ عليه، أو بالله عزَّ وجلَّ.

في الحاشية بخط القاضي: قوله: «أو بالكنيسة» يحتملُ أن يريد به:

---

(١) «قلت: فإن استحلفه بالله» سقطت من (ع وق).

يستحْلِفَهُ بالله في الكنيسة، ولم يُرِدْ أنه يَحْلف[1] بها. ويحتمل أن يريدَ يستحلفُه بالله، ويضم إليه: وهدم الله الكنيسة[2].

قلت: ما تقولُ في الصَّفِيِّ[3]؟ قال: ذاك شيءٌ للنَّبيِّ ﷺ خاصَّةً. قلت: فيكون للخليفةِ بعدَه قال: لا، إنما كان للنبيِّ ﷺ خاصَّةً.

قلت: قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ﴾ [الأنفال: ١] الآية، إنْ جعلها رجلٌ في صنفٍ واحدٍ أجزأ عنه؟ قال لي: ما علمتُ أنَّ أحدًا قال بذا، يُجعل في الأصناف كلِّها.

وقال: أرأيتَ إن كان عندَه عشرةُ آلافٍ، وعليه عشرةُ آلافٍ[4] لا يَحُجُّ، ما تقول في حجٍّ هذا إذا حجَّ؟ قلت: على القياس حَجُّهُ فاسدٌ على قول من قال: ليس له أن يَحُجَّ من هذا المال.

فقال لي: ما يرى هذا إلاَّ شنيعٌ.

قلتُ: هذا القياسُ غيرُ صحيح؛ لأنه وإن كان دينُهُ بقدْر ما بيدِه فهو لم يحجَّ بمالٍ حرام، حتى تكونَ مسألةُ الحَجِّ بالمال الحرامِ، وإنما حجَّ بمالِه نفسِه، ولكنه أثِمَ بتأخيره قضاءِ الدَّيْن من هذا المالِ، ولو أنه اكتسبَ في هذا المالِ ونما، لكان نماؤُه له يختصُّ به، ولو

---

(١) (ق و ظ): «أن يحلفه».

(٢) كذا في (ق و ظ)، و(ع): «وهدمت إليه». وقد نقل هذه الرواية عن الميموني ابن مفلح في «الفروع»: (٦/ ٢٨٤).

(٣) هو: ما يختار قبل قسمة الغنائم، كجارية وعبد وثوب ونحوه، قال في «المبدع»: (٣/ ٣٦٣): «وانقطع ذلك بموته ـ ﷺ ـ بغير خلافٍ نعلمه، إلا أبا ثور فإنه زعم أنه باقٍ للأئمة بعده» اهـ.

(٤) «وعليه عشرة آلاف» سقطت من (ع).

تصدَّق منه لكان ثوابُهُ له، فلا يصِحُّ قياسُها (ظ/٢٣٤ب) على ما لو سَرَق مالاً لغيره وحَجَّ به.

عدنا إلى المسائل:

قلت: تخرجُ صدقة قومٍ من بلد إلى بلد؟ قال: لا، إلا أن يكونَ فيها فضلٌ عنهم.

قلت: كيف يكونُ من فَضْلٍ؟ قال: يُعطيهم ما يَكفيهم، ويُخْرِجُ الفضلَ عنهم؛ لأن الذي كان يجيءُ المدينةَ إلى النَّبيِّ ﷺ وأبي بكر وعمر إنما كان من فضلٍ عنهم.

وقال لي أبو عبدالله: إذا بَيَّتَ فأصابَ نساءَهم فليس عليه كفَّارةٌ، وليس عليه شيءٌ، وإذا عمد فليس عليه ـ أيضًا ـ لا دِيَةٌ، ولا كفَّارةٌ، ولكن لا يَقْتلُ، لا يدخل في نهي النبيِّ ﷺ.

(ق/٣٣٦ب) وقال أبو عبدالله: إنما الجهرُ بالقراءة في الجماعة، أرأيتَ إن صلَّى وحدَه عليه أن يجهَرَ؟! إنما الجهرُ في الجماعةِ إذا صلَّوا.

وسألوه عن الجُرْح يكونُ بالإنسان يخافُ عليه، كيف يمسح عليه؟ قال: ينزع الخِرْقَةَ، ثم يمسحُ على الجرحِ نفسه.

قلتُ: هذا النَّصُّ خلافُ المشهور عندَ الأصحاب، فإنَّهم يقولونَ: إذا كان مكشوفًا لم يمسحْ عليه حتى يستُرَهُ، فإن لم يكنْ مستورًا تَيَمَّمَ له، ونصُّ أحمدَ صريحٌ في أنه يكشف الخِرْقَةَ، ثم يباشرُ الجرحَ بالمسحِ، وهذا يدلُّ على أن مسحَ الجرحِ البارزِ أولى من مسحِ الجَبِيرَةِ، وأنه خيرٌ من التَّيمُّمِ، وهذا هو الصَّوابُ الذي لا ينبغي

العُدولُ عنه، وهو المحفوظُ عن السَّلفِ من الصحابة والتابعينَ، ولا ريْبَ أنه مقتضىٰ القياس، فإنَّ مباشَرةَ العضو بالمسح الذي هو بعضُ الغَسْل المأمورِ به أولى من مباشرةِ غيرِ ذلك العضوِ بالتُّراب، ولم أزل استبعدُ هذا، حتى رأيتُ نص أحمدَ هذا بخلافه، ومعلومٌ أن المسحَ على الحائلِ إنما جاء لِضَرورةِ المشقَّةِ بكشفِهِ، فكيف يكون أولى من المسحِ على الجرح نفسِه بغير حائلٍ؟! فالقياسُ والآثارُ تشهدُ لصحَّةِ هذا النَّصِّ، والله أعلم.

وقد ذكرتُ في الكتاب الكبير: «الجامع بين السنن والآثار»[1] من قال بذلك من السَّلف، وذكرت الآثارَ عنهم بذلك. وكان شيخُنا أبو العباس ابن تيميَّة يذهبُ إلى هذا، ويضعفُ القولَ بالتَّيمُّم بدلَ المسحِ[2].

رجعنا إلى المسائل:

وقال: إذا كان الإمامُ من أئمةِ الأحياء يسكر؛ هذا لا تُقْبَلُ له صلاة أربعين يومًا، كيف أُصَلِّي خلفَ هذا؟! أَلِيْ[3] أن أختارَ؟ ليس هو واليَ المسلمينَ، والصلاةُ خلفَ الوُلاةِ لابُدَّ، والصلاةُ خلف أئمَّةِ الأحياء لنا أن نختارَ.

قال أبو عبدالله: لم تَرِثْ بناتُ عُمر من مواليه شيئًا[4].

---

(١) لم أر ذكرًا لهذا الكتاب عند مترجمي ابن القيم، ولا أشار إليه المؤلف في غير هذا الموضع.
(٢) انظر: «الفتاوى»: (٢١/ ١٧٨).
(٣) (ظ): «لي».
(٤) أخرجه الدارمي: (٢/ ٤٨٩)، وعبدالرزاق: (٨/ ٤٢٢).

ومن مسائل الفضل بن زياد القطان

سمعتُ أحمد وسُئِلَ عن الرَّجل يختِنُ نفسَهُ، فقال: إذا قَوِيَ على ذلك.

قلت: من أقرأُهم؟ قال: أحفظُهم.

سألتُ أحمدَ عن التطَوُّع جالسًا هل يَتَربَّعُ؟ قال: إن كان يُطيلُ القراءَةَ تَرَبَّعَ، وإن كان يُكْثِرُ الركوعَ والسجودَ لم يَتَرَبَّعْ.

وسألت أحمد عن الرَّجل يُصَلِّي تَطَوُّعًا، فَيُصَيِّرُ بعض ذلك عن والدته[1]؟ فقال: أما الطَّوافُ فقد سَمِعنا، وأما الصَّلاةُ فما أدري أحتاجُ أن أنظرَ فيه.

وسمعتُه سُئل عن القُنوت قبل الرُّكوع أو بعدَ؟ فقال: كلٌّ[2] حسَنٌ إلاّ أني أختارُ بعدَ الرُّكوع.

وسألتُه: إذا قنَتَ الرجلُ في الوِترِ يُكَبِّرُ ثم يقنُتُ؟

فقال: إذا قنت قبل الركوع ففرغ من القراءة (ق/٣٣٧أ) كبَّر ثم قنتَ، وإذا قنت بعد الركوع، فرفع رأسه من الركوع قال: «اللَّهمَّ إنّا نستعينُك...» ولم يُكَبِّر.

وسألته عن قَدْر القيام في القُنوت؟ فقال: كقُنوتِ عُمَرَ[3].

وسمعتُه سئل عن الإمام يقنُتُ ويُؤَمِّنُ من خَلْفَهُ؟ قال: ما أحسَنَه

---

(١) هكذا في النسخ، وليس: «والديه».

(٢) (ق و ظ): «كان».

(٣) أخرجه عبدالرزاق: (٣/ ١١٠)، وابن أبي شيبة: (٢/ ١٠٦)، والبيهقي: (٢/ ٢١١)، وصححه البيهقي.

إلاّ أنّا نحن ندعو جميعًا.

سألتُ أحمد قلت: أختم القرآنَ أجعلُه في الوِتر أو في التَّراويح؟ قال: اجعله في التَّراويح. قلت: كيف أصنع؟ قال: إذا فرغتَ من آخرِ القرآن فارفعْ يديك (ظ/٢٣٥أ) قبلَ أن تركَعَ، وادْعُ بنا ونحن في الصلاة، وأطِلِ القيامَ.

وسألتُ أحمدَ عن إمام قومٍ، إذا كان آخرَ ليلةٍ من الشَّهر أقْبَلَ على الناس، ووعَظَ وذَكَّر وحَمِدَ الله وأثنى عليه ودعا؟ قال: حَسَن، قد كان عامَّةُ البصريين يفعلون هذا.

أخبرنا أحمد، ثنا عبدالرزاق، أبنا عَقِيل بن مَعْقِل، عن وهب بن مُنَبِّهٍ، عن جابر بن عبدالله أن النبي ﷺ سُئلَ عن النُّشْرَةِ فقال: «**هِيَ مِنَ الشَّيْطَانِ**»[١].

كتبتُ إلى أبي عبدالله أسأله عن حديث ابن عباس: «**إيَّاكُمْ وَالغُلُوَّ**»[٢]، ما معنى الغُلُوِّ؟ فأتاني[٣] الجوابُ: يغلو في كلِّ شيء في الحبِّ والبغضِ.

صافحتُ أبا عبدالله كثيرًا فصافَحني، وابتدأني بالمُصافحة غيرَ مرَّةٍ، ورأيتُه يصافِحُ الناسَ كثيرًا.

أخبرنا أبو طالب عن أبي عبدالله قال: قلتُ: هؤلاء إذا قلنا لهم:

---

(١) أخرجه عبدالرزاق: (١١/١٣)، وأحمد: (٢٢/٤٠ رقم ١٤١٣٥)، وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه أحمد: (٣/٣٥٠ رقم ١٨٥١)، وابن ماجه رقم (٣٠٢٩)، وابن خزيمة رقم (٢٨٦٧)، وابن حبان «الإحسان»: (٩/١٨٣)، وغيرهم. والحديث صححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم، وابن تيمية في «الاقتضاء»: (١/٣٢٨).

(٣) (ق): «فأتى في».

يهديكم الله ويصلحُ بالكم، قالوا: إنما قال هذا لليهود، أليس يقرءون: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ ﴾ قلت: أليس دعاء النبي ﷺ: «**اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ**»[1]؟ قال: بلى.

الفضل: قال أبو طالب: سألته عن اليهود والنصارى، من أمّة محمد ﷺ؟ قال: لا، النبي ﷺ يقول: «**أُمَّتِي أُمَّتِي**»[2] لا يقع على اليهود والنصارى.

وسألتُ أبا عبدالله عن الرجلِ يشتري الأضْحيَةَ ثم يبدو له أن يشتريَ خيرًا منها؟ فقال: إذا سمَّاها فلا يَبيعُها إلا لمن يريدُ أن يُضَحِّيَ بها.

وسألته عن الإزار تحتَ السُّرَّةِ أعجبُ إليك أم فوقَ؟ فقال: تحت السُّرَّةِ.

وسمعتُه سُئل عن معنى: «**لا تَرَاءى نَارَاهُما**»[3]؟ فقال: لا ينزل من المشركينَ في موضع إذا أوقدتَ رأَوْا فيه نارَكَ، وإذا أوقدوا رأيتَ فيه نارَهم، ولكن تباعَدْ عنهم[4].

---

(١) أخرجه أحمد: (٣/ ٢٤٥ رقم ١٧١٨)، والنسائي: (٣/ ٢٤٨)، وابن خزيمة رقم (١٠٩٥)، والحاكم: (٣/ ١٧٢) وغيرهم من حديث الحسن بن علي ـ رضي الله عنهما ـ. والحديث صححه ابن خزيمة والحاكم وغيرهم.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٤٤)، ومسلم رقم (١٩٣) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة: (٦/ ٤٦٨)، وأبو داود رقم (٢٦٤٥)، والترمذي رقم (١٦٠٤)، والبيهقي: (٩/ ١٤٢) وغيرهم من حديث جرير بن عبدالله ـ رضي الله عنه ـ وصحح البخاري والترمذي فيه الإرسال كما في «الجامع»، و«العلل الكبير»: (٢/ ٦٨٦).

(٤) وفي معناه ثلاثة أقوال ذكرها الخطابي في «المعالم»: (٣/ ١٠٥).

وسألته عن طواف الزِّيارة كم هو؟ قال: واحدٌ وعشرون طَوافًا، ثلاثةُ أسابيع كذلك أعجبُ إلينا.

قلتُ: يريدُ أحمدُ أن أكملَ الطوافِ ثلاثةُ أسابيع: سبع للقُدوم، وسبع للإفاضة، وسبع للوَدَاعِ، فأجاب السائل عن سؤاله وغيره، وقد صرَّح بهذا في موضِعٍ آخر[1].

وسمعتُه يقول لقوم قدِموا من مكَّةَ: باركُ الله لكم في مَقْدَمِكُمْ، وتَقَبَّلَ منكم.

وسمعتُه، سُئِلَ (ق/٣٣٧ب) عن المرأة تَلْبَسُ الحُلِيَّ وهي مُحْرِمَةٌ؟ فقال: لا بأسَ به.

وسمعتُه سئل عن مُحْرِمٍ أحرمَ من خُراسَانَ، فلما صار ببغداد ماتَ أوصى أن يُحَجَّ عنه، يُحْرَمُ عنه من بغدادَ أو من المواقيت؟ قال: من المواقيت.

وسألتُهُ عن المحرمِ يستظِلُّ؟ قال: لا يستظل.

قلت: ترى عليه دمًا؟ فقال: الدمُ عندي كثيرٌ.

كتبتُ إليه أسألُهُ عن رجلٍ له قراباتٌ محاويجُ، لا يعرفونَ شرائعَ الإسلام، ولا يتعلَّمونه، أيضعُ زكاتَهُ فيهم، أو في من يعرفُ شرائعَ الإسلامِ[2] من غير القراباتِ؟ فأتى الجواب: ينبغي له أن يُعَلِّمَهم ويَضَعَهَا فيهم ويُعْطِيَهُم من غير الزَّكاةِ[3].

وكتبتُ أسألهُ عن الحديث: «من أقَرَّ بالخَراجِ وهو قادرٌ على أن

---

(١) انظر ما تقدم (ص/ ١٣٩٠).

(٢) من قوله: «ولا يتعلمون...» إلى هنا ساقط من (ع).

(٣) هذه المسألة مع جوابها سقطت من (ظ).

لا يُقِرَّ به فعليه لعنةُ الله»؟

فأتى الجواب: ما سمعنا بهذا هو حديثٌ منكرٌ. وقد رُوِيَ عن ابن عُمَرَ أنه كان يكرهُ الدخول في الخَراجِ، وإنما كان الخَراجُ على عهد عُمَرَ[1].

وسألته عن الرجل يكتبُ عن الرجل ولا يراه؟ فقال: كتبتُ عن عليِّ بن هاشم[2] ولم أرَهُ.

نافع، عن ابن عمر قال: كان يبعثُ بها قبلَ الفطر باليومين والثلاثة إلى المجمع، وكان عطاء يُعطي عن أبويه صَدَقَةَ الفطرِ حتى مات. قيل لأبي عبدالله: يعجِبُكَ هذا؟ قال: هذا تَبَرُّعٌ، ما أَحْسَن هذا.

سمعت أبا عبدالله يقول: أكذبُ الناسِ القُصَّاصُ والسُّؤآل.

وسمعته يردُّ على السَّائل إذا وقف ببابه: أعاننا اللهُ وإيَّاكَ.

كتبتُ إليه أسأله عن رجل يعملُ الخوصَ قوته، ليس يُصيب منه أكثرَ من ذلك، هل يُقْدم على التزويج، فأتاني الجواب: يقدم على التَّزويج، فإنَّ الله يأتي برزقِها، ويتزوَّجُ ويستقرضُ.

وسألتُه عن رجل تَزَوَّجَ امرأةً على ألفِ درهَمٍ، فبعث إليها بقيمَةِ متاعٍ وثيابٍ ولم يخبْرهم أنه من الصَّدَاقِ، فلما دخلَ بها سألَتْهُ الصَّدَاقَ؟

---

(١) في «مسائل صالح بن الإمام أحمد»: (رقم ١٧٤) أنه سأَل أباه عن الحديث نفسِه، فأجابه بالجواب نفسِه؛ لكن فيه سياق إسناد الحديث عن أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.
وقد نقل ابن أبي حاتم في «العلل»: (٢/٤٤١) سؤالَ صالح لأبيه، وجوابَ الإمام أحمد، ثم قال أبو حاتم عقبه: «هذا حديث باطل لا أصل له» اهـ.

(٢) (ق و ظ): «هشام»! وهو خطأ، وعلي بن هاشم من رجال التهذيب.

فقال أبو عبدالله: لها ذلك.

قلت: فإنه قال لها: إني قد بعثتُ إليك بهذا المتاع واحتسبتُه من الصَّداق[١]، فقالت المرأةُ: إنما صَداقي دراهم، فقالَ أبو عبدالله: صَدَقَتْ، قلت: كيف يصنع بهذا[٢]؟ قال: تَرُدُّ عليه الثياب والمتاعَ، وترجعُ المرأةُ عليه بصَدَاقِها.

وسئل عن رجلٍ قال لامرأته: «أنتِ طالقٌ ثلاثًا إن لبستُ منْ غَزْلِكِ»، وعليه من غَزْلها؟ قال: يُلقي ما عليه من غَزْلِها ساعةَ وقعتِ اليمينُ، قيل له: فإن هو نسيَ وذكر بعدُ؟ قال: يُلقيه عنه (ظ/٢٣٥ب) ساعةَ ذكر، قيل له: فإن مشى خُطُوَاتٍ وهو ذاكر له، يقول: الساعة ألقيه؟ [قال]: أخشى أن يكون قد حنث.

قلت: هذا منصوص أحمد هٰهنا، وفي مسألة الحمل: إذا قال: «إن حَمَلْتِ فأنتِ طالقٌ»، فبانَتْ حاملاً طَلُقَتْ. وقال صاحب «المحرَّر»[٣]: وعندي أنها لا تطْلُقُ إلاَّ بحمل مُتَجَدِّدٍ.

وقد وافق أبو البركات على مسألة اللُّبس، فقال: إذا حلف لا يلبسُ (ق/٣٣٨أ) ثوبًا[٤] هو لابسُهُ، أو لا يسكنُ دارًا هو ساكنُها، أو لا يساكنُ فلانًا[٥] وهو مساكِنُهُ، فاستدامَ ذلك، حَنَثَ، وكذلك إذا حلَف أنْ لا يَتَسرَّى فوطِىءَ أمَةً له قال: يحنَثُ، ثم قال: وإن حلفَ لا يَتَطَيَّبُ

---

(١) من قوله: «فلما دخل بها...» إلى هنا ساقط من (ق وظ).
(٢) (ق): «يضيع هذا».
(٣) (٢/ ٧٠).
(٤) (ق): «شيئًا».
(٥) (ق): «إنسانًا».

وهو مُتَطَيِّبٌ، أو لا يَتَطَهَّرُ وهو مُتَطَهِّرٌ، أو لا يَتَزَوَّجُ وهو متزوِّجٌ، فاستدام ذلك لم يحنثْ، ثم قال: وإنْ حلفَ لا يدخلُ دارًا هو فيها فهلْ يحنثُ بالاستدامة إذا لم تكن له نِيَّةٌ[1]؟ على وجهين[2].

وهذه المسائل تحتاجُ إلى فرقٍ صحيحٍ، ويعسُرُ أو يَتَعذَّرُ إبداؤُهُ، فإنَّا إن اعتبرنا النِّيَّةَ فالجميع سواءٌ، وإنْ تعذَّرَ اعتبارُ النية لم يظهرْ فرقٌ أَلبتَّةَ بينَ أن يحلفَ أن لا يَتَسَرَّى وأن يحلفَ أن لا يتزَوَّجَ، وغايةُ ما يمكنُ أن يفرقَ بينهما: أن التَّسَرِّيَ مأخوذٌ من السِّرِّ، وأصله التَّسرُّرُ، وهو الوطءُ؛ لأنه يكون سِرًّا، فيحنَثُ بوطء أَمَتِهِ، بخلافِ التَّزَوُّجِ، فإنَّ وطءَ الزوجة لا يُقالُ له: تزوُّجٌ.

وهذا الفرقُ ليس بشيء، فإن التَّزَوُّجَ أيضًا مأخوذٌ من ضم الزَّوج إلى زوجه، ولكن عند الإطلاق لا يفهمُ من التَّسَرِّي والتَّزَوُّج إلا تجديدُ فراشِ أَمَتِهِ أو زوجِهِ، فإن كان استدامةُ فراشِ الأَمَةِ يُعَدُّ[3] تَسَرِّيًا، فاستدامَةُ فراش الزوجةِ يُعدُّ زواجًا، وبالجملة فلا يظهرُ لي في هذه المسائل فرقٌ يعتمدُ عليه.

عُدْنا:

وسُئِلَ عن امرأةٍ اختلعَتْ من زوجِها في مرضِه، فماتَ وهي في العِدَّةِ؟

لا تَرِثُهُ ليس هو مثل الطلاقِ. الطلاقُ ابتداءٌ والخلْعُ هو من قِبَلِها.

حدثنا أبو طالب، عن أبي عبدالله أنه سأله عن الأَمَةِ إذا فقدت زوجَها؟

---

(١) «إذا لم تكن له نية» سقطت من (ظ).

(٢) «المحرر»: (٢/ ٧٩ ـ ٨٠).

(٣) (ق): «يسمّى».

تَتَربَّصَ سنتينِ على النِّصفِ من الحُرَّةِ.

سمعتُ أحمد يقول في حديث أبي هريرة: «من حَمَلَ جنازةً فَلْيَتَوَضَّأ»[1]؟ فقال: كأنه يقولُ: لا يحملُها حتى يتوضَّأَ، أو كما قال.

وسألتُه عن قوم ماتَ فيهم ميِّتٌ، وليس عندَهم ماءٌ؟ فقال: يُيَمَّمُ.

قلت: فإنَّهم يَمَّموه وصلَّوا عليه وأصابوا الماء، قال: لا أدري ما هذا، لم أسمعْ في هذا بشيءٍ.

وكتبتُ إليه أسألُه عن من زارَ القبرَ يقف قائمًا أو يجلسُ فيدعو؟ فأتى الجوابُ: أرجو أن لا يكونَ به بأسٌ.

ومن مسائل

أحمد بن أَصْرَمَ بن خُزَيْمَةَ بن عباد بن[2] عبدالله بن حسَّان بن عبدالله ابن المُغَفَّل المُزَني الصَّحابي[3]

سمعته وقال له رجلٌ: جمعنا الله وإيَّاك في مستقرِّ رحمتِه، فقال: لا تقلْ هكذا.

قلتُ: اختلف السَّلَفُ في هذه الدعوة، وذكرها البخاري في

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٩٩٣)، وابن ماجه رقم (١٤٦٣)، وابن حبان «الإحسان»: (٣/ ٤٣٥)، والبيهقي: (١/ ٣٠١) من حديث أبي صالح عن أبي هريرة. وأخرجه ابنُ أبي شيبة: (٢/ ٤٧٠) وأحمد: (١٥/ ٥٣٤ رقم ٩٨٦٢) من طريق صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة، وله أسانيد أخرى عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
وقد رجح جمع من الحفاظ أنه موقوف على أبي هريرة، انظر في الكلام عليه «العلل للدارقطني»: (٩/ ٢٩٣)، و«نصب الراية»: (٢/ ٢٨١ ـ ٢٨٢).

(٢) «عباد بن» سقطت من (ع).

(٣) تقدمت ترجمته (٣/ ٩٧٦)، وبعض مسائله.

كتاب «الأدب المفرد»[1] له، وحكى عن بعض السَّلَف أنه كَرِهَها، وقال: مستقرُّ رحمتِه ذاتُه، هذا معنى كلامِه، وحُجَّة من أجازها ولم يكرهْها (ق/٣٣٨ب) أن الرحمة هٰهنا المراد: الرحمةُ المخلوقة، ومستقرُّها الجنة، وكان شيخُنا يميل إلى هذا القول[2]. انتهى.

وسُئِلَ عن رجلٍ استأجرَ أجيرًا على أن يحتطبَ له على حمارين، كلَّ يوم ينقلُ عليهما، فكان الأجيرُ ينقلُ على الحمارين وعلى حمار[3] رجلٍ آخرَ في نوبة[4] هذا ويأخذُ منه الأجر، فقال: إن كان يُدخلُ عليه فيه ضَرَرًا ارتجع عليه بالقيمةِ، أو قال كلامًا هذا معناه.

قلتُ: وشَبيهٌ بهذه المسألة: إذا أخذ من رجل مالاً مضاربَةً، ثم ضارَبَ لغيرِه، وعلى الأول ضَرَرٌ في ذلك، فإنه يردُّ حِصَّتَهُ من الربحِ في شركة الأول.

ووجهُ هذا: أن منافِعَهُ صارت مستحَقَّةً للمستأجرِ والمضارِبِ، فإذا بَذَلها لغيره بعِوَضٍ كان العِوَضُ لمستحقِّها.

وسأله رجلٌ: إنَّ والدي تُوُفِّيَ وترك عليه دينًا، أفأقضيه من زكاةِ مالي؟ قال: لا.

وسُئِلَ عن رجل أَسْلَم في طعام إلى أجل مسمًّى، فإذا حلَّ الأجلُ يشتري منه عقارًا أو دارًا؟ (ظ/٢٣٦أ) فقال: نعم يشتري منه مالاً يُكالُ ولا يُوزَنُ.

---

(١) (ص/ ٣٢٠).

(٢) تقدمت هذه المسألة بأبسط مما هنا: (٢/ ٦٧٨) مع التعليق.

(٣) (ق و ظ): «حمير».

(٤) (ق و ظ): «يومه»!.

وسمعتُه سُئِل عن رجلٍ حلف أن لا يَلْبَسَ من غَزْل امرأتِهِ، فخاط الخياطُ من غَزْلِها؟ فلم يُجِبْ فيها بشيءٍ.

وسُئِلَ عن امرأة[1] رُمِيَتْ فأقرَّت على نفسها، ثم ولدَتْ فَبَلَغ زوجَها، فطلَّقها[2]؟ قال: الولد للفراش حتى يُلاعِنَ.

وسُئِلَ عن رجلٍ أسلمَ من أهل الحرب في دار الحرب، ثم دخل دارَ الإسلام، وليس له وليٌّ في دارِ الإسلام، فقتله رجلٌ من المسلمين خطأً، أيلزَمُ المسلمَ الدِّيَةُ مع الرَّقَبَة؟ قال: الذي أذهبُ إليه أنه ليس عليه دِيَةٌ، وعليه رَقَبةٌ.

وسئل عمن طافَ وراءَ المَقَام، وقيل له: رُوِيَ عن عطاء أنه قال: من لم يُمكِنْهُ الطَّوافُ إلاّ خلَفَ المقام جلسَ، كأنّ عطاءً كَرِهَ الطَّوافَ خلفَ المقامِ؟.

فقال: من رَوَى هذا؟ ليس هذا بشيء، الذي يكرهُ من هذا هو أكثرُ لتعبِهِ وأعظمُ لأجرِهِ.

قيل له: طاف من وراء السِّقَايَةِ، قال: نعم هو أكثرُ لتعبهِ[3].

قيل له: تذهب إلى حديث عبدالله بن عُكَيْم أن النبيَّ ﷺ قال: «**لا تَنْتَفِعُوا مِنَ المَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلاَ عَصَبٍ**»[4]؟ قال: نعم.

---

(١) من قوله: «أسلم في طعام...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) المسألة في (ق) هكذا: «وسئل عن رجل رُميت امرأته، فأقرَّت على نفسها ثم ولدت، فطلقها زوجها بعد علمه بذلك»؟.

(٣) الجواب برمته ساقط من (ق)، ومن قوله: «وأعظم لأجره...» إلى الآخر ساقط من (ع)، لهذا بقي في العبارة اضطراب.

(٤) أخرجه أحمد: (٣١/ ٧٤ رقم ١٨٧٨٠)، وأبو داود رقم (٤١٢٧)، والترمذي رقم (١٧٢٩)، والنسائي: (٧/ ١٧٥)، وابن ماجه رقم (٣٦١٣). =

قيل: وقد رواه خالدٌ الحَذَّاء عمن سمع عبدالله بن عُكَيْم، قال: قد رواه شُعْبَةُ، عن الحكم، عن ابن أبي ليلى، عن عبدالله بن عُكَيْم أصحَّ من هذا، وقد رواه عبَّاد، ورواه شعبة، عن الحكم، كأنه صحَّحه من غير حديث خالدٍ.

ومن مسائل الفضل بن زياد القطان ـ أيضًا ـ

كتبتُ إلى أبي عبدالله أسأله عن حديث النعمان بن بشير: «**مَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ**»[1] ما الشُّبُهات؟ فأتاني[2] الجواب: هي منزَلةٌ بينَ الحلالِ والحرامِ، إذا استبرأَ لدِينه لم يقعْ فيها[3].

أحمدُ: حدثنا عبدُالأعلى، عن هشام، عن محمد ـ يعني: ابن واسع ـ: أنه كان يكرهُ أن يشتريَ بالدَّنانير إلاّ العُتَّق، وبالدراهم التي فيها كتابُ الله أن يشتريَ بها أو يبيعَ.

وقال أحمد: سمعت من مُعاذ بن هشام، عن أبيه، عن قَتَادَةَ، عن سعيد بن المُسَيِّب، قال: كان ناس من أصحاب رسول الله ﷺ

= قال الترمذي: «وسمعتُ أحمد بن الحسن يقول: كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا الحديث لما ذُكِر فيه «قبل وفاته بشهرين» وكان يقول: كان آخر أمر النبي ﷺ، ثم ترك أحمد بن حنبل هذا الحديث لما اضطربوا في إسناده. . .» اهـ.

والحديث صححه الإمام أحمد في رواية ابنه صالح رقم (١١١٩) و(٧٣٣)، وفي رواية ابنه عبدالله رقم (٤٣، ٤٧)، وفي رواية ابن هانىء: (١/ ٢٢) صرَّح بأنه يذهب إلى حديث ابن عكيم؛ لأنه آخر الأمرين، وانظر «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٣٥٠ـ ٣٥١).

(١) أخرجه البخاري رقم (٥٢)، ومسلم رقم (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ع): «فأتى».

(٣) وكذا فسّرها في رواية ابنه صالح رقم (٢٠٥)، وفسَّرها تارةً باختلاط الحلال بالحرام، كما في «جامع العلوم»: (١/ ١٩٩).

يَتَّجِرون في البحر، منهم طَلْحَةُ بن عبيدالله وسعيد بن زيد[1].

(ق/٣٣٩أ) سمعتُ أبا عبدالله وسُئل عن بيع الجُزَافِ[2]، فقال: إذا استوى علمُهما فلا بأس ـ يعني: إذا جهلا به ـ فإذا عَلِمَ أحدُهما وجَهِلَ الآخرُ فلا.

وسألته قلت: القطنُ يبيعُه فيرفع ظرفه العِدْل خمسة أمْناء[3]، قلت: نعم، وربما زاد فيحسبه للمشتري، فرخَّص فيه، ولم ينكرْه على طريق الصُّلح.

قلت: فإنَّا نبيعُ بيعًا آخر، نبيع القطنَ في الكساء، فقال: هذا أحبُّ[4] إلي من ذاك؛ لأنه يكون بمنزلة التَّمْرِ في جِلالِهِ وقَوَاصِرِه[5]، ما زال هذا يُباعُ في الإسلامِ.

قلت: فإنهم يحملونا على أن[6] نكشِفَه، فقال: هذا ضَرُورةٌ ليس عليكم هذا.

قال القاضي: «إنما لم يشترط كشفَه على الرواية التي أجاز بيعَ الجُرُبِ قبل حلِّها، وقوله: نبيعُه بظرفِه أحبُّ إلَيَّ من أن يحتسبَ

---

(١) ورواه عبدالله بن أحمد عن أبيه بسنده ومتنه في «العلل»: (٢/ ٤٢)، وابن معين في «تاريخه»: (رقم ٢٠٧ ـ رواية الدوري).

(٢) الجزاف: بضم الجيم وفتحها وكسرها هو: بيع الشيء لا يعلم كيله ولا وزنه. «المصباح المنير»: (ص/ ٣٨).

(٣) المَنَا: هو ما يكال به أو يوزن، وجمعه: أمناء، وفي لغة تميم مفرده: «المنّ» ويجمع على: أمنان. «اللسان»: (١٣/ ٤١٩)، و«المصباح»: (ص/ ٢٢٢).

(٤) (ق): «لعب».

(٥) الجلال والقواصر هي: الأوعية التي يُكتنز فيها التمر. «اللسان»: (٥/ ٤٠٢).

(٦) (ع): «أنّا».

بوزنِ الظرفِ، لأنهم ربما اختلفوا في وزنِهِ» انتهى كلامُهُ.

قلت: قول أحمد: «نبيعُ القطنَ في الكِسَاءِ أحبُّ إلَيَّ»، وقوله: «لأنه يكونُ بمنزلة التمرِ في جلالِهِ وقواصِرِه، ما زال هذا يُباعُ في الإسلام»، يؤخذ منه بيعُ المُغَيَّبَاتِ في الأرضِ؛ كالجزر والقُلْقاس والسَّلْجم ونحوها، بل أولى، وما زال هذا يُباعُ في الإسلام ويتعذَّر عليهم بيعُ المزارع إلاّ هكذا، وعلمهم بما في الأرض أتمُّ من علم المشتري بما في الجُرُبِ والأعْدالِ؛ لأنهم يعرفونه بورقِهِ، ولا يكاد تخلو معرفتُهم به، بل ربما كان اختلافُ ما في الجُرُب والأعدال[1] أكثرَ من اختلافِ المُغَيَّبِ في الأرضِ، والعسرُ فيه أكثر، لأنه بحسب دواعي البَشَر، وما في الأرض لا صُنْع لهم فيه، فالغالبُ تساويه[2].

وبالجملةِ؛ فلم يزلْ ذلك يُباعُ في الإسلام، وهذه قاعدةٌ من قواعد الشَّرْع عظيمةُ النفع: أن كلَّ ما يعلمُ أنه لا غنىً بالأُمَّةِ عنه، ولم يزلْ يقعُ في الإسلام، ولم يعلمْ من النبي ﷺ تغييرُهُ ولا إنكارُهُ ولا من الصحابة، فهو من الدِّينِ، وهذا كإجارةِ (ظ/٢٣٦ب) الإقطاع، وبيع المُعاطاة، وقرضِ الخبزِ والخَميرِ وردِّ أكبرَ منه وأصغرَ، وأكلِ الصيدِ من غير تفريزِ محلِّ أنيابِ الكلبِ ولا غسلِهِ، وصلاة المسلمينَ في جِراحاتهم، كما قال البخاريُّ[3]: «لم يزلِ المسلمونَ يُصَلُّون في جراحاتِهم»، ومسحِهم سيوفَهم من غير غسلٍ، وصلاتِهم وهم حاملوها، ولو غُسِلَتِ السيوفُ لفَسَدَتْ، ولا يُعرَفُ في الإسلام غَسْل السيوف

---

(١) من قوله: «لأنهم يعرفونه. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) تقدم البحث في هذه المسألة: (١٣٢٣/٤).

(٣) «الصحيح ـ الفتح»: (٣٣٦/١)، وليس هو من قول البخاري، بل علقه عن الحسن البصري مجزومًا به.

ولا إلقاؤها وقت الصلاة، وكذلك صلاة النساء في ثياب الرَّضاعة أمر مستمرٌّ في الإسلام، مع أن الصِّبيانَ لا يزالُ لُعابُهُمْ يسيلُ على الأمَّهاتِ، وهم يَتَقيَّئونَ ولا تُغْسَلُ أفواهُهم، وكذلك البيعُ والشراءُ بالسعرِ لم يزلْ واقعًا في الإسلامِ حتى إنَّ مَنْ أنكره لا يجِدُ منه بُدًّا، فإنه يأخذُ من اللَّحَّام والخَبَّاز وغيرهما كلَّ يومٍ ما يحتاجُ إليه من غير أن يساوِمَهُ على كلِّ حاجة، ثم يحاسبُهُ في الشَّهر أو العام، (ق/٣٣٩ب) ويُعطيه ثمنَ ذلك، فما يأخُذُه كلَّ يوم إنما يأخذُ بالسعر الواقع من غير مساوَمَةٍ، وكذلك الإجارةُ بالسِّعر في مثلِ دخول الحَمَّام، وغَسْلِ الغَسَّال، وطبخِ الطَّبَّاخِ والخَبَّاز وغيرهم، لم يزل الناسُ يفعلون ذلك من غير تقدير إجارَةٍ، اكتفاءً منهم بإجارة المثْل.

وقد نصَّ اللهُ تعالى على جوازِ النِّكاحِ من غير تسميةٍ، وحَكَمَ النَّبيُّ ﷺ بِمَهْرِ المِثْل[1]، فإذا كان هذا في النكاحِ، ففي سائرِ العقود من البيوعِ والإجاراتِ أولى وأحْرى.

وقول القائل: «الصَّداقُ في النِّكاح دخيلٌ غيرُ مقصودٍ ولا ركنٌ»، كلامٌ لا تحقيقَ وراءَهُ، بل هو عِوَضٌ مقصودٌ، تُنْكَحُ عليه المرأة، وتُرَدُّ بالعَيْب، وتطالبُ به، وتمنعُ نفسَها من التسليم قبل قبضه، حيث يكونُ لها ذلك، وهو أحقُّ أن يُوَفَّى به من ثمن المَبِيع وعِوَضِ الإجارَة، فهو في هذا العقد أدخل من ثمنِ المَبيعِ وعِوَضِ الإجارة فيهما؛ لأن

---

(١) كما في قصة بَرْوَع بنت واشق، كما في الحديث الذي أخرجه أحمد: (٧/ ١٧٥ رقم ٤٠٩٩)، وأبو داود رقم (٢١١٤)، وابن ماجه رقم (١٨٩١)، والنسائي: (٦/ ١٢٢)، وابن حبان «الإحسان»: (٩/ ٤٠٨)، والحاكم: (٢/ ١٨٠ ـ ١٨١) وغيرهم من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.
والحديث صححه الترمذي وابن حبان والحاكم والبيهقي.

منافعَ الإجارةِ والأعيانِ المَبيعة قد تُسْتَبَاحُ بغير عِوَضٍ، بل تُباحُ بالبَدَلِ، بخلاف منفعةِ البُضْعِ، والمرأةُ لم تبذلْ بضعَها إلاَّ في مقابلة المهر، وبضعُها أعزُّ عليها من مالِها، فكيف يقال: إنَّ الصَّداقَ عاريَّةٌ في النِّكاحِ غيرُ دخيل فيه، وهل هو إلاَّ أحقُّ بالوفاء من ثمنِ المَبيع.

والذي أوجبَ لمن قال: إنه دخيلٌ[1] في العقد، أنهم رأَوا النكاحَ يَصِحُّ بدون تسمية، فدلَّتْ[2] على أنه ليس ركنًا في العقد، فهذا هو الذي دَعاهم إلى هذا القول.

وجوابُ هذا: أن النكاحَ لم ينعقدْ بدونه ألبتَّةَ، وإنما انعقدَ عند الإطلاق بصدَاقِ المِثْلِ، فوجَبَ صَدَاقُ المِثْلِ بنفس العقدِ، حتى صار كالمُسمَّى، وجعل الشارع سكوتَهم عنه بمنزلةِ الرِّضى به وتسميته، فلم ينعقدِ النكاحُ بغيرِ صَدَاقٍ، وإنما انعقدَ[3] بغير تسمية صَداقٍ، وفَرْقٌ بينَ الأمرينِ.

والمقصود أن الشارعَ جوَّزَ أن تكونَ أعراضُ المبيعاتِ، والمنافعُ في الإجاراتِ، ومنفعةُ البُضْعِ منصرفةً عند الإطلاق إلى عِوَضِ المِثْلِ، وإن لم يُسَمَّ عند العَقْدِ، وليس هذا موضعَ تقرير هذه المسائل، وإنما أشرنا إليها إشارةً.

قال: وسألتُه عن الرجل يشتري الثوبَ بدينار ودرهم؟ فقال: لا بأس به، قلت: فإن اشتراه بدينار غير درهم، قال: لايجوزُ هذا[4]

(١) (ق وظ): «غير دخيل» وهو خطأ!.

(٢) (ق وظ): «فدل».

(٣) من قوله: «عند الإطلاق. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) نصّ عليه ـ أيضًا ـ في رواية الكوسج رقم (١١).

وسمعتُه سئل عن المُكَحَّلَة[1] قال: لا يشتري بها شيئًا، ولكن إذا كان لك على رجلٍ دراهم فأعطاك مُكَحَّلَةً فخذ منه، كأنك أخذتَ دون حَقِّكَ. ورأيته يشَدِّدُ في المُزَبَّقة[2] جدًّا.

وسئل عن رجل كان ساكنًا، فقال له صاحبُ الدار: تحوَّلْ، فقال الساكنُ: قد دفنتُ في دارك شيئًا، فقال صاحبُ الدَّار: ليس ذلك لك، فقال أبو عبدالله: ينبشُ كلُّ واحدٍ منهما ما دفن، فكلُّ من أصاب الوصفَ كان ذلك له، أو نحو ذلك.

قلت: هذا له ثلاثةُ أصول:

أحدُها: وصفُ اللُّقَطَةِ، فإنه يُوْجِبُ أو يُسَوِّغُ على (ق/٣٤٠أ) القولِ الآخر دفعها إلى (ظ/٢٣٧أ) الواصف.

الثاني: الدعوى المتأيدة بالظَّاهر والعادة، كدعوى كُلٍّ من الزوجين ما يصلحُ له دونَ صاحِبِه، فإنه يُعطاهُ بدعواهُ المتأَيِّدةِ بالظَّاهر[3] والعادة.

الثالث: إن العلمَ المستفادَ من وصف أحدهما له بصِدْقه أقوى من العلم المستفاد بالشاهِد الواحدِ واليمين، أو نكولِ الخصمِ، وهذا مما لا سبيلَ للنفسِ إلى دفعِهِ، ومحالٌ أن يُحْكَمَ بالأضعف، ويُلْغَى حُكْمُ ما هو أقوى منه، والذي منع منه الشرعُ أن المُدَّعِيَ لا يُعطى بدعوى مجرَّدة لا دليلَ معها شيئًا، فإذا تميَّزَتْ بدليل لم يُحْكَمْ له

---

(١) يعني: الدراهم المزيفة، انظر: «بدائع الصنائع»: (٧/ ٣٩٥).

(٢) تحرفت في المطبوعات إلى: «الشريعة»! ودرهم مُزَأبق مطلي بالزئبق، والعامة تقول: مُزبَّق. «اللسان»: (١٠/ ١٣٧)، وانظر: «مسائل صالح» رقم (١٥٨)، و«مسائل أبي داود» رقم (١٢٣٣ وما بعدها).

(٣) من قوله: «كدعوى...» إلى هنا سقطت من (ق).

بدعوى مجرَّدة، ولهذا يحكمُ له بالشاهدين تارةً، وبالواحد تارةً[1]، وبالنُّكولِ تارةً، وبالقرائنِ الظاهرةِ وبالصِّفَة وبالشَّبَهِ[2]، وهذا كُلُّه أمرٌ زائدٌ على مجرَّدِ الدَّعوى، فلم يحكمْ له بدعوى مجرَّدة، وأين تقعُ معاقدُ القُمُط ووجوهُ الآجُرِّ والخصِّ[3] من الصِّفَةِ هٰهنا، وفي اللُّقطة والله الموفق.

وقال أحمد: إذا ادعى أحدُهما الدارَ أجمع، قال الآخر: لي نصفُها، فهي بينَهما نصفانِ، وقد يقولُ بعضُ الناسِ: هي بينَهما ثلاثةُ أرباعٍ لمدَّعي الجميعِ، وللآخرِ الرُّبُعُ.

قلت: وجهُ هذا: أن مدَّعي النِّصفِ قد اعترفَ أن النِّصفَ الآخر لا حقَّ له فيه، فلا منازعَ لخصمِه فيه، فينفردُ به وخصمُهُ ينازعه في هذا النصفِ المدَّعى، وكلاهما يَدَّعِيه، فهما فيه سواءٌ.

ووجهُ المنصوص وهو القياسُ: أن أيديهما على الدَّار سواءٌ، فلكلٍّ واحدٍ نصفُها، ومُدَّعي الكلِّ يَدَّعي النصفَ الذي للآخر وهو يُنْكِرُهُ، فلو أُعطي منه شيئًا لأعطيَ بمجرَّد دعواه، وهو باطلٌ، فإن خصمَه إنما يُقِرُّ له بالنِّصفِ، فلأي شيءٍ يُعطى نصفَ ما بيدِ خصمِه بمجرَّد الدعوى، فهذا القولُ ضعيفٌ جدًّا.

وقولهم: «إنهُ يُقِرُّ[4] لخصمِه بالنِّصفِ، فينفردُ به، وهما متداعيانِ للنصف الآخرِ، فيقسم بينهما».

---

(١) بعده في (ظ) فقط: «وبالمرأة تارة».

(٢) (ق): «وبالشبهة».

(٣) انظر ما تقدم (٣/ ١٠٣٦).

(٤) (ق وظ): «مقر».

فجوابه: أن استحقاقَ خصمِهِ للنصفِ لم يكن مستنِدًا إلى إقراره له به، بل النصفُ له، سواءٌ أقرَّ له به خصمُه أو نازَعَهُ، فإقرارهُ إنما زادَه تأكيدًا، ويدُ كلٍّ منهما مثبتةٌ[1] لنصف المُدَّعى، وأحدُهما يقول لصاحبه: ليست يَدُكَ يدَ عُدْوانٍ، والآخرُ يقولُ لُمدَّعي النِّصفِ: يَدُكَ يدُ عُدْوانٍ، فلو قضينا له بشيءٍ مما بيدِ خصمِه لقضينا له بمجرَّدِ قولِهِ ودعواه، وهذا لا نَصَّ ولا قياسَ، واللهُ أعلم.

وقال له رجل: أكري نفسي لرجلٍ أُلْزِمُ له الغُرَماء؟ قال: غيرُ هذا أعجبُ إليَّ.

وسمعته يقول: ما أقلَّ بَرَكَةَ بيْع العقار إذا بيع.

وقيل له: ما تقولُ في رجلٍ اكترى من رجلٍ دارًا، فوجد فيها كناسةً، فقال صاحب الدار: لم يكن هذا في داري، وقال السَّاكنُ: بل[2] قد كان في دارِك؟ فقال: هو على صاحبِ الدار.

سألتُ أبا عبدالله عن الصَّائغ يغسلُ الفِضَّةَ بدُرْدِي[3] الخمر؟ قال: هذا غِشٌّ، لعلَّ الفضة تكون سوداء فتَبْيَضُّ.

أملى عَليَّ أبو عبدالله: إنما على الناس (ق/٣٤٠ب) اتِّباعُ الآثار عن رسول الله ﷺ، ومعرفةُ صحيحها من سقيمها، ثم بعد ذلك قولُ أصحاب رسول الله ﷺ إذا لم يكنْ قولُ بعضِهم لبعض مخالفًا[4]، فإن اختلفَ نُظِرَ في الكتاب، فأيُّ قولِهم كان أشبَهَ بالكتابِ أُخِذَ به،

---

(١) (ع): «مبينة».

(٢) (ق وظ): «بلى».

(٣) الدُّرْدِي: ما يبقى في أسفل كل مائع كالأشربة والأدهان. «اللسان»: (١٦٦/٣).

(٤) في النسخ بالرفع. ويصح أن تكون الجمل التي بعدها مبنية للمعلوم.

وبقولِ رسول الله ﷺ أُخِذَ به، فإذا لم يأتِ عن النبيِّ ﷺ ولا عن أحد من أصحاب النبيِّ ﷺ نُظِرَ في قول التَّابعينَ، فأيُّ قولهم كان أشبهَ بالكتاب والسنة، أُخِذَ به وتُرِكَ ما أحدثَ الناسُ بعدَهم.

سمعتُ أبا عبدالله وقد سُئِلَ عن الرجل يسألُ عن الشيءِ من المسائلِ، فيرشدُ صاحبَ المسألةِ إلى رجلٍ يسألُهُ؟ قال: إذا كان رجلاً متَّبِعًا أرشدَه إليه فلا بأسَ.

وقال: ابنُ أبي ذئب أصلَحُ[1] في تَدَيُّنِهِ وأوْرَعُ وأقوَمُ بالحقِّ من مالكٍ عند السلاطين، فدخل ابن أبي ذئب على أبي جعفر فلم يَهُلْهُ أن قال له بالحقِّ، وكان يُشَبَّهُ ابنُ أبي ذئب بسعيد بن المسيَّب (ظ/٢٣٧ب) في زمانه[2].

قلت: رجل يُقرىء رجلاً مئتي آية ويُقرىء آخرَ مئة؟ قال: ينبغي له أن ينصفَ بين الناس. قلت: إنه يأخذُ على هذا مئتي آية لأنه يرجو أن يكونَ عاملاً به، ويأخذُ على هذا أقلَّ لأنه لم[3] يبلغْ مبلَغَ هذا في العمل؟ قال: ما أحسن[4] الإنصافَ في كلِّ شيءٍ.

وسمعت أبا عبدالله وذُكر عنده أبو الوليد[5]، فقال: هو شيخ الإسلام[6].

---

(١) (ق) وحدها: «. . . ما رأينا أصلح»!.

(٢) وانظر نحوه وأطول منه في «مسائل صالح بن الإمام أحمد» رقم (٨٠٥، ٨١٠)، و«السير»: (٧/ ١٤٤).

(٣) (ظ): «لم يكن. . .».

(٤) (ع): «ما أحسن هذا. . .».

(٥) أي: الطيالسي.

(٦) وانظر: «تهذيب التهذيب»: (١١/ ٤٦).

أبو عبدالله، عن عبدالوهاب، عن سعيد، عن قَتَادةَ، عن أبي خالد[1]، قال: ذكر له أن موسى لما أخذ الألواحَ قال: رَبِّ إني أجدُ في الألواحِ أمَّةً هم الأوَّلونَ والآخِرونَ السَّابِقُونَ، قال قَتَادةُ: هم الأوَّلونَ في العَرْضِ يومَ القيامة، وهم الآخِرُون في الخَلْق، السَّابقونَ[2] في دخول الجَنَّةِ، اجْعَلْهم أُمَّتي، قال: تلك أمَّةُ أحمَدَ، قال: إني أجدُ في الألواح أُمَّةً أناجيلُهم في صدورِهم، يقرأونها، قال قتادة: وكان مَنْ قَبْلَكُم إنّما يقرأُونَ كُتبَهُم نظرًا، فإذا رفعوها لم يَعُوها، ولم يحفظوها، وإنَّ الله أعطى هذه الأمَّةَ من الحفظِ ما لم يُعْطِ الأمَمَ قَبْلَها، وذكره إلى آخره[3].

وسألتُ أبا عبدالله عن الطَّعامِ في أرضِ العدوِّ إلى متى يأكلونَ؟ فقال: إذا بلغوا الدَّربَ أَلْقَوْا ما معهم.

[من مسائل ابن هانىء][4]

قال ابن هانىء[5]: سألتُ أبا عبدالله عن الرَّجُل يأخذ من عارضَيْهِ؟

---

(١) كذا في (ع وظ)، وفي (ق): «قتادة أبي خالد»، لكن في مصادر هذا الأثر لا يوجد ذكر لأبي خالد هذا، بل هو عن قتادة نفسه.

(٢) من قوله: «قال قتادة. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٣) أخرجه ابن جرير: (٦/ ٦٦)، وابن أبي حاتم وعبد بن حميد وأبو الشيخ ـ كما في «الدر المنثور»: (٣/ ٢٢٧) ـ.

(٤) هذه الزيادة للتمييز بين سؤالات الفضل بن زياد السالفة، وما سيأتي من سؤالات إسحاق بن هانىء.

ومن هذه الفقرة بدأ اضطراب جديد في النسخ، فكل نسخة من (ع وق وظ) انفردت بترتيب مستقل للمسائل والفوائد، وقد جرينا في الترتيب على ما في (ظ)؛ لأنه الترتيب الذي سارت عليه جميع الطبعات، فلم نر تغييره إلا لمصلحة تقتضي ذلك ـ كما تقدم نحو ذلك فيما سبق ٤/ ١٣٢٧ ـ.

(٥) «مسائل ابن هانىء»: (٢/ ١٥١ ـ ١٥٢).

قال: يأخذ من اللحية بما فضل عن القَبْضَة.

قلت له: فحديث النبي ﷺ: «**أحْفُوا الشواربَ وأَعْفُوا عن اللِّحَى**»[١]؟ قال: يأخذ من طولها ومن تحت حلقِه، ورأيت أبا عبدالله يأخذُ من عارضَيْه، ومن تحتِ حَلْقِهِ.

قال[٢]: ورأيتُ أبا عبدالله يأخذُ من حاجبِهِ بالمِقْراضِ.

قال[٣]: وسألته عن خَاتَمِ الحديدِ؟ فقال: لا تَلْبَسْهُ.

وسئل عن جُلود الثعالب؟ قال: البَسْهُ ولا تُصَلِّ فيه[٤].

وسئل عن السَّراويل أَحَبُّ إليك أم المآزر (ق/ ٣٤١أ)؟ فقال: السَّرَاويلُ مُحْدَثٌ، ولكنه أستر[٥].

قال ابن هانىء[٦]: خرج أبو عبدالله على قومٍ في المسجد، فقاموا له، فقال: لا تَقومُوا لأحدٍ، فإنه مكروهٌ.

قال[٧]: وكنتُ مع أبي عبدالله في مسجدِ الجامعِ، فصلَّيْنا، ثم رجَعْنا فقعدَنا، واستراحَ[٨] وأنا معه، فجاء رجلٌ كأنه محمومٌ فقال:

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٥٨٩٢)، ومسلم رقم (٢٥٩) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) «المسائل»: (٢/ ١٤٩)، ثم ذكر عن الحسن أنه كان يأخذ من حاجبه.

(٣) «المسائل»: (٢/ ١٤٧).

(٤) المصدر نفسه: (٢/ ١٤٦).

(٥) المصدر نفسه: (٢/ ١٤٧)، وفي (ع): «المئزر».

(٦) المصدر نفسه: (٢/ ١٨٠).

(٧) المصدر نفسه: (٢/ ١٧٦).

(٨) في «المسائل»: «فقعد فاستراح».

يا أبا عبدالله: إني كنت شاربَ مسكرٍ، فتكلَّمتُ فيك بشيءٍ، فاجعلني في حِلٍّ.

فقال: أنتَ في حِلٍّ إن لم تَعُدْ، قلت: يا أبا عبدالله لمَ قلتَ له لعله يعود؟ قال: ألم ترَ إلى ما قلت له: إن لم يَعُدْ، فقد اشترطتُ عليه، ثم قال: ما أَحْسَنَ الشرطَ، إذا أراد أن يعودَ فلا يعودُ إن كان له دِينٌ.

قلت: وهذا صريحٌ في جواز تعليقِ الإبراءِ على الشرط، وهو الصوابُ.

وقال إسحاق بن هانىء[1]: قال رجلٌ لأبي عبدالله: أوصني، فقال: أعِزَّ أمرَ الله حيثما كنت يُعِزَّكَ الله.

وقال لي[2]: يا إسحاقُ ما أهونَ الدُّنيا على اللهِ عز وجل، قال الحسن: أَهِينوا الدنيا، فوالله إني لأهنأُ ما يكونُ حين تُهانُ.

وقيل له: ما معنى الحديث: «**لا يَقُمْ أَحَدٌ لأَحَدٍ**»[3]؟ فقال: إذا كان على جهةِ الدُّنيا مثل ما روى معاوية[4]، فلا يُعْجِبُني[5].

---

(١) «مسائل ابن هانىء»: (٢/ ١٨٠).

(٢) «المصدر نفسه»: (٢/ ١٨٠)، وقول الحسن ليس في «المسائل».

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة: (٥/ ٢٣٣) من مرسل الحسن بلفظ: «لا يقم رجل لرجل، ولكن ليوسِّع له»، وهو مع أرساله ففيه علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف. وقد جاء في النهي أحاديث أصحّ من هذا، منها ما أخرجه أحمد: (٥/ ٢٥٣)، وابن أبي شيبة: (٥/ ٢٣٣)، وأبو داود رقم (٥٢٣٠)، من حديث أبي أمامة ـ رضي الله عنه ـ بلفظ: «لا تقوموا كما يقوم الأعاجم...».

(٤) بلفظ: «من أحب أن يتمثل له الرجال قيامًا فليتبوّأ مقعده من النار». أخرجه ابن أبي شيبة: (٥/ ٢٣٤)، والترمذي رقم (٢٧٥٥)، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن».

(٥) «المسائل»: (٢/ ١٨٢).

قيل له[1]: يقدم الرجلُ حاجًّا فيأتيه الناسُ وفيهم المشايخُ أيقومُ لهم؟ قال: قد قام النبيُّ ﷺ لجعفر[2].

وفي المعانَقَةِ احتجَّ بحديث أبي ذرٍّ: أنَّ النبي ﷺ عانقه[3].

وسألته عن الرجلِ يلقي الرجلَ أيعانِقُهُ؟ قال: نعم قد فعلَه أبو الدرداء.

ومحوتُ قدامَهُ لوحًا بثوبي[4]، فقال: لا تمْلأْ ثيابَك سَوَادًا امْحُ اللوحَ برِجْلِكَ[5].

وجئته بكتاب من خُراسان فإذا عنوانه: لأبي عبدالله أبقاه الله، فأنكره وقال: أيْشٍ هذا[6]؟!

قال ابن هانىء[7]: دفع إليَّ أبو عبدالله يومًا في المسجد ثلاثَ قطعٍ فيها قريبٌ من دانَقَيْنِ فقال: أعطها هذا وأشار إلى رجل، فجاء معي (ظ/٢٣٨أ) حتى وَقَفَ عليه، فدفعتها إليه وهو ينظرُ إليَّ، فلما أن دخَلْنا المسجدَ وصلَّيْنا الفريضَةَ، إذا نحن بالسَّائلِ يقولُ: واللهِ ـ مِرارًا ـ

---

(١) «المصدر نفسه»: (٢/١٨٣)، وكذا ما بعده.

(٢) أخرجه الحاكم: (٣/٢١١)، والبيهقي في «الدلائل»: (٤/٢٤٦)، وأبو داود رقم (٥٢٢٠) عن جابر بن عبدالله ـ رضي الله عنهما ـ والصواب فيه الإرسال، من مرسل الشعبي.

(٣) أخرجه أحمد: (٣٥/٣٤٩ رقم ٢١٤٤٣)، وأبو داود رقم (٥٢١٤)، وفي سنده ضعف؛ لأن فيه رجلاً لم يُسَمَّ.

(٤) (ق): «بثيابي»، ووقع في «المسائل»: «بشيء» وهو تحريف.

(٥) «مسائل ابن هانىء»: (٢/ ١٨٤)، وكذا ما بعده.

(٦) انظر «معجم المناهي اللفظية»: (ص/٥٧، ٦٠١).

(٧) «المسائل»: (٢/١٧٧).

ما دُفِع إلَيَّ اليومَ شيءٌ، ولا وقعَ بيدي اليوم شيءٌ.

فلما صِرنا في الطريق، قال لي أبو عبدالله: ألم تَر إلى ذلك السائلَ ويمينَه باللهِ عزَّ وجلَّ! يُروى عن عائشة عن النبيِّ ﷺ ـ إن صحَّ ـ: «**لَوْ صَدَقَ السَّائِلُ ما أَفْلَحَ مَنْ رَدَّهُ**»[1].

وقال لي أبو عبدالله: يكذبون خيرٌ لنا، لو صدقوا ما وَسِعَنا حتى نواسِيَهم مما معنا، وما رأيته تصدَّقَ في مسجد الجامع غيرَ تلك المَرَّة.

ففي هذا جوازُ الصَّدَقَةِ على سُؤّال المساجدِ فيها، ووجوبُ المواساةِ عند الحاجةِ، وجواز رواية الحديثِ الضعيفِ مُعَلَّقًا باشتراطِ الصِّحَّة.

فصل

إذا سبَّحَ أحدٌ في مسألة، فإن كان السائلُ سأله عن تحريمِها أو كراهتِها، فهو تقريرٌ لما سأله عنه، كقول ابن منصور[2] له: يُكْرَهُ التحريشُ بين البهائم؟ قال: سبحانَ الله! إي لَعَمْري.

وإن سبَّحَ جوابًا للسائلِ، فإن كان قرينةٌ ظاهرةٌ في التحريم حُمِلَ عليه، وإلا احتمل وجهين: التحريم والكراهَةِ.

وإن قال: لا ينبغي فهو للتَّحريم، وإن قال: ينبغي ذلك، فهل هو للوجوب أو الاستحباب[3]؟ على وجهين، والصَّواب: النظرُ إلى القرينةِ.

قال إسحاق بن منصور[4]: «قلت لأحمد: المتمتعُ (ق/٣٤١ب)

---

(١) تقدم تخريجه: ٣/ ١١٥١.

(٢) يعني: إسحاق بن منصور الكوسج.

(٣) (ق): «فهو للوجوب أو الاستحقاق»!.

(٤) «مسائل الكوسج»: (١/ ق٢٢٥ ـ نسخة دار الكتب).

كم يسعى بين الصَّفا والمَرْوَة؟ قال: إن طافَ طَوافَيْنِ فهو أجودُ، وإن طافَ طوافًا واحدًا فلا بأسَ.

قلت: كيف هذا؟ قال: أصحابُ النبي ﷺ لما رَجعوا من مِنى لم يطوفوا بين الصَّفا والمروة».

وكذلك قال في رواية ابنه عبدالله[1]، إلاَّ أنه لم يذكر الدليلَ، وكذلك نقل عنه ابن مُشَيْش[2].

وقال ابن منصور: قلتُ لأحمد: إذا عَلِمَ من الرجل الفجورُ أيخبرُ به الناسَ؟ قال: بل يستُرُ عليه، إلاَّ أن يكون داعيةً، وزاد إسحاق: يخبرُ به عند الحاجةِ في تعديل أو تجريح أو تزويج.

قلت: يُكْرَهُ الخِضَابَ بالسَّواد؟ قال: إيْ واللهِ مكروهٌ. قال إسحاق كما قال شديدًا، إلاَّ أن يريدَ به تَزَيُّنًا لأهلِهِ ولا يَغُرُّ به امرأةً.

قلت: يكرهُ أن يقولَ الرجلُ للرجل: فِدَاك أبي وأمي؟ قال: يكرهُ أن تقولَ: جعلني اللهُ فِداكَ، ولا بأس أن تقول: فداكَ أبي وأمي، قال إسحاقُ كما قال[3].

قال حرب: باب من تَزَوَّجَ امرأةً ولم يدْخل بها فجاءت بولدٍ. قال أحمد في رجل تزوَّجَ امرأةً لم يدخلُ بها وإنها وَلَدَتْ ولدًا: إنه لا يلزمُهُ.

---

(١) «المسائل» رقم (٩٢٢، ١٠٠١).

(٢) وللإمام رواية أخرى وهي وجوب السعي مرتين للمتمتع، نقلها ابن هانىء: (١/ ١٤١)، وأبو داود: (ص/ ١٨١). واختار شيخ الإسلام الرواية الأولى كما في «الفتاوى»: (٢٦/ ٣٦، ٣٨)، وانظر: «تهذيب السنن»: (٢/ ٣٨٤).

(٣) «مسائل الكوسج»: (٢/ ق٢١٢)، وإسحاق هنا هو: ابنَ راهويه، لأن سؤالات الكوسج للإمام أحمد ولابن راهويه.

قال ابن منصور: قلت لأحمد: في كم تُعْطى الدِّيَةُ؟ قال: لا أعرفُ فيه حديثاً إلاَّ إذا كانتِ العاقلةُ تقدر أن تحملَها في سنة، فلا أرى به بأسًا، ويُعجبُني ذلك.

قال ابن منصور: في ثلاث سنين، كل سنة ثُلُثًا؛ لأنه وإن لم يكنِ الإسنادُ متَّصِلاً عن عُمَرَ[1]، فهو أقوى من غيرِه.

ومن مسائل ابن بَدِيْنا محمد بن الحسن[2]

سمعتُ أبا عبدالله سئل: تحضرُ الجمعةُ والجنازَةُ، ونخافُ الفوتَ، فبأيِّهما نبدأُ؟ قال: يُبدأ بالجنَازَةِ. كذا فيه، وهو غلطٌ من الكاتب، وإنما الصوابُ: يُبدأُ بالجُمُعَةِ.

حدثني أبو بكر الأثرم قال: قلت لأبي عبدالله: روى شعبةُ، عن قَتَادَةَ، عن أنس أنه كَرِهَ إذا أعتقَ الأَمَةَ أن يَتَزَوَّجها، قال: نعم إذا أعتقها لوجهِ الله كره له أن يرجِعَ في شيءٍ منها، فأما إن أعتَقَها ليس لوجهِ الله، إنَّما أعتقَها ليكون عِتْقُها صداقَها فجائزٌ.

وروى بإسناده عن صُهَيْب، قال: قال رسول الله ﷺ: (ظ/٢٣٨ب) «**مَنْ تَزَوَّجَ امرأةً ونَوَى أنْ يَذْهَبَ بِصَدَاقِها، لَقِيَ اللهَ وَهُوَ زَانٍ**»[3].

---

(١) أخرج عبدالرزاق: (٩/ ٤٢٠)، وابن أبي شيبة: (٥/ ٤٠٦)، والبيهقي: (٨/ ١٠٩) عن الشعبي: «أن عمر جعل الدية الكاملة في ثلاث سنين...»، وأخرجه عبدالرزاق عن أبي وائل عن عمر.

(٢) هو: محمد بن الحسن بن هارون بن بَدِيْنا، أبو جعفر الموصلي، حدث عن الإمام أحمد ت(٣٠٣). «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٢٨٠).

(٣) أخرجه أحمد: (٣١/ ٢٦٠ رقم ١٨٩٣٢)، وابن ماجه رقم (٢٤١٠)، وسعيد بن منصور رقم (٦٥٩) وغيرهم من حديث صهيب بن سنان ـ رضي الله عنه ـ وإسناده ضعيف.

ومن مسائل أبي علي الحسن بن ثَوَاب(١)

قال: قلت: الرجلُ يُقَالُ له: ٱشْهَد أن هذه فلانة؟ قال: إذا كانتْ ممن قد عُرِفَ اسمُها، ودُعِيَتْ، فذهبتْ وجاءت، فليشهدْ، وإن كان لا يعلمُ ما اسمُها فلا يشهدُ.

قلت: ولا يجوزُ أن يقولَ الرجلُ للرجل: اشهدْ ـ إذا كان عندَه ثقة ـ أن هذه فلانةٌ، فيشهدُ على شهادةِ ذلك الرجل؟ قال: إذا عَرَفْتَ فاشهدْ.

قلت: رجلٌ رهن دارًا عند رجل، فتصدَّقَ بها في المساكين؟ قال: ليس هذا بمنزلة العِتْق، لا يجوز.

قلت: رجلٌ زنى بامرأة أبيه تحرم عليه امرأتُه؟ قال: نعم.

ومعنى هذا القول: أن يكونَ رجلٌ تزوَّجَ امرأةً وٱبنُه بِنْتِهَا، ثم وطىء الابنُ أمَّ زَوْجَتِهِ(٢).

قلت: رجلٌ حفرَ بئرًا؟ قال: إن كان مما أخذَه به السلطانُ فلا يضمنْ، وإن كان مما أراد بها (ق/٣٤٣أ) النفعَ لداره، أو ليحدثَ فيها الشيءَ ضَمِنَ، وضمِنَ الحفار معه، إذا جاء به إلى طريق وهو يعلمُ [أن] مثله لا يكون ملكًا له، فحفر له، شاركَه في الضَّمَان.

قلت: فإن كان حَفَرَ نصفَها في حَدِّه، ونصفَها في فِنَائِهِ، فوقع

---

(١) هو: الحسن بن ثواب أبو علي التَّغْلِبي المُخَرِّمي، كان له بأبي عبدالله أُنس شديد، وكان عنده مسائل كبار عنه لم يجيء بها غيره ت(٢٦٨). «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣٥٢ ـ ٣٥٤).

(٢) انظر «مسائل صالح» رقم (٦٢٧).

فيها رجلٌ؟ قال: يضمن ولا يضمنُ الحفارُ.

قلت: فإن أخذ الحفار، قال: إن علم أن هذا الذي حفر لم يكن له، ضَمِنَ، وإن قال: جئتُ إلى شيء أظنُّ[1] أنه ملكٌ لهذا، فليس عليه شيءٌ.

قيل له: فما ترى في رجلٍ حفرَ بئرًا قامَةً، فجاء آخرُ فحفرها حتى وصلَ الماء، فوقع فيها رجلٌ لمن[2] يلزم الضمان؟ قال: بينهما.

قلت: ما ترى في المرأة تحجُّ أو تسافرُ من[3] غير مَحْرَم؟ قال: أعوذ بالله.

قلت: ترى إن حَجَّتْ من غيرِ مَحْرَم يبطلُ؟ قال: أعوذُ بالله[4]، إن حَجَّها جائزٌ لها، ولكنها أتت غَيْرَ ما أمرها النبي ﷺ[5].

قلت: ما تقولُ في رجلٍ مملوكٍ، له أبٌ حرٌّ وأولادٌ أحرارٌ من امرأةٍ حُرَّةٍ، مات العبدُ ولاءُ ولدِه لمن؟ قال: لِمَوَالي أمِّهِ.

قلت: إن بعضَهم يزعُمُ أن الجَدَّ يجُرُّ ولاءَهم، قال: ليس هذا ذاك، الذي يَجُرُّ الجَدُّ ولاءَهم، إنما ذاك في رجلٍ مملوكٍ، وله أبٌ مملوك، وأولاد أحرارٌ، مات الرجلُ المملوكُ والجَدُّ مملوكٌ، ثم إن الرجل عَتَقَ فهو يجُرُّ ولاءَهم؛ لأنه عَتَقَ بعد موتِ ابنه.

قيل له: ما ترى في رجلٍ حَفَرَ في داره بئرًا، فجاء آخَرُ فحفر في

---

(١) (ق): «بظن».

(٢) (ع): «لم»!.

(٣) (ق): «مع».

(٤) من قوله: «قلت: ترى...» إلى هنا ساقط من (ع).

(٥) انظر: «مسائل صالح» رقم (٦٢٦)، و«مسائل ابن هانيء»: (١/ ١٤٢).

دارِه بئرًا إلى جانِبِ الحائط الذي بينَه وبينَه، فجرَّت هذه البئرُ ماءَ تلك البِئرِ؟ قال: لا تُسَدُّ هذه من أجلِ تلك، هذه في ملكِ صاحبِها.

ومن مسائل أبي بكر أحمد بن محمد بن صدقة[1]

قال سمعتُ أبا عبدالله وسُئِل عن رجلٍ قال: «بسم الله التَّحِيَّاتُ»، فقال: لا تقل «بسم الله»[2]، ولكن لتَقُل: «التَّحِيَّاتُ للهِ».

وسُئِل عن الرجل يشهدُ وهو رديءُ الحفظ؟ قال: يكتُبُه هو عندَه، فقال: فإنْ وَدَعْتُ الشهادةَ أصلاً آثَمُ[3]؟ ثم قال: إن كان يضُرُّ بأهل القريةِ ومثلُك يُحْتاجُ إليه، فلا تفعلُ.

وسُئل عن مسجد إلى جنبِ رجلٍ، ومسجدٍ آخرَ كان أبوه مؤذنه[4]: أترى أن أصلِّيَ في المسجدِ الذي إلى جنبي؟ قال: إن كانا عَتِيْقَين[5] جميعًا فكلما بَعُدَ فهو خيرٌ[6].

وسُئل عن حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**لا غِرارَ**[7] **في**

---

(١) هو: أبو بكر أحمد بن محمد بن عبدالله بن صدقة، نقل عن الإمام أحمد مسائل، ت(٢٩٣). «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٥٥ ـ ١٥٧).

(٢) (ظ) زيادة: «التحيات».

(٣) «أصلاً» ليست في (ع)، ويمكن ضبط العبارة على الإخبار: «فإن وُدِعَتِ الشهادة أصلاً أثِمَ». لكن ما بعدها يؤيد ما أثبته من الضبط.

(٤) (ظ): «يؤذن فيه».

(٥) في جميع المطبوعات: «كان عهد»!.

(٦) وانظر: «مسائل ابن هانيء»: (١/ ٧٠).

(٧) كذا في النسخ، وفي بعض مصادر الحديث: «إغرار»، قال أبو عبيد في «غريب الحديث»: (٢/ ١٣٠): «رُوي عن بعض المحدثين هذا الحديث: «لا إغرار...» بالألف، ولا أعرف هذا الكلام وليس له عندي وجه»، وقد سأل الإمام أحمد =

الصَّلاةِ ولا تَسليمَ»[1] قال: الإغرارُ عندنا أن يُسَلِّمَ منها ولا يُكْمِلُها، وأما التسليمُ فلا أدري[2].

قيل له: حديث ابن عمر أنه كان يحتجمُ ولا يتوضَّأُ[3]؟ قال: لا يصحُّ لأنَّ ابن عمر كان يتوضَّأُ من الرُّعافِ[4].

وسئل عن الرجل يعطي أخاه أو أختَه من الزَّكاة؟ فقال: نعم، إذا كان لا يخافُ مَذَمَّتَهُم، وإن كان قد عَوَّدْتَهُمْ فأعْطِهِم.

وسئل عن رجل توضَّأَ بأقلَّ من مُدٍّ، واغتَسَل (ق/٣٤٣ب) بأقلَّ من صاع؟ فقال: (ظ/٢٣٩أ) ما سمعنا بأقلَّ من مُدٍّ، النبيُّ ﷺ اغتسل بالصَّاع وتوضَّأَ بالمُدِّ[5].

وَسُئِلَ عن الرجلِ يموتُ فيقول: وارثي فلان، فيقال له: كيف هذا، وارثُك فلانٌ، وفلانٌ أقربُ إليك منه ببطنٍ؟! قال: ليس ذاك وارثي؛ لأن فلانًا جَدُّه كان دَعِيًّا. ويُنكِرُ ذلك أهلُ القرية والجيرانُ،

= أبا عَمْرو الشيباني عن معنى: «لا إغرار» فقال: إنما هو: «لا غِرار..» «المسند»: (٢٩/١٦).

(١) أخرجه أحمد: (٢٧/١٦ رقم ٩٩٣٧)، وأبو داود رقم (٩٢٨)، والحاكم: (٢٦٤/١)، وصححه على شرط مسلم.

(٢) وانظر في معنى الحديث «معالم السنن»: (٥٦٩/١)، و«شرح السنة»: (٢٥٧/١٢)، و«النهاية»: (٣٥٧/٣) لابن الأثير، و«المسند»: (٢٩/١٦)، و«السنن»: (٥٧٠/١)، وقد نقل أبو داود عن الإمام أحمد معنى الغرار في التسليم.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة: (٤٧/١)، والبيهقي: (١٤٠/١).

(٤) أخرجه مالك في «الموطأ» رقم (٨٨). وأخرج ابن أبي شيبة: (١٢٨/١) أن ابنَ عمر عصر بثرة في وجهه فخرج شيءٌ من دم وقيح بين أُصبعيه فحكه ولم يتوضأ»، وانظر «المصنف»: (٣٣٩/١) لعبدالرزاق.

(٥) أخرجه البخاري رقم (٢٠١)، ومسلم رقم (٣٢٥) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ، وانظر «التلخيص الحبير»: (١٥٣/١).

وفي الشائع المستفاض: أن هذا الذي زعم أنه جَدُّهُ دَعِيٌّ وارِثي أقربُ إليه، يُقْبَل قولُه؟ قال: لا يقبلُ قوله، «الولدُ للفِراش».

وسئل عن المجوسيَّة تكون تحتَ أخيها أو أبيها[1] فيطلِّقُها أو يموتُ عنها، فيرتفعانِ إلى المسلمين أَلَهَا مَهْرها؟ قال أحمد: لم يُسْلِما؟ قال: لا، قال: فليس لها مهْرٌ.

وسئل عن الدرهم: إذا رأيتُه مطروحًا آخُذُهُ؟ فقال: لا تَأْخُذْه، فإن أَخَذَهُ يُعَرِّفُهُ سنةً، للخَبَر.

وسُئِلَ عن أحاديث وهب بن مُنبِّهٍ، عن جابرٍ: كيف هي؟ قال: أرجو، ولم يكن إسماعيل يحدِّثُ بها ونحن ثَمَّةَ، وكتبت أنا عن إبراهيم بن عقيل بن مَعْقِل ـ شيخًا كبيرًا ـ حديثين منها، ولم يكنْ إسماعيلُ يحدِّثُ وأرجو، وعَقيلُ بن مَعْقِل أحبُّ إليَّ من عبدالصمد[2].

وسئل عن رجلٍ حلف[3] بصدقة ما يملكُ؟ فقال: كفارة[4] يمين، فقيل له: ثلاثينَ حجَّةً؟ قال: لا أُفتي فيه بشيء.

وسئل عن الرجلِ يعزي الرجل، يصافِحُه؟ قال: ما أذكرُه، ما سمعتُ.

وسئل عن حديث النبي ﷺ: «**لا تَأْتُوا النِّسَاءَ طُرُوقًا**»[5] قال: نعم

---

(١) (ق): «ابنها».
(٢) عقيل وعبدالصمد ابنا مَعْقِل بن مُنَبِّه أخو وهب.
(٣) (ع): «حاز»!.
(٤) (ظ): «هذه».
(٥) أخرجه البخاري رقم (١٨٠١)، ومسلم رقم (٧١٥) من حديث جابر بن عبدالله ـ رضي الله عنهما ـ.

يؤذنهنَّ، قال: بكتابٍ؟ قال: نعم.

ورأيتُه لما بَلَغَ المقابرَ خَلَعَ نعلَيْهِ، ورأيتُه لما حَثى التُّرابَ على الميِّتِ انصرف ولم يجلس.

قال أحمد في رواية المرُّوذيِّ: من اشترى ما يُكالُ فكاله البائعُ، فوجدَه المشتري زائدًا، فقد يَتَغابَنُ الناسُ بالقليل، فإنْ كان كثيرًا رَدَّهُ إليه.

قيل له: في القَفِيز مَكُّوْكٌ[1]؟ قال: هذا فاحشٌ يَرُدُّه. قيل: فكَيْلَجَة[2] ونحوه؟ قال: هذا قد يتغابن الناس بمثله.

وقال في رواية أحمد بن الحسن التِّرْمذي: العِينَةُ عندنا أن يكونَ عند الرجلِ المتاعُ، فلا يبيعُه إلاَّ بنسيئَةٍ فإن باع بنقدٍ ونسيئة فلا بأسَ.

وقال في رواية ابن القاسم[3] وسِنْدي: أكرهُ للرجل أن لا يكونَ له عادةٌ غير العِينةِ، لا يبيعُ بنقدٍ[4].

---

(١) المكُّوك: مكيال، وهو ثلاث كَيْلَجات.

(٢) الكَيْلَجة: مكيال، وهي مَنٌّ وسبعة أثمان مَنٍ. انظر: «مختار الصحاح»: (ص/ ٦٣٠)، و«القاموس»: (ص/ ١٢٣١).

والمكّوك يساوي: ٣,٢٨ كغم، والكيلجة تساوي: ١,٠٨٨ كغم، انظر: «مجلة الحكمة» عدد/ ١٤٢٢/٢٣، ص/ ٢٠٩ - ٢١٢. مقال: «تحويل المكاييل والموازين للأوزان المعاصرة» لمحمود الخطيب.

والقفيز: مكيال يساوي ثمانية مكاكيك، وهو يساوي: ٢٦,١ كغم.

(٣) من أصحاب أحمد اثنان كلاهما يقال له: أحمد بن القاسم، الأول يعرف: بصاحب أبي عبيد، وله عن الإمام أحمد مسائل كثيرة، والثاني: «طوسي» روى عن الإمام أشياء. «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٣٥ - ١٣٦).

(٤) انظر: «مسائل صالح» رقم (٦٦٤).

وقال في رواية صالح[1] ـ في الذي يبيعُ الشيءَ على حدِّ الضَّرورةِ، كأنه يوكلُ به السلطانُ لأخذِ خَراجٍ فيبيعُ فيؤدِّي ـ: (ق/ ٣٤٢أ) لا يعجبُني أن يشتَرِيَ منه.

وقال في رواية حنبل: يُكْرَهُ بيعُ المضطر الذي يظلمُه السلطانُ، وكلُّ بيعٍ يكونُ على هذا المعنى فأحبُّ إليَّ أن يَتَوَقَّاهُ لأنه يبيعُ ما يسوى كذًا بكذا من الثمنِ الدُّونِ.

وقال في رواية الميموني: ولا بأس بالعُرْبُونِ، وفي رواية الأثرم ـ وقد قيل له: «**نهى النبيُّ ﷺ عن العُربان**»[2] ـ فقال: ليس بشيء، واحتجَّ أحمد بما روى نافع بن عبد الحارث: «أنه اشترى لعمرَ دارَ السِّجنِ فإن رَضِيَ عُمَرُ وإلاَّ له كذا وكذا»[3].

قال الأثرم: فقلت لأحمد: فقد يقالُ هذا، قال: أيُّ شيءٍ أقول، هذا عمرُ رضي الله عنه!.

وقال حرب: قيل لأحمد: ما تقولُ في رجلٍ اشترى ثوبًا، وقال لآخر: انقدْ عني وأنتَ شَرِيكي؟ قال: إن لم يُرِدْ منفعةً، ولم يكن قرضٌ جرَّ نفعًا فلا بأس.

---

(١) لم أجده في المطبوع.

(٢) أخرجه مالك رقم (١٧٨١)، ومن طريقه أحمد: (١١/ ٣٣٢ رقم (٦٧٢٣)، وأبو داود رقم (٣٥٠٢)، وابن ماجه رقم (٢١٩٢) وغيرهم أنه ـ أي مالك ـ بلغه عن عَمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. . . الحديث.
وسنده ضعيف من أجل جهالة الواسطة بين مالك وعَمرو بن شعيب، وانظر: «التمهيد»: (٢٤/ ١٧٦ ـ ١٧٧).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة: (٥/ ٧)، وابن حزم في «المحلّى»: (٨/ ٣٧٣) من طريق عبدالرزاق.

قال حرب: وسئل أحمد عن دار بينَ ثلاثة، اشترى أحدُهم ثُلُثَها بمائة، والآخر الثُّلُثَ الآخر بمئتين، والآخرُ الثُّلُثَ الآخرَ بثلاثِ مئة، ثم باعوها بغير تعيين مساومةً؟ قال: الثمن بينهم بالسَّويِّةِ، لأن أصلَ الدَّارِ بينَهم أثلاثًا.

وسُئِلَ أحمدُ مرَّةً أخرى عن ثوبٍ بينَ رجلينِ قامَ نصفُه على أحدِهما بعشرينَ، ونصفُهُ على أحدِهما بثلاثين، فباعاه مساوَمَةً؟ فقال: قال ابن سيرينَ: الثَّمَنُ بينَهما نصفينِ.

قال حرب: وهو مذهبُ أحمد. قيل: لِمَ؟ قال: لأنَّ لكلِّ واحدٍ منهما نِصْفَهُ، قلت: وإن كان عبدًا؟ قال: وإن كان عبدًا، العبدُ والدَّابَّةُ (ظ/ ٢٣٩ب) وكُلُّ شيء بهذه المنزلة. انتهى.

قلت: فإنْ باعوه مُرَابحةً، فالثَّمَنُ بينَهم على قَدْرِ رؤوسِ أموالهم؛ لأن الربحَ تابعٌ لرأس المال، فإذا كان الربحُ عشرة في مئة فقد قابل كلُّ عشرة درهمًا، فيقسم الثمنُ بينهم كما يقسم الربح[1]، وقال صاحب «المغني»[2]: «نصَّ أحمد على أنهما إذا باعا مرابحةً فالثمن بينهما نصفان، وعنه رواية أخرى حكاها أبو بكر أنها على قدر رؤوس أموالهما»[3].

قال[4] حرب: وسمعتُ أحمدَ يقول: يأخذُ الرجلُ من مالِ ولدِه

---

(١) «كما يقسم الربح» سقطت من (ع).

(٢) (٦/ ٢٧٧).

(٣) ثم قال في «المغني»: «ولم أجد عن أحمد رواية بما قال أبو بكر. وقيل: هذا وجه خرّجه أبو بكر، وليس برواية، والمذهب الأول» اهـ.

(٤) من قوله: «صاحب المغني. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

ما شاء، قلت: وإن كان الأبُ غَنِيًّا؟ قال: نعم، قيل: فإن كان للابنِ فَرْجٌ شبهُ الأَمَةِ؟ قال: أما الفَرْجُ فلا، وذهبَ إلى حديثِ النَّبيِّ ﷺ: «**أَنْتَ وَمَالُكَ لأَبِيكَ**»(١)، وحديث عائشة: «**إِنَّ أَوْلادَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ**»(٢).

فصل

قال أحمدُ في رواية أبي طالبٍ ـ فيمن عندَه رهونٌ لا يَعْرِفُ صاحبَها ـ: يبيعُها ويَتَصَدَّقُ بها، ولا يأخذُ ما على الرَّهنِ إذا باعه، فإن جاء صاحِبُها غَرِمَها.

قال ابن عَقِيل: ولا أعرفُ لقولِهِ: «ولا يأخُذُ ما على الرَّهْنِ»، وجهًا مع تجويز بيعِها، فإن كان المنع لأجل جهالةِ صاحبِها فيجبُ أن يمنعَ البيعَ والصَّدَقَةَ بالثَّمنِ كما منع من اقتضاء الدَّيْن، وإن لم يمنعْ من الصَّدَقةِ والبيع فلا وجهَ لمنع اقتضاء الدَّيْنِ(٣)، ونقل أبو الحارث(٤) في ذلك: يبيعُه ويَتَصَدَّقُ بالفضل، فإذا جاء صاحبُها كان بالخيارِ بينَ الأخذِ(٥) أو الثمنِ.

قلت: فقد اختلفت الروايةُ عنه في جوازِ أخذِه حقَّه من تحتِ يدِه.

---

(١) أخرجه أحمد: (١١/٥٠٣ رقم ٦٩٠٢)، وابن ماجه رقم (٢٢٩٢) من حديث عبدالله بن عَمرو بن العاص ـ رضي الله عنهما ـ وله شواهد أخرى يتقوى بها.

(٢) أخرجه أحمد: (٦/٣١)، وأبو داود رقم (٣٥٢٨)، والترمذي رقم (١٣٥٨)، والنسائي: (٧/٢٤١)، وابن ماجه رقم (٢١٣٧)، والحاكم: (٢/٤٦).

قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وصححه الحاكم على شرط الشيخين.

(٣) من قوله: «وإن لم يمنع...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) (ظ): «الحكم».

(٥) (ق): «الأجر».

قال ابنُ عَقِيل: وأصلُ هاتينِ الروايتَينِ جوازُ شراءِ (ق/٣٤٢ب) الوكيل من نفسِهِ، وفيه روايتانِ، كذلك أَخْذُه من تحت يده يُخَرَّج عليهما، وقد تضمَّنَ نصَّاه جوازَ البيعِ وإن لم يستأذِنِ الحاكمَ، وتأوَّلَهُما القاضي على ما إذا تَعَذَّرَ إذنُ الحاكم، قال: وأما إذا أمكَنَ فلا يجوزُ له ذلك؛ لأنه لا ولاية له على مالِ الغائب، لا بولايةٍ عامَّةٍ ولا خاصَّةٍ، ومجرَّدُ كونِ مالِ الغيرِ في يدِهِ[1] لا يُوجِبُ الولايةَ.

قال: وقد نصَّ أحمدُ في رواية أبي طالب: إذا كان عندَه رهنٌ وصاحبُهُ غائبٌ وخاف فسادَهُ، كالصُّوف ونحوه: يأتي إلى السلطان ليأمُرَ ببيعِهِ، ولا يبيعُهُ بغير إذنِ السلطانِ، فهذا النصُّ منه يقضي على ذلك الإطلاق.

قلت: والصوابُ تقريرُ النَّصَّينِ، والفرقُ بين المسألتين ظاهرٌ، فإنَّ في الثانية: صاحِبُ الرهنِ موجودٌ ولكنه غائبٌ، فليس له أن يَتَصَرَّفَ في مال الغائبِ بغير وكالةٍ أو ولايةٍ وهو لا يأمنُ شكايَتَهُ ومطالَبَتَهُ إذا قدِمَ، وهذا بخلاف ما إذا جهل صاحبَ المال، و[2] أيسَ من معرفتِهِ، فإنَّ المعنى الذي في حقِّ الغائب الموجودَ مفقودٌ في حقِّ هذا، والله أعلم.

ومن مسائل أحمد بن محمد بن خالد البرَاثِي[3]

قال: سألتُ أبا عبدالله، فقلت: إذا فاتَتْنِي أَوَّلُ صلاةِ الإمامِ

(١) (ق): «وبمجرد كون المال في يده...».
(٢) (ظ): «أو».
(٣) هو: أحمد بن محمد بن خالد بن يزيد بن غزوان، أبو العباس البُرَاثي، روى عن الإمام ت(٣٠٠). «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٥٣ ـ ١٥٥). والبُرَاثي ـ بضم الموحّدة ـ نسبة إلى «براثا» محلة ببغداد. «معجم البلدان»: (١/ ٣٦٢).

فأدركتُ معه من آخِرِ صلاتِهِ، فما أعتدُّ به أول صَلاتي؟ فقال لي: تقرأُ فيما مضى يعني: الحمد وسُورة، وفي القعود تقعدُ على ابتداء صلاتِك[1].

ومن خطِّ القاضي أيضًا

نقل مُهَنّا عن أحمد: في أسير في أيدي الروم مكثَ ثلاثَ سنينَ يصوم شعبانَ وهو يرى أنه رمضانُ = يُعِيدُ. قيل له: كيف؟ قال: شهرًا على أثرِ شهرٍ، كما يُعيدُ الصَّلَواتِ.

ونقل عبدالله[2] عنه في الرجل يُكبِّرُ تكبيرةَ الإفتتاح، قبلَ الإمام = هذا ليس مع الإمامِ، يعيد الصلاةَ.

إنما أمَرَهُ بالإعادةِ، ولم يجعلْه منفردًا بالصَّلاةِ لأنه نوى الائتمام بمن ليس بإمام؛ لأنه إذا كبَّر قبلَه فليس بإمام له، ولم تَصحَّ صلاة الانفراد؛ لأن النية قد بطلتْ، فإن صلى نفسان ينوي كل واحد منهما أنه يأتم بصاحبه لم تصحَّ صلاتُهما؛ لأنه ائتم بغير إمام، فإن صلى نفسان كل واحد منهما نوى أنه إمام صاحبه (ق/٣٤٤أ) لم تصحَّ صلاتُهما أيضًا؛ لأنه[3] نوى الإمامَةَ بمن لا يأتمُّ به، فهو كما لو نوى الائتمامَ بغير إمام.

نقل الحسن بن علي بن الحسن[4]، سألتُ أبا عبدالله عن الرجل

---

(١) كرر المؤلف نقل هذه الرواية: (٤/ ١٤٠٥) لكن نسبها هناك إلى بكر بن أحمد البراثي. وانظر التعليق عليها.

(٢) «المسائل» رقم (٥٣٦).

(٣) من قوله: «ائتم بغير...» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٤) هو: الحسن بن علي بن الحسن بن علي الإسكافي، أبو علي، عنده عن أبي عبدالله مسائل صالحة حِسان كبار أغرب فيها على أصحابه. «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣٦٤ ـ ٣٦٥).

يُكَبِّرُ خلفَ الإمام يُخَافِتُ أو يعلنُ به؟ قال: لا نعرفُ فيه شيئًا. إنما يُعرف[1] الحديثُ: «**إذَا كَبَّرَ فَكَبِّروا**»[2].

قال القاضي: «ظاهرُ كلامِه التَّوَقُّفُ عن جهر المأموم بذلك، ويجبُ أن يكونَ السُّنَّةُ الإخفات (ظ/٢٤٠أ) في حقِّه كسائر الأذكار في حقه، ولأن الإمامَ إنما يجهرُ ليعلَمَ المأمومُ بدخولِه في الصلاةِ وركوعِه، وإلاَّ فالسُّنَّةُ الإخفاتُ كسائرِ الأذكار[3] غير القراءةِ». انتهى.

من خط القاضي أبي يَعْلى مما انتقاه من «شرح مسائل الكَوْسج» لأبي حفص البَرْمكي

قال أبو حفص: إذا ترك التَّشَهُدَان صلاتُه تُجْزِئُهُ، ولا فَرقَ عندَه بين التَّشَهُّدِ الأوَّل والثاني، إن تَرَكَهما عامدًا أعاد الصَّلاةَ، وإن تَركهما ناسيًا فصلاتُهُ جائزةٌ، وعليه سجودُ السَّهْوِ.

وقال: سجودُ السهوِ عندَنا واجبٌ إلاَّ أنَّ الصلاةَ لا تَبْطُلُ بتركِهِ.

قال: ومن الأبدال عندَنا ما يكونُ غيرَ واجبٍ، وإن كان مُبْدَلُهُ واجبًا، مثلَ النكاحِ واجب، وجعل النبي ﷺ البَدَلَ منه الصِّيام[4]،

---

(١) من (ق).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٧٣٤)، ومسلم رقم (٤١٤) من حديث أبي هريرة، وأخرجاه ـ أيضًا ـ من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) من قوله: «في حقه...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٤) في حديث: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج...». أخرجه البخاري رقم (١٩٠٥)، ومسلم رقم (١٤٠٠) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

وهو غيرُ واجبٍ[(١)].

وقال تعالى: ﴿يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾. فبدأ بالسجودِ، قيل: ذلك في غير شريعتِنا ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً﴾، ولأنّ الركوعَ يسمَّى سجودًا، والسجودُ ركوعًا، بدليل حديث عائشة: «صلَّى النبيُّ ﷺ الكسوفَ ركعتين، في كلِّ ركعةٍ سجدتين»[(٢)] تريدُ: ركوعين، وفي حديث أبي هريرة: «مَنْ أَدْرَكَ مِنَ العَصْرِ سَجْدَةً»[(٣)] يريد: ركعةً. وقال تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾﴾ يريدُ: ساجدًا.

قال أحمد: وإن انغمسَ في الماء لا يُجْزِئُهُ حتى يتوضَّأَ[(٤)].

قال أبو حفص: إن كان اغتسالُهُ لغيرِ الجَنابةِ لا يُجْزِئُهُ من وضوئِهِ وإن نوى الوضوءَ؛ لأن عليه التَّرتيبُ، وإذا خرج من الماء خرج رأسُهُ قبلَ وجهِهِ؛ ولأن الغُسْلَ لا يقوم مقامَ المسح، والمنغمسُ في الماء غيرُ ماسحٍ بل غاسلٌ، فلا يُجْزِئُهُ وإن رتَّبَ الأعضاءَ في جوفِ الماء، فإن مسحَ برأسِهِ وغسل رجليهِ بعد أن خَرَجَ رأسُه من الماء، ويكون قد تمضمضَ واستنشَقَ أولاً = صحَّ وضوؤُه.

قال أحمد: إذا عَلَّمَ رجلاً الوضوء لا يُجْزِؤُهُ، يريدُ بهذا: إذا لم يَنْوِ الوضوءَ لِنَفْسِهِ؛ لأن أبا داودَ[(٥)] رَوى عنه: إذا علَّم رجلاً الوضوءَ[(٦)] ونوى أَجْزَأَه؛ لأن عثمانَ وعليًّا رضي الله عنهما جلسا يُعَلِّمانِ الناسَ

---

(١) «وهو غير واجب» ساقط من (ظ).

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٠٤٤)، ومسلم رقم (٩٠١).

(٣) أخرجه البخاري رقم (٥٥٦)، ومسلم رقم (٦٠٨).

(٤) انظر: «مسائل عبدالله» رقم (١١٥، ١١٩).

(٥) لم أجده في مسائله.

(٦) من قوله: «لا يجزئه يريد...» إلى هنا ساقط من (ق).

وضوءَ رسول الله ﷺ وكان لهما طُهورًا[1].

عن أحمد ثلاثُ روايات في الجُنُب، هل يحتاجُ إلى الوضوء؟

إحداهنَّ: يُجْزِئُهُ الغسلُ بلا وضوءٍ.

الثانية: يجزئُهُ الغسلُ لوضوئه إذا نواه.

الثالثة: لا يجزئُهُ حتى يتوضَّأ.

قلت: استشكلَ بعضُ الأصحابِ (ق/٣٤٤ب) الرِّوايَةَ الأولى، وهي الصحيحةُ دليلاً؛ لأن حكمَ الحَدَثِ الأصغرِ قد اندرجَ في الأكبر، وصار جُزْءًا منه، فلم ينفردْ بحكمٍ، لاسيَّما وكلُّ ما يجبُ غسلُه من الحَدَث الأصغر[2] يجِبُ غسلُه في الأكبر وزيادة، فهذه الرِّوايةُ هي الصَّحيحةُ، وبهذه الطريق كان الصحيحُ أن العُمْرَةَ ليست بفريضةٍ، لدخولِها في الحجِّ، والنبيُّ ﷺ علَّقَ الطُّهْرَ بإفاضةِ الماءِ على جميع الجَسَد[3]، ولم يشترطْ وضوءًا، وفَعَله النبيُّ ﷺ لبيان أكملِ الغُسْل.

قال أبو حفص: إن قيل: النبيُّ ﷺ أفردَ المضمضةَ والاستنشاقَ بالذِّكرِ عن الوجهِ، فقال: «**إنَّ العَبْدَ إذَا تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، خَرَجَتْ ذُنُوبُهُ مِنْ فِيهِ وَمِنْخَرَيْهِ، فإذا غَسَلَ وَجْهَهُ**...»[4] الحديث.

---

(١) حديث عثمان في «الصحيحين»، وحديث علي أخرجه أصحاب السنن وأحمد.

(٢) من قوله: «قد اندرج...» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٣) فيما أخرجه مسلم رقم (٣٣٠) عن أم سلمة قال رسول الله ﷺ في وصف الغسل: «إنما يكفيك أن تحثي على رأسِك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين».

(٤) أخرجه أحمد: (٣١/ ٤١٣ رقم ١٩٠٦٤)، والنسائي: (١/ ٧٤ ـ ٧٥) وابن ماجه رقم (٢٨٢) من حديث الصنابحي. وأخرجه مسلم رقم (٨٣٢) في حديث عَمرو بن عَبَسة الطويل.

قيل: لا يمنعُ ذلك أن يكونا من الوجه، كما قال: ﴿يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ ءَانٍ ﴿٤٤﴾﴾ [الرحمن: ٤٤]، فلم يمنعْ تمييزه بين الحميم وبينَ جهنَّمَ أن يكونَ من جهنَّم، ولأنه أفردهما لأنه خصَّ الوجه بمعنًى آخرَ وهو خطايا النَّظَرِ، ولأنهُ يمكن فعلُهُما في حالٍ، فجمَعَ بينهما في الذِّكْرِ، ولا يمكنُ جَمْعُهما مع الوجه في الاستعمالِ، فأفردا بالذكر، وإنما لم يَجِبْ غسلُ باطنِ العينين؛ لأنه يُورِثُ العَمَى فسقط للمشقَّةِ.

وفيهما في الغُسل روايتان:

إحداهما: لا يجبُ للمَشَقَّةِ.

والأخرى: يَجِبُ لعدم التَّكرار.

واختلف أصحابُنا في المبالغة في الاستنشاق، فقال ابنُ أبي علي[1]: هي غيرُ واجبةٍ لأنها تسقُطُ (ظ/٢٤٠ب) في صوم التَّطَوُّع، وقال أبو إسحاق[2]: هي واجبةٌ، ولا يدلُّ سقوطُها في الصَّوم على سقوطِ فرضِها في غيره؛ لأنّ سَفَرَ التَّطَوُّعِ يُسْقِطُ الجُمُعَةَ، ولا تسقطُ في غير السَّفَرِ.

وأجاب أبو حفص: بأن الجمعةَ منها بَدَلٌ، وليس من المبالغة بَدَلٌ.

وأجاب أبو إسحاق: بأنه قد يسقطُ الفرضُ بالتَّطَوُّع ولا بَدَلَ، كالسَفَرِ يسقِطُ بعضَ الصَّلاة.

قال: إن قيل: يلزمُ أن يجعلَ ما خلفَ الأُذُن من البياضِ من الرأسِ؟

قيل: يقولُ: إنه منه.

قيل: يلزمُ أن يجوزَ الاقتصارُ من التَّقصيرِ من شعر الأُذُن؟

---

(١) كذا في الأصول، ولم أتبينه، ولم أجد من يُعرف بهذا اللقب من الحنابلة، والمسألة مذكورة في كتبهم، ولم تُنسب لقائل معيّن، بل إلى الأكثر.

(٢) هو: ابن شاقلا.

قيل[1]: لا، عندنا يلزمُ استيعابُ الرأس بالأخْذِ من جميع شعره، والمرأةُ تقصرُ من طرفِ شَعرِها أنملةً؛ لأن شَعَرَها منسبلٌ فهو يأتي على شعرها.

قيل: يلزمُ أن يجوزَ الاقتصارُ بالمسح عليهما في الوضوء؟

قيل: في المسح روايتانِ؛ إحداهما: استيعابُ الجميع، والأخرى: البعض، ولا يجوزُ الاقتصارُ على الأُذُنَيْنِ إجماعًا. وقال: صفةُ مسح المرأة[2]: أن تمسحَ من وسط رأسِها إلى مُقَدَّمِهِ، ثم من وسط رأسها إلى مُؤَخَّرِهِ، على استواء الشعر، وكذا الرجلُ إذا كان له شعرٌ[3]، وقد رُوِي عن النَّبيِّ ﷺ أنه مسح من (ق/ ٣٤٥أ) مُقَدَّمِهِ إلى مؤخَّرِهِ[4].

يُجْزِئُ في المَذْيِ النَّضْحُ؛ لأنه ليس بِنَجَسٍ، لقوله ﷺ: «**ذَاكَ مَاءُ الفَحْلِ، وَلِكُلِّ فَحْلٍ مَاءٌ**»[5]، فلما كان ماءُ الفحل طاهرًا، وهو المَنِيُّ، كان هذا مثلَهُ، لأنهما ينشآن من الشَّهوة.

---

(١) من قوله: «يقول إنه...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) (ق): «الرأس».

(٣) انظر: «مسائل أبي داود» رقم (٤٢)، و«مسائل ابن هانىء»: (١/ ١٥)، وفي «مسائل صالح» رقم (٥٨) سئل عن مسح المرأة رأسها؟ فقال: لا تبالي كيف مسحت.

(٤) أخرجه البخاري رقم (١٨٥)، ومسلم رقم (٢٣٥) من حديث عبدالله بن زيد بن عاصم ـ رضي الله عنه ـ.

(٥) أخرجه أحمد: (٢/ ٣٩٩ رقم ١٢٣٨) من حديث علي ـ رضي الله عنه ـ وأصله في «الصحيحين» في سؤال علي عن المَذْي وما الواجب فيه.

وأخرجه أحمد: (٣١/ ٣٤٦ رقم ١٩٠٠٧)، وأبو داود رقم (٢١١) وغيرهما من حديث عبدالله بن سعد الأنصاري قال رسول الله ﷺ: «ذاك المَذْي، وكلُّ فحلٍ يُمْذي...» الحديث.

قال: قوله ﷺ: «**إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ**»[1] إشارة إلى نوم اللّيل؛ لأن المنامَ المطلقَ إشارةٌ إلى الليل[2]؛ ولأنه قال: «**باتَت يدُه**»، والبيتوتةُ لا تكونُ إلاّ بالليل، كقوله تعالى: ﴿**أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَـٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿٩٧﴾ أَوَ أَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩٨﴾**﴾ [الأعراف: ٩٧ ـ ٩٨]، فخصَّ البيَاتَ بالليل، ثم ذَكَرَ النهار[3].

قال أحمد: مسّ الدرهم الأبيض على غير وضوء، أرجو، يحتمل أن يكون سَهَّل، لحاجةِ الناسِ إلى المعاملة به وتقليبه[4].

وقال أحمد في الرجلِ يجامِعُ أهلَهُ في السفر وليس معه ماءٌ: لا أكرهُ له ذلك[5]، قد فعله ابنُ عباس، رُوي أنه تَيَمَّم وصلَّى بِمُتَوَضِّئينَ، ثم التفتَ إليهم فقال: إني أصبتُ من جاريةٍ رُومِيَّةٍ، ثم تَيَمَّمْتُ وصَلَّيْتُ بكم.

احتجَّ للتيَمُّم لا يجوزُ بغير تراب بقوله تعالى: ﴿**فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾ [النساء: ٤٣] قال: فإن قيل: النبي ﷺ سمَّى المدينة طَيْبَةَ وطابة[6]، وكانت سَبْخَةً؟ قيل: سماها طَيْبَةً؛ لأنها طابتْ له وبه، لا أن هذا

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٦١)، ومسلم رقم (٢٧٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) «لأن المنام المطلق إشارة إلى الليل» سقط من (ق).
(٣) انظر «مسائل أبي داود» رقم (١٧، ١٨).
(٤) «مسائل الكوسج»: (١/ق١٨). لأن فيها شيئًا من كتاب الله، وانظر آثار السلف في حكم مسها في «مصنف ابن أبي شيبة»: (١/١٠٧).
(٥) انظر «مسائل الكوسج»: (١/ق١٨ ـ ١٩)، و«مسائل صالح» رقم (٧٨).
(٦) فيما أخرجه مسلم رقم (١٣٨٥) من حديث جابر بن سمرة ـ رضي الله عنه ـ.

الاسم استحَقَّتْهُ الأرضُ.

قال في الدَّمِ في أكثرُ الروايات[1]: «إن الفاحشَ ما يستفحشُهُ الإنسانُ في نفسِه»، وقدَ قال هٰهنا[2] بالذِّرَاعِ والشِّبْرِ، ولا يَدُلُّ ذلك على أن ما دونَه ليس بفاحِشٍ؛ لأنه قال في مسائل المرُّوْذيِّ: «خمسُ بزقات من دم»، وإنما لم يُوَقِّتْ في ذلك؛ لأن التوقيتَ لم يأتِ عمَّن تَقَدَّمَ.

روي عن ابن عمر أنه تَيَمَّمَ، والماءُ منه على غَلْوَةٍ أو غَلْوَتَيْنِ[3]، ثم دخل المصرَ وعليه وقتٌ، أي غسل[4].

روى وَهْب بن الأجدع، عن عليٍّ أن النبيَّ ﷺ قال: «**لاَ صَلاَةَ بَعْدَ العَصْرِ، إلاَّ أَنْ تَكُونَ الشَّمْسُ بَيْضَاءَ نَقِيَّةً**»[5]، قيل: يحتَمِلُ أن يعني وقتَ العصرِ؛ لأنه رُوي أنه نَهَى عن الصلاة بعد العصرِ، أي: فعل الصلاة.

قوله: «**أَسْفِرُوا بِالفَجْرِ، فَإِنَّهُ أَعْظَمُ للأَجْرِ**»[6]، فيه ضعف، ويريدُ

---

(١) انظر «مسائل ابن هاني»: (١/ ٧)، و«مسائل عبدالله» رقم (٨٢)، و«مسائل صالح» رقم (٧٢، ١٠٠٢ ـ ١٠٠٥).

(٢) يعني في رواية الكوسج، انظرها: (١/ ق٣٦، ٦٨).

(٣) أخرجه البيهقي: (١/ ٢٣٣). والغَلْوة: قدر رمية بسهم. «النهاية في غريب الحديث»: (٣/ ٣٨٣).

(٤) (ق وظ): «إن قيل» بدلاً من: «أي غسل».

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة: (٢/ ١٣١)، وأبو داود رقم (١٢٧٤)، والنسائي: (١/ ٢٨٠)، وابن خزيمة رقم (١٢٨٤)، وابن حبان «الإحسان»: (٤/ ٤١٤) وغيرهم.

(٦) أخرجه أحمد: (٢٥/ ١٣٣ رقم ١٥٨١٩)، وأبو داود رقم (٤٢٤)، والترمذي رقم (١٥٤)، والنسائي: (١/ ٢٧٢)، وابن ماجه رقم (٦٧٢)، وابن حبان «الإحسان»: (٤/ ٣٥٧) وغيرهم من حديث رافع بن خديج ـ رضي الله عنه ـ.
قال الترمذي: «حسن صحيح»، وصححه ابن حبان، وابن القطان، كما في «نصب الراية»: (١/ ٢٣٥)، وتكلم فيه بعض العلماء.

بذلك الإسفارَ في نفسِ الصلاة، فيكونُ قد ابتدأها بعدَما طَلَعَ الفجرُ، وأسْفَرَ بها بتطويلِ القراءة، أبو بكر قرأ بهم (البقرة) في الفجر، وقال: «لو طَلَعَتْ ما وَجَدَتْنا غَافِلينَ»[1].

قلت: للناس في هذا الحديث أربع (ظ/٢٤١أ) طرق:

أحدها: تضعيفُه، وهي طريقةُ أبي حفص وغيره.

الثانية: حملُه على الإسفار بها في ليالي الغَيْم واللَّيالي المقمرَةِ، خشيَةَ الصَّلاةِ قبل الوقتِ.

الثالثة: أن الإسفارَ المأمورَ (ق/٣٤٥ب) به: الإسفارُ بها استدامةً وتطويلاً لها لا ابتداءً، وهذه أصحُّ الطُّرُق، ولا يجوزُ حملُ الحديث على غيرها؛ إذ من المُحال أن يكونَ تأخيرُها إلى وقتِ الإسفارِ أفضلَ وأعظَمَ للأجر، والنبيُّ ﷺ يواظِبُ على خلافِه هو وخلفاؤه الرَّاشدون من بعدِهِ.

وتفسيرُ هذا الحديث يُؤخَذُ من فعلِهِ، وفعلِ خلفائِهِ وأصحابِهِ، فإنهم كانوا يُسْفِرونَ باستدامَتِها لا بابتدائِها، وهو حقيقةُ اللَّفظِ، فإنَّ قوله: «أسْفِروا بها»، الباء للمصاحَبَةِ، أي: أطيلوها إلى وقتِ الإسفار، وفَهْم هذا المعنى من اللفظ أقوى من فهم معنًى آخر، والشروع فيها إلى وقت الإسفار، ولو قُدِّر أن اللَّفظَ يحتملُ المعنيينِ احتمالاً متساويًا[2] لم يَجُزْ حملُه على المعنى المخالِفِ لعملِهِ وعمل خلفائِهِ الراشدينَ، والله أعلم.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة: (١/ ٣١٠)، وعبدالرزاق: (٢/ ١١٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (٢/ ٣٨٩) بسندٍ صحيح عن أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) من قوله: «إلى وقت. . .» إلى هنا ساقط من (ع).

الطريقة الرابعة: أنَّ تأخيرَها أفضلُ، وحملوا الإسفارَ بها على تأخيرها إلى وقتِ الإسفارِ.

قال: دليلُ الجمع للمطر: روى عبدُالرزاق، عن معْمَرٍ، عن أيُّوبَ، عن نافعٍ، قال: كان أهلُ المدينة إذا جمعوا بين المغرب والعشاء في اللَّيلة المطيرة صلَّى معهم ابنُ عمر[1]، ورُوي عن ابن الزبير مثلُه[2].

قال: ورُوِي عن أحمد: الشفقُ الحُمْرَةُ حضرًا وسفرًا، وعنه: البياضُ سفرًا وحضرًا.

قال: احتجَّ من قال بطهارةِ الكلب بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ [النور: ٤٥]، وإطلاقُ الماء يقتضي الطهارة.

قيل: لا يمنعُ أن يقلب الله عينَها إلى النَّجاسةِ كالعصير يتخمَّرُ، والماءُ ينقلبُ[3] بولاً.

سئل أحمد عن جيران المسجد، فقال: كلُّ من سَمِعَ النِّداء.

وسُئل: يَؤُمُّ الرَّجُلُ أباه؟ قال: إيْ واللهِ، يَؤُمُّ القومَ أقرؤُهم، واحتجَّ أبو حفص أن النبيَّ ﷺ قال: «**ورأيتُني في جماعَةٍ مِنَ الأنبياء**» إلى أن ذكرَ إبراهيمَ، قال: «**فصلَّيْتُ بِهِم**»[4].

عن أحمد في النفخِ، قال: أكرهُهُ شديدًا إلاَّ أني لا أقولُ: يقطع

---

(١) أخرجه عبدالرزاق: (١/٥٥٦)، ومالك في «الموطأ» رقم (٣٨٦) بنحوه.

(٢) لم أجده.

(٣) (ق وظ): «يصير».

(٤) أخرجه مسلم رقم (١٧٢) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

الصَّلاة، وليس هو كلام، وعنه: أن النفخَ يقطعُ الصلاةَ، وعلى الروايتين هو مكروهٌ.

صلاةُ الضُّحى، قُتِل عثمانُ وما أحد يُسَبِّحُها[1]، قيل: وليس في ترك الصحابةِ ما يمنعُ من فعلِها، فقد فعلَها ﷺ وقتًا وتَرَكَها وقتًا، وهذا اختيارُ أحمدَ أن لا يُداوَمَ عليها[2].

قال: إذا قال المُؤَذِّنُ: «قد قامتِ الصَّلاةُ» وجَبَ أن يقومَ الإمامُ ولا يسبِقوه، ثم يقوموا، وإذا لم يكنْ في المسجد أيضًا قاموا فانتظروهُ قِيامًا، وقد رَوَى أبو هريرة قال: «أُقِيْمتِ الصلاةُ، وصفَّ الناسُ صفوفَهم، فخرجَ علينا رسولُ الله ﷺ. . . إلى قولِهِ، ثم ذكر أنه لم يغتسلْ فقال بيدِهِ للناس: «**مكانَكم**»[3].

وأما قوله: «**لا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي**»[4]، فنقول: إذا لم يكنْ في المسجدِ جازَ أن يقوموا إذا قال: «قد قامتِ الصلاةُ» ينتظرونَه قيامًا (ق/٣٤٦أ) لحدِيث أبي هريرة، وإذا كانَ في المسجدِ قاموا ولم يتَقدَّموه، لأنه قال: «**حتى تَرَوْني**» أيْ: قائمًا.

اختار أحمد حديثَ عُمَرَ في الاستفتاح[5]، وقد روى أبو سعيد

---

(١) انظر «مسائل الكوسج»: (١/ق٤٠).
(٢) انظر: «المغني»: (٢/ ٥٤٩ ـ ٥٥١).
(٣) أخرجه البخاري رقم (٢٧٥)، ومسلم رقم (٦٠٥) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٤) أخرجه البخاري رقم (٦٣٧)، ومسلم رقم (٦٠٤) من حديث أبي قتادة ـ رضي الله عنه ـ.
(٥) أثر عمر في الاستفتاح هو: «سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إلـه غيرك». =

عن النبي ﷺ[1]، وليس بصحيح؛ لأن رواية عليٍّ بن عليٍّ الرِّفاعي، عن أبي المتوكّل النَّاجي، عن أبي سعيد، وقد قال أحمد: عليُّ بن علي لا يُعبأُ به شيئًا[2].

حديث البَراء أنه ﷺ «كان إذا افتَتَحَ الصلاةَ رَفَعَ يديْهِ، ثم لا يعودُ»[3]، قال أحمد: «لم يَعُد» من كلامِ وكيع[4].

قال: لا يختلفُ المذهبُ في اللَّحْنِ الذي هو مخالفةُ الإعرابِ (ظ/٢٤١ب) لا يُبْطِلُ الصلاةَ.

واختلف قولُه إذا خَتَم آيةَ رحمةٍ بآيةِ عذابٍ، على روايتين؛ إحداهُما: عليه الإعادةُ، والثانية: لا، ووجهها ما روى قابوس بن أبي ظَبْيان، عن أبي ظَبْيان، عن ابن عباس، قال: صلى رسولُ الله ﷺ فخطرت منه كلمة فسمعها المنافقونَ قال: فأكثَرُوا، فقال: إنَّ له

= أخرجه الحاكم: (١/ ٢٣٥)، وابن أبي شيبة: (١/ ٢٠٩)، والدارقطني: (١/ ٢٩٩)، والبيهقي: (٢/ ٣٤ ـ ٣٥).

(١) أخرجه أحمد: (١٨/ ٥١ رقم ١١٤٧٣)، وأبو داود رقم (٧٧٥)، والترمذي رقم (٢٤٢)، وابن ماجه رقم (٨٠٤)، والنسائي: (٢/ ١٣٢)، وغيرهم.
قال الترمذي: «وقد تكلِّم في إسناد حديث أبي سعيد، كان يحيى بن سعيد يتكلم في علي بن علي الرفاعي، وقال أحمد: لا يصح هذا الحديث» اهـ. وضعفه أبو داود وابن خزيمة والنووي.

(٢) انظر «مسائل الكوسج»: (١/ ق٤٤).

(٣) أخرجه أبو داود رقم (٧٤٩)، والبيهقي: (٢/ ٧٦)، والحميدي: (٢/ ٣١٦) وغيرهم، وهو ضعيف بزيادة: «ثم لا يعود» وانظر ما سيأتي.

(٤) انظر: «مسائل عبدالله» رقم (٣٢٥، ٣٢٦)، و«العلل»: (١/ ٣٦٩ ـ ٣٧٠)، و«تهذيب السنن»: (١/ ٣٦٨ ـ ٣٦٩)، و«المنار المنيف»: (ص/ ١٣٨)، و«نصب الراية»: (١/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥).

قَلْبَيْنِ ألاَ تسمعونَ إلى قوله، والآية في الصلاة[1].

قال ابن عباس: «لا يَؤُمُّ الغلامُ حتى يحتلمَ»[2]، إن قيل: يلزمُ عليك إمامَتُهُ إذا كان ابنَ عشر؛ لأنه خُوطِبَ بالصَّلاَةِ عندَك؟ قيل: الخَبَرُ ألْزَمَ ذلك في النَّظَر. إن قيل: فقد أَمَّ عَمْرو بنُ سَلِمَةَ وهو غلامٌ[3]. قيل: سمِّي غلامًا وهو بالغٌ، ورواية أنه كان له سبعُ سنين فيه رجلٌ مجهولٌ فهو غيرُ صحيح[4].

الكوسج[5]: قلت: يَؤُمُّ القومَ، وفيهم من يكرهُ ذلك، قال: إذا كان رجلاً أو رجلينِ فلا حتى يكونوا جماعةً ثلاثةً فما فوقَهُ.

---

(١) أخرجه أحمد: (٤/ ٢٣٣ رقم ٢٤١٠)، والترمذي رقم (٣١٩٩)، وابن خزيمة رقم (٨٦٥)، والحاكم: (٢/ ٤١٥)، وابن جرير: (١٠/ ٢٥٥)، وغيرهم، ولفظ أحمد: «قلت لابن عباس: أرأيتَ قولَ الله عز وجل: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾، ما عَنَى بذلك؟ قال: قام نبيُّ الله ﷺ يومًا يصلِّي، قال: فَخطر خَطْرةً، فقال المنافقون الذين يصلون معه: ألا ترون له قلبين، قال: قلبًا معكم، وقلبًا معهم؟ فأنزل الله عز وجل: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾. وسقنا اللفظ هنا لأن سياق المؤلف غير محرر، والحديث حسنه الترمذي، وصححه الحاكم؛ لكن فيه قابوس ضعيف الحديث. وانظر «مسائل الكوسج»: (١/ ق٤٩).

(٢) أخرجه عبدالرزاق: (١/ ٤٨٧)، والبيهقي: (٣/ ٢٢٥)، وروي مرفوعًا ولا يصح، انظر: «فتح الباري»: (٢/ ٢١٧).

(٣) أخرجه البخاري رقم (٤٣٠٢) عن عَمْرو بن سَلِمَة.

(٤) بل وقع في رواية البخاري أنه كان ابن ست أو سبع سنين. وسئل أحمد في رواية الكوسج (١/ ق٦١): «يؤم القوم من لم يحتلم؟ فسكت. قلت: حديث أيوب عن عَمرو بن سَلِمة؟ قال: دعه، ليس هو شيءٌ بيِّن، جَبُن أن يقول فيه شيئًا».

(٥) «المسائل»: (١/ ق٦٢).

قال أبو حفص: جعل الحكمَ للكثيرِ في الكراهَةِ لأنَّ الحكمَ للأغلب.

روى أنس: «صلَّيْتُ خَلْفَ النبي ﷺ أنا ويتيمٌ لنا وأم سُلَيْمٍ خَلْفَنا»[١].

يحتملُ أن يكونَ كان بالغًا ويحتملُ أن يكونا صَبِيَّيْنِ، أما إذا كان أحدُهما بالغًا فعلى حديث ابن مسعود: «أنه صلَّى بعلقمةَ والأسودِ، وأحدُهما غيرُ بالغ، فأقام أَحَدَهما عن يمينِهِ، والآخَرَ عن يَسَارِهِ، ورفعه إلى النبيِّ ﷺ»[٢].

الكوسج[٣]: قلت: إذا دخل والإمامُ راكعٌ يركعُ قبل أن يَصِلَ إلى الصف؟ قال: إذا كان وحدَه وظنَّ أنه يُدْرِكُ فَعَلَ[٤].

احتجَّ أبو حفص بحديثِ أبي بَكْرَةَ[٥].

فإن قيل: فقد نهاه ﷺ؟ قيل: نهاه عن شِدَّة السَّعْيِ.

قلت: الإشارةُ[٦] في الصَّلاة؟ قال: قد أشارَ النبيُّ ﷺ: «**اجلِسوا**»[٧] إذا كان يُفْهِمُهم شيئًا من أمر صلاتِهم[٨].

الصلاةُ لغير القِبْلَةِ وهو لا يعلمُ ثم عَلِمَ؟ قال: يستديرُ، قلت:

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٧٢٧)، ومسلم رقم (٦٥٨) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه مسلم رقم (٥٣٤).

(٣) «المسائل»: (١/ ق٦٣).

(٤) وتمام جواب الامام: «وإن كان مع غيره فيركع حيث ما أدركه الركوع».

(٥) تقدم.

(٦) في «المسائل»: «تكره الإشارة. . . ؟».

(٧) تقدم.

(٨) «المسائل»: (١/ ق٦٧).

يُعِيدُ ما صلَّى؟ قال: لا[1].

أبو حفص: دليلُه أهل قُبَاء.

قوله ﷺ: **«فَلْيُصَلِّ إِلَى سُتْرَةٍ، وَلْيَدْنُ مِنْهَا لا يَقْطَعِ الشَّيْطَانُ عَلَيْهِ صَلاتَهُ»**[2].

إن قيل: فقد روي أنه ﷺ (ق/٣٤٦ب) خَنَقَ شيطانًا وهو يُصَلِّي[3]؟ قيل: يحتملُ أنه خَنَقَهُ يَمْنَةً أو يَسْرَةً.

قال أحمد: لا يعجبُني أن ينقض وِتْرَهُ[4]، وعنه الجواز؛ لحديثِ عثمانَ، وابنُ عباس وأسامَةُ رخَّصا فيه.

قلتُ: إن رجلاً قال: يا رسولَ الله إني أعملُ العملَ أُسِرُّهُ، فَيُطَّلَعُ عليه، فيُعْجِبُنِي[5]؟ قال: لما أسرَّ العملَ فأظهر الله له الثناءَ الحَسَنَ فأعجبه، فلم يعبْ ذلك أن الرجلَ يعجِبهُ أن يقالَ فيه الخير[6].

---

(١) «المسائل»: (١/ ق٦٩).

(٢) أخرجه أحمد: (٢٦/ ٩ رقم ١٦٠٩٠)، وأبو داود (٦٩٥)، والنسائي: (٢/ ٦٢)، وابن خزيمة رقم (٨٠٣)، وابن حبان «الإحسان»: (٦/ ١٣٦) وغيرهم، من حديث سَهْل بن أبي حَثْمة ـ رضي الله عنه ـ. وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٤٦١)، ومسلم رقم (٥٤١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) «المسائل»: (١/ ق٧١)، وانظر «مسائل عبدالله» رقم (٤٣٢ ـ ٤٣٥).

(٥) أخرجه الترمذي رقم (٢٣٨٤)، وابن ماجه رقم (٤٢٢٦) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
قال الترمذي: «حديث حسن غريب».

(٦) «مسائل الكوسج»: (١/ ق٧٣) وزاد إسحاق ابن راهوية في الجواب: فإذا كان ذلك منه ليقتدي به الناس، وليذكر بخير صار له أجر سرِّه وأجر ما نوى، من اقتداءِ الناس به وذكرهم إياه بخير.

لا بأس أن يُعْجِبَ الإنسانُ ما قيلَ عنه من الخير، إذا كان مَقْصَدُهُ في عمله اللهُ؛ لأن النبيَّ ﷺ قال: «**المُؤْمِنُ تَسُرُّهُ حَسَنَتُهُ**»[(١)].

قوله ﷺ: «**إذا نَسِيَ أحدُكُمْ صَلاةً، فَلْيُصَلِّها إذا ذَكَرَهَا ولوَقْتِها مِنَ الغَدِ**»[(٢)] محمولٌ على النسخ[(٣)] بحديث عمرانَ بن حُصَيْن: سِرْنا مع رسول الله ﷺ... فذكره، إلى قوله: فصلَّى بنا رسولُ الله ﷺ فقلنا: يا رسولَ الله نَقْضيها لميقاتِها من الغد؟ قال: «**لا، أيَنْهَاكُم رَبُّكُم عَنِ الرِّبا ويَقْبَلُهُ مِنكُم**»[(٤)].

قال ابن مسعود: «لا يقصرُ إلاَّ حاجٌّ أو غازٍ»[(٥)]. يحملُ على ما شاهَدَهُ من الرَّسولِ؛ لأن أسفارَهُ لم تكن إلاّ في حَجٍّ أو غزوٍ.

---

(١) أخرجه أحمد: (١/ ٢٦٩ رقم ١١٤)، والترمذي رقم (٢١٦٥)، وابن حبان «الإحسان»: (١٦/ ٢٣٩)، والحاكم: (١/ ١١٣) وغيرهم من حديث عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ بنحوه، وله شواهد من حديث جماعة من الصحابة.

(٢) أخرجه مسلم رقم (٦٨١)، وأبو داود رقم (٤٣٧)، والترمذي رقم (١٧٧)، والنسائي: (١/ ٢٩٤)، وابن ماجه رقم (٦٩٨) من حديث أبي قتادة ـ رضي الله عنه ـ مطولاً ومختصرًا.

(٣) انظر «مسائل الكوسج»: (١/ ق٧٤)، وسلك جمعٌ من العلماء سبيلَ الجمع بين الروايات، فجعل الضمير في: «فليُصَلها» راجعًا إلى صلاة الغد، أي: فليؤد ما عليه من الصلاة مثل ما يفعل كلَّ يوم بلا زيادة عليها، فتتفق الألفاظ كلها. انظر: «فتح الباري»: (٢/ ٨٥)، وحاشية السندي على النسائي: (١/ ٢٩٥).

(٤) أصل حديث عمران في «الصحيحين» بدون هذا اللفظ، وهذا اللفظ أخرجه أحمد: (٣٣/ ١٧٨ رقم ١٩٩٦٤)، وأبو داود رقم (٤٤٣)، وابن خزيمة رقم (٩٩٤)، وابن حبان «الإحسان»: (٤/ ٣١٩)، وغيرهم من طريق الحسن البصري عن عمران، وروايته عنه مرسلة في قول جماعة من أهل العلم.

(٥) «مسائل الكوسج»: (١/ ق٧٤). وفي (ق) جعله من قول النبي ﷺ! وأخرجه عن ابن مسعود الطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (١/ ٤٢٥ ـ ٤٢٦).

اختلفتِ الرِّوايةُ في صلاةِ النائمِ، فرُوِيَ عنه: على جَنْبٍ، وعنه: مستلقيًا ورجلاه إلى القِبْلَةِ.

تجبُ الصلاةُ على الصَّبيِّ عند تكاملِ العَشْرِ، لا كما يقولُ مخالِفُنا: عند تكَامُلِ الخَمْسَ عَشْرَةَ[١].

قلت: رجلٌ وضع يديه على فَخِذَيه في الركوع، أو وضع إحدى يديهِ على رُكْبَتَيْهِ، (ظ/٢٤٢أ) ولم يَضَعِ الأخرى. قال أحمد: أرجو أن يُجْزِئَهُ[٢].

قال أبو حفص: معنى هذه المسألةِ إذا كان ذلك من عِلَّةٍ، أما من غير عِلَّةٍ فلا، لما روي عن سعد: كنا نُطَبِّقُ، ثم أُمِرْنا أَنْ نَضَعَ الأيديَ على الرُّكَبِ[٣]، وابن مسعود لم يبلغْه ذا، وكان يُطَبِّقُ، ولو أَنَّ رجلاً لم يبلغْه فعمل بالمنسوخِ كابن مسعود لم تبطلْ صلاتُهُ، ولزمَهُ ذلك منذ وقتِ عَلِمَ.

إذا سها في صلاتِه عشرينَ مرّةً، يكفيه سجدتانِ[٤]؛ لحديث عمران بن حُصَيْن فإنه حصلَ منه سهوٌ كثيرٌ، واكتفى بسجدتينِ، من ذلك أنه جَلَس في الثالثةِ ساهيًا وسلَّم ساهِيًا، وسؤالهم له ساهِيًا، ودخوله الحجرةَ ساهيًا[٥].

---

(١) «مسائل الكوسج»: (١/ ق٧٨).
(٢) المصدر نفسه: (١/ ق٧٨ ـ ٧٩).
(٣) أخرجه مسلم رقم (٥٣٥) بنحوه، واللفظ للحاكم: (١/ ٢٢٤).
(٤) «مسائل الكوسج»: (١/ ق٨٠).
(٥) أخرجه مسلم رقم (٥٧٤) من حديث عمران بن حُصَين ـ رضي الله عنه ـ في قصة ذي اليدين، وسمَّاه عمرانُ: الخِرْباق.

إذا أدركَ إحدى سجدتي السَّهْوِ، يقضي السجدةَ ثم يقومُ فيقضي ما فَاتَهُ، إنما لم يَجُزْ[1] تأخيرُها إلى آخر صلاتِه بل يقضيها معه، لقوله: «**وَمَا فَاتَكُمْ فَاقْضُوا**»[2]، وقد فاتَتَهُ سجدةٌ فيجِبُ أن يسجدَها، لا زيادةَ عليها[3].

رجلان نسي أحدُهما الظُّهْرَ أمس والآخر أوَّل أمس، قال أحمد: يجمعانِ جميعًا من يوم واحدٍ، وأيامٍ مُتفَرِّقَةٍ[4].

وعنه في رواية صالح أنهما لا يَجمعانِ من أيام مُتَفَرِّقَةٍ[5].

وَجْه رواية الكوسج: أن صلاَتهما يجمعُهما اسمُ ظُهْرٍ، (ق/٣٤٧أ) وليس بينهما اختلافٌ، هذا قول أبي حفص.

وجهُ رواية صالح: ما ذكره الشريف أبو جعفر من أن ظُهْرَ يوم واحد في حكم الجنس الواحد، ومن يومينِ في حكم الجنسين، بدليل أنه قد سقط ظُهْرُ أحدهما بما لا يسقطُ به ظُهْرُ الآخَرِ، وهو ظهرُ يومِ الجمعةِ، وبقيَّةُ الأيام تسقُطُ[6] بظهر مثلها، وهذا معدومٌ في

---

(١) (ق): «يقوم فيصلي ما فاته، إنما لم يجب...».

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الحميدي رقم (٩٣٥)، وأحمد: (١٢/ ١٩٢ رقم ٧٢٥٠)، والترمذي رقم (٣٢٩)، والنسائي: (٢/ ١١٤ ـ ١١٥)، وابن حبان «الإحسان»: (٥/ ٥١٧)، وغيرهم من حديث ابن عيينة عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

وذكرَ مسلم وأبو داود أن لفظة «فاقضوا» تفرَّد بها ابن عيينة عن بقية أصحاب الزهري، فهي خطأ منه والرواية المحفوظة «فأتموا». وأجاب الزيلعي وغيره عن ذلك بمتابعة معمر لابن عيينة وكذا ابن أبي ذئب، انظر «نصب الراية»: (٢/ ٢٠٠).

(٣) «مسائل الكوسج»: (١/ ق٨١).

(٤) المصدر نفسه: (١/ ق٨٢).

(٥) لم أره في المطبوع من رواية صالح.

(٦) من قوله: «ظهر أحدهما...» إلى هنا ساقط من (ظ).

اليوم الواحد، وهذا فرقٌ صحيحٌ، وقد ذكرناه بعينِهِ إذا كان عليه كفَّارَتَانِ من جنسين، أنه يفتقرُ إلى التَّعيينِ.

قال في رجلينِ صَلَّيا جميعًا ائْتَمَّ كلُّ واحدٍ منهما بصاحِبه: يُعِيدانِ جميعًا[1]. والدليلُ عليه أنه لم يحصل[2] واحدٌ منهما معتقدًا للإِمَامَةِ.

قال: ولو أن رجلاً ائْتَمَّ برجُلٍ ولم يَنْوِ ذلك الرجلُ أن يكونَ إمامَهُ: يجزىءُ الإمامَ ويعيدُ هو[3].

دليلُهُ أن الإمَامَةَ لا تَصِحُّ إلاّ بِنيَّةٍ.

فإن قيل: ابن عبَّاس ائْتَمَّ بالنَّبيِّ ﷺ في صلاة اللَّيل[4]، وكان قد ابتدأها لنفسه؟ قيل: النبيُّ ﷺ ليس كغيرِه، هو إمامٌ كيف تصرَّفَتْ أحوالُه، إلا أنْ ينقلَ نفسَه فيصيرَ مأمومًا.

قال إسحاق الكوسج[5]: قلت: يكرَهُ لهؤلاء الخيَّاطين الذين في المساجد؟ قال: لَعَمْري شديدًا.

دليلُه عمر رأى رجلينِ يَتَبَايَعَانِ في المسجد، فقال: هذا سوقُ الآخِرَةِ فاخْرُجا إلى سُوقِ الدنيا[6].

قضاءُ الركعتينِ بعدَ العصرِ خُصوصًا له ﷺ، بدليلِ حديثِ أم سَلَمَةَ:

---

(١) «مسائل الكوسج»: (١/ ق٨٢).

(٢) كذا، وفي المطبوعة: «يصل».

(٣) «مسائل الكوسج»: (١/ ق٨٢).

(٤) تقدم (٣/ ٩٦٤).

(٥) «المسائل»: (١/ ق٩٠).

(٦) أخرج مالك في «الموطأ» رقم (٤٨٣)، ومن طريقه ابن أبي عاصم في «الزهد»: (ص/ ٣١٧) عن عطاء بن يسار نحوه، ولم أجده عن عمر.

يا رسولَ الله أنقضيها إذا فاتَتْنا؟ قال: «**لا**»[1].

الفرقُ بين الإسلام يَصِحُّ في الأرض المغصوبة دونَ الصلاة، أنَّ الإسلام لا يفتقرُ إلى مكان بخلافِ الصلاةِ.

المسلمُ إذا أعتق عبدَهُ النَّصْرَانِيَّ فهل عليه جِزْيَةٌ؟ على روايتينِ[2]، وجه سقوطِها أن ذِمَّتَهُ ذِمَّةُ سيِّدِهِ.

كراهتُهُ للمعتكفِ أن يعتكفَ في خيمةٍ، إلاّ أن يكونَ بَرْد[3]؛ لأنَّ الخيمةَ تُضَيِّقُ المسجد، والنبيُّ ﷺ اعتكفَ في زمانٍ باردٍ في قُبَّةٍ وخيمةٍ، يدلُّ عليه قوله: «**إني رَأَيْتُنِي أَسْجُدُ في صَبِيْحَتِها في مَاءٍ وَطِينٍ**»[4] فعُلِم أنَّ الزمان باردٌ لوجود المَطَرِ.

في إتيانِ المستحاضَة، قال: لا يأتيها إلاّ أن يطولَ ذلك بها[5]. وليس أنه أباح ذلك إذا طال ومنع ذلك إذا قَصُر، ولكنه أراد: أنه إذا طال عَلِمَتْ أيام حَيْضِها من أيام استحاضَتِها يقينًا، وهذا لا تعلمُهُ إذا قَصُر ذلك.

قوله في المرأة تشربُ دواءً يقطعُ الدَّمَ عنها، قال: إذا كان دواءً يُعْرَفُ فلا بأسَ[6].

---

(١) أخرجه أحمد: (٦/ ٣١٥)، وابن حبان «الإحسان»: (٦/ ٣٧٨) من حديث أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) (ق): «على وجهين روايتين».

(٣) «مسائل الكوسج»: (١/ ق١٣٣).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٦٦٩)، ومسلم رقم (١١٦٧) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

(٥) «مسائل الكوسج»: (١/ ق١٣٩).

(٦) المصدر نفسه: (١/ ق١٣٩).

قال أبو حفص: معناه عندي: إذا ابْتُلِيَتْ بالاستحاضَةِ الشديدةِ فهو مَرَضٌ، لا بأسَ بشرب الدَّواء، أما الحيضُ فلا؛ لأن الحَيْضَ كتبهُ الله على بناتِ آدَمَ، وإنما تَلِدُ إذا (ق/٣٤٧ب) كان حَيْضُها موجودًا، ولا جائز أن يتعرَّض (ظ/٢٤٢ب) لما يقطعُ الوَلَدَ.

في إتيان الحائض، قال أحمد: لو صحَّ الحديثُ كنا نرى عليه الكفَّارَةَ[١].

قال أبو حفص: إن لم يَصِحَّ عن النبي ﷺ فقد صحَّ عن ابن عباس[٢]، ومذهبُ أحمد الحكمُ بقولِ الصَّحَابِيِّ إذا لم يُخالفْ، قال: واختياري ما قال الكوسجُ: إنه مُخيَّرٌ في الدِّينار أو النصف دينار.

قوله في أكثر الحيض: أكثرُ ما سمعنا سبعة عشر يومًا. يحتملُ أن يكونَ ذكره لأنه قوله، ويمكنُ أن يكونَ على طريق الحكاية، والأشبَهُ عندي أن يكونَ قولُه لا يختلِفُ أنه خمسة عشر يومًا، وإنما أخبرَ عن السبعَ عَشْرَةَ أنه سمعه لا أنه يُقَلِّدُهُ[٣].

قوله في الطهر: إنه على قدر ما يكون. فليس عندَه أنَّ لأَقَلِّه حَدًّا، كما ليس لأكثرِه حَدٌّ، وكلُّ شيء ليس لأكثره حَدٌّ ليس لأقلِّه حَدٌّ.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) أخرجه أحمد: (٤/ ٢٦٩ رقم ٢٤٥٨)، وأبو داود رقم (٢٦٦)، والترمذي رقم (١٣٦)، وغيرهم، من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ مرفوعًا، وقد اختلف في هذا الحديث اختلافًا كثيرًا في رفعه ووقفه، وفي ألفاظه، وصححه جماعة، وضعفه آخرون، انظر تعليق الشيخ أحمد شاكر على الترمذي: (١/ ٢٤٦ ـ ٢٥٤).

(٣) وهذا الموافق لما نص عليه الإمام في جميع الروايات، انظر «مسائل عبدالله» رقم (٢١٠)، وأبي داود رقم (١٥٢، ١٥٣)، وابن هانىء: (١/ ٣٠)، وصالح رقم (٣٨٢).

فإن قيل: ينبغي إن كان ليس لأقلِّهِ حَدٌّ[1]، لو ادَّعَتِ انقضاءَ عِدَّتِها في أربعةِ أيام تُباحُ للأزواج؟ قيل: العدةُ ليس من هذا؛ لأن قوله: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ يريدُ الأقْرَاءَ الكاملةَ، وأقل الكاملة أن تكونَ في شهر لحديث عليٍّ مع شُرَيْحٍ[2].

وقوله في الصبيِّ: لا يُزَوِّجُ لا يكونُ وَلِيًّا حتى يحتلِمَ[3]، وعنه: ابنُ عشر يُزَوِّجُ ويَتَزَوَّجُ.

آخر المنتقى من خطِّ القاضي مما انتقاه من «شرح مسائل الكوسج» لأبي حفص قال: ومبلغُهُ ستةُ أجزاء.

* * *

---

(١) من قوله: «وكل شيء...» إلى هنا سقط من (ق).
(٢) لم أعرفه.
(٣) «مسائل الكوسج»: (١/ق١٤٦).

فصل

قال أحمد في رواية الحسن بن ثَواب[1]: إذا كان الرهنُ غلامًا فاستعملَه المرتَهِنُ، أو ثوبًا فَلَبِسَهُ، وُضِعَ عنه[2] قَدْرُ ذلك. قال أصحابُنا يعني: أنه يضعُ من دينِ الرَّهن بقدْرِ ما انتفعَ بالرَّهْن.

ونقل عنه أيضًا: إذا كان الرهنُ دارًا فقال المرتَهِن: أنا أسكنُها بكرائِها، وهي وثيقةٌ بحقِّي: تنتقلُ فتصيرُ دينًا، وتتحوَّلُ عن الرهن، وهذا نصٌّ منه على أن الراهنَ إذا أجَّر العَيْنَ المرهونةَ للمرتَهن خرجتْ عن الرَّهنِ، وبقي دينهُ بلا رَهْنٍ، هذا معنى قوله: «تنتقِلُ فتصيرُ دَيْنًا»، أن يبقى حقُّه في (ق/٣٥٥أ) الذِّمَّة فقط، لا يتعلَّقُ برقبة الدَّار، وتخرج الدَّارُ عن كونها رهنًا.

ونقل عنه بكر بن محمد[3]: إذا رَهَنَ جارية فسقتْ ولَدَ المُرْتَهِنِ: وُضِعَ عنه بقَدْر ذلك، يعني: وُضِع عن الراهنِ من الدَّيْنِ بقدر أجرَةِ مثلِها لرضَاعِ ولدِ المرتهنِ.

فصل

إذا قال الراهنُ للمرتهِنِ: إن جئتُك بحقِّك إلى كذا، وإلاَّ فالرَّهْنُ لَكَ بالدَّيْنِ الذي أخذتُهُ منكَ، فقد فعله الإمام أحمد في حَجَّتِهِ[4]،

---

(١) وقع في (ظ): «ثوبان»! وقد تقدمت ترجمته وبعض مسائله (٤/ ١٤٣٧).

(٢) (ق): «وضع عنده».

(٣) تقدمت ترجمته (٣/ ٩٩٤).

(٤) (ق): «نقله الإمام أحمد في جهته»! وقد ذكر ابن القيم في «إعلام الموقعين»: (٣/ ٣٨٨) و(٤/ ٢٨) أن الإمام أحمد رهنَ نعلَه وقال للمرتهن: إن جئتك =

ومنع منه أصحابُهُ، وقالوا: نصَّ في روايةِ حرب على خلافِهِ، فقال:

بابُ الرهنِ يُكتبُ شراءً. قيل لأحمد: المتبايعانِ بينهما رَهْنٌ فَيَكْتُبَانِ شِراءً؟ فكرهَهُ كراهةً شدِيدةً، وقال: أوَّلُ شيءٍ أنه يكذِبُ، هو رهنٌ ويُكتَبُ شراءً، وكرهَهُ جدًّا.

قال ابن عَقِيل: ومعنى هذا: أن المرتهن يكتب شراءً لموافقةٍ بينَه وبينَ الراهنِ، إن لم يأتِهِ بالحقِّ إلى وقتِ كذا يكون الرَّهْنُ مَبِيعًا، فهو باطلٌ من حيث تعليقُ البيعِ على الشرط، وحرامٌ من حيث إنه كَذِبٌ وأكلُ مالٍ بالباطلِ.

قلت: وهذا لا يناقضُ فعلَه، وهذا شيءٌ وما فعله شيءٌ، فإن الراهن والمرتهن قد اتَّفقا على أنه رهنٌ، ثم كتبا أنه عَقْدُ تبايُعٍ في الحال، وتواطَئا على أنه رهْنٌ، فهو شراءٌ في الكتابِ رهْنٌ في الباطِن، فأين هذا من قولهما ظاهرًا وباطنًا: «إن جئتُك بحقِّك في محلِّه، وإلا فهو لك بحقِّك»، ألا ترى أن أحمد قال: هذا كذب، ومعلومٌ أن العقدَ إذا وقع على جهة الشرط فليس بكَذِب، وليس في الأدلَّةِ الشَّرعيَّةِ ولا القواعدِ الفقهيَّة ما يمنعُ تعليقَ البيع بالشَّرطِ، والحقُّ جوازُه، فإنَّ المسلمينَ على شروطِهم، إلاَّ شرطًا أحلَّ حرامًا أو حَرَّم حلالاً، وهذا لم يتضمَّن واحدًا من الأمرين، فالصَّوابُ جوازُ هذا العقد، وهو اختيارُ شيخِنا[1] وفعل إمامنا[2].

قال أحمد في رواية أبي (ظ/٢٤٣أ) طالب: «إذا ضاع الرهنُ عندَ

= بالحق إلى كذا وإلا فهو لك. قال: وهذا بيع بشرط، فقد فعلَه وأَفْتَى به، وكذلك ذكره الذهبي في «السير»: (١١/ ٢٠٦) عن ابن أبي حاتم.

(١) في (ق) زيادة: «على عادته حمل ذلك»! وهي مقحمة هنا، ولعله انتقال نظر من الجملة بعد سطرين.

(٢) انظر: «إعلام الموقعين»: (٣/ ٣٦٣، ٣٨٧ ـ ٣٨٩) و(٤/ ٢٨).

المرتهن لَزِمَهُ».

قال ابنُ عقيل: وهذه الرواية بظاهرها تُعطي أن الرهنَ مضمونٌ، إلاَّ أن شيخنا[1] ـ على عادتِهِ ـ حَمَل ذلك على التَّعَدِّي؛ لأجل نصُوص أحمد على أن الرَّهْنَ أمانةٌ، وعادتُهُ تأويلُ الرِّواية الشَّاذَّةِ لأجلِ الرِّوايات الظَّاهرةِ، وهذا عندي لا يجوزُ إلاَّ بدلالة، فأما صَرْفُ الكلامِ عن ظاهرِهِ بغيرِ دلالةٍ تدلُّ فلا يجوزُ، كما لا يجوزُ في كلام صاحبِ الشَّرْعِ. انتهى كلامُهُ.

فصل

إذا قدر الرجلُ على التَّزَوُّجِ أو التَّسَرِّي حَرُمَ عليه الاستمناءُ بيده، قاله ابنُ عَقِيل، قال: وأصحابُنا وشيخُنا لم يذكروا سوى الكراهة، لم يطلقوا التحريم.

قال: وإن لم يقدر على زوجةٍ ولا سُرِّيَّةٍ ولا شهوةَ له تحملُه على الزِّنا، حَرُمَ عليه الاستمناءُ لأنه استمتاعٌ بنفسِهِ، والآيةُ تمنعُ منه.

وإن كان متردِّدَ الحال بين الفتورِ والشهوة ولا زوجةَ له ولا أَمَةً، ولا ما يتزوَّجُ به، كُرِه ولم يَحْرُمْ.

وإن كان مغلوبًا على شهوتِهِ يخافُ العَنَتَ كالأسيرِ والمسافرِ والفقيرِ جاز له ذلك، نصَّ عَليه أحمدُ، وروى أن الصَّحَابَةَ كانوا يفعلونه في غَزَواتِهم وأسفارِهم[2].

وإن كانت امرأةٌ لا زوجَ لها واشتدَّت غُلْمَتُها، فقال بعض أصحابنا:

(١) يعني: القاضي أبا يعلى ابن الفرَّاء.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣٤/٢٢٩ ـ ٢٣١)، و«الإنصاف»: (١٠/٢٥٢ ـ ٢٥٣).

يجوز لها اتخاذ الاكرنبج[1]، وهو شيءٌ يُعْمَلُ من جلودٍ على صُورة الذَّكَرِ، فتستدخِلُهُ المرأةُ أو ما أشبهَ ذلك من قِثَّاءٍ وقَرْع صغار، والصحيح عندي: أنه لا يُبَاحُ؛ لأن النبيَّ ﷺ إنما أرشد صاحبَ الشَّهْوَةِ إذا عَجَزَ عن الزواجِ[2] إلى الصَّوم[3]، ولو كان هناك معنًى غيرُه لذكَرَه.

وإذا اشتهى وصَوَّر في نفسه شخصًا أو دعى باسمه؛ فإن كان زوجةً أو أَمَةً له فلا بأسَ إذا كان غائبًا عنها؛ لأن الفعلَ جائزٌ، ولا يمنعُ من تَوَهُّمِهِ وتَخيُّلِهِ، وإن كان غلامًا أو أجنبيةً كُرِهَ له ذلك؛ لأنه إغراءٌ لنفسِهِ بالحرامِ وحَثٌّ لها عليه.

وإن قَوَّرَ بِطِّيخَةً أو عجينًا أو أَدِيمًا أو نخشًا في صَنَم[4] فأولج فيه؛ فعلى ما قدَّمنا من التَّفصيل.

قلتُ: وهو أسهلُ من استمنائِهِ بيده، وقد قال أحمدُ فيمن به شهوةُ الجِماع غالبًا لا يملكُ نفسَهُ ويخافُ أن تنشَقَّ أُنثياه: أَطْعِم، هذا لفظ ما حكاه عنه في «المغني»[5] ثم قال: «أباح له الفطرَ؛ لأنه يَخَافُ على نفسِهِ، فهو كالمريض ومَن يخافُ على نفسِه الهلاكَ لعطش ونحوه، وأوجبَ الإطعامَ بدلاً من الصيام، وهذا محمولٌ على

---

(١) كذا، وصوابه: (الكيرنج) كلمة فارسية مركبة من (كير) بمعنى: القضيب، و(رنك) بمعنى: شكل. انظر رسالة «مفاخرة الجواري والغلمان»: (٢/ ١٣٥ ـ ضمن رسائل الجاحظ) الحاشية، و«تكملة تاج العروس»: (ص/ ١٧).

(٢) (ق وظ): «التزوُّج».

(٣) في حديث: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج...» الحديث، أخرجه البخاري رقم (١٩٠٥)، ومسلم رقم (١٤٠٠) من حديث أبي مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) في (ظ) زيادة: «أو إليه».

(٥) (٤/ ٣٩٦ ـ ٣٩٧).

من لا يرجو إمكانَ القضاءِ، فإن رجا ذلك فلا فديةَ عليه، والواجبُ انتظارُ القضاء وفعله إذا قَدَر عليه، لقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾ [البقرة: ١٨٤]. . الآية، وإنما يُصار إلى الفدية عند اليأسِ من القضاءِ، فإن أطعمَ مع يأسِهِ، ثم قَدَر على الصِّيام، احْتَمَل أن لَا يلزمَهُ؛ لأن ذمَّتَهُ قد برِئَتْ بأداءِ الفِدْية التي كانت هي الواجبَ، فلم تَعُدْ إلى الشغل بما برئَتْ منه، واحْتَمَل أن يلزمَهُ القضاءُ؛ لأنَّ الإطعامَ بدلُ إياسٍ، وقد تبيَّنَّا ذهابَهُ، فأشبَهَ المعتدَّةَ بالشهورِ لليأس إذا حاضتْ في أثنائها»[1].

وفي «الفصول»[2]: روي عن أحمد في رجل خاف أن تنشقَّ مثانَتُهُ من الشَّبَق، أو تنشقَّ أنثياه لحبس الماء في زمن رمضان: يَسْتَخرج الماءَ. ولم يَذْكر بأي شيء يستخرجُه، قال: وعندي أنه يستخرجُه بما لا يفسد صومَ غيره؛ كاستمنائه بيده أو ببدن زوجته أو أمته غير الصائمة، فإن كان له أمَةٌ[3] طفلة أو صغيرة استمنى بيدها، وكذلك الكافرة، ويجوز وطْئُها فيما دون الفَرْج، فإن أراد الوطء في الفرج مع إمكان إخراج الماء بغيره، فعندي أنه لا يجوزُ؛ لأن الضرورة إذا رُفِعَت حَرُم ما وراءها، كالشبع من الميتة[4]، بل هاهنا آكدٌ، لأن بابَ الفروج آكدُ في الحَظْر من الأكل[5].

قلت: وظاهر كلام أحمد جواز الوطء[6]؛ لأنه أباح له الفطر

(١) هذا آخر كلام صاحب «المغني».

(٢) لأبي الوفاء بن عقيل الحنبلي (٥١٣) في الفقه، عشرة أجزاء، ويسمى أيضًا «كفاية المفتي»، منه نسخ خطية، انظر «المدخل المفصَّل»: (٢/ ٨١١).

(٣) (ع): «فإن كانت الأمة».

(٤) من قوله: «في الفرج. . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٥) انظر: «المغني»: (٤/ ٤٠٥).

(٦) انظر: «طبقات الحنابلة»: (١/ ٢٧٤).

والإطعام، فلو اتفق مثل هذا في حال الحيض لم يجز له الوطء قولاً واحدًا، فلو اتفق ذلك لمحْرِمٍ أخرجَ ماءَهُ ولم يجز له الوطء.

(ظ/٢٤٣ب) فصل

فإن كان شبَقُ الصائم مُستدامًا جميعَ الزمان سقطَ القضاءُ وعَدَلَ إلى الفدية كالشيخ والشيخة، وإن كان يعتريه في زمن الصيف أو الشتاء قَضَى في الزمن الآخَرِ ولا فديةَ هنا؛ لأنه عذرٌ غير مستدام فهو كالمريضِ، ذكر ذلك في «الفصول».

فائدة

قوله في «المقنع»[1]: «وإن جاءت وهو جالس، لم يقمْ لها ـ يعني: الجنازة ـ». لم أرَ هذا في كلام أحمد، وقد قال: إن قامَ لم أعِبْه، وإن قعدَ فلا بأسَ[2].

وقال الميموني في «مسائله»: سمعته يقول إذا تَبِعَ الجنازةَ فلا يجلسْ حتى توضعَ، كذا قال أبو هريرة وأبو سعيد، وإذا رآها قام، قال: كأن هذا أكثر في الخبر[3]، عَشَرَةٌ من أصحابِ رسول الله ﷺ يروونه.

ثم قال الميموني: تسميةُ من يَرْوِي عن النبي ﷺ أنه كان إذا رأى جنازة قام لها: عثمان بن عفانَ. سعيدُ بن زيد. عامرُ بن ربيعةَ. قيسُ ابن سعدٍ. سهلُ بن حنيْف. يزيدُ بن ثابتٍ أخو زيد بن ثابت. أبو سعيدٍ

---

(١) (ص/٤٩).

(٢) انظر روايات الإمام فيما سيأتي.

(٣) «في الخبر» ليست في (ق).

الخُدْري. أبو هريرة. أبو موسى الأشعريُّ. ابنُ عباس. حسن وحسين، فهؤلاء اثنا عشر من الصحابة، ثم ساق الميمونيُّ أحاديثَهم كلَّها بإسنادِهِ.

وقال حربٌ في «مسائله»: قلت لأحمد: الرجلُ يرىَ الجنازةَ أيقومُ لها؟ فقال: قد رُوِيَ عن عليٍّ أن النبيَّ ﷺ قام ثم قعد[1]، وكان ابنُ عُمر يقوم، وسَهَّلَ أبو عبدالله فيه.

وقال أبو داود في «مسائله»[2]: سمعت أحمد بن حنبل سُئِلَ عن القيام إذا رأى الجنازةَ، قال: إن لم يقمْ أرجو، وإن قامَ أرجو. قيلَ: القيامُ أفضلُ عندَكَ؟ قال: لا.

وقال في رواية ابن هانىء[3]: إذا رأى الجنازةَ فقام فلا بأس، وإن لم يقمْ فلا بأس.

قال ابن هانىء[4]: وسُئِلَ ـ يعني: أحمد ـ عن الرجل يموتُ فيُوصِي أن يدفنَ في داره؟ قال: يُدْفَنُ في مقابر المسلمينَ، وإنْ دُفِنَ في داره أضَرَّ بالوَرَثَةِ، والمقابرُ مع المُسلمينَ أعجبُ إلَيَّ.

وقال في روايتِهِ[5]: أكرهُ أن يجعلَ على القبرِ ترابًا من غيرِهِ.

قال[6]: وسئل عن الحائضِ تغسِلُ المرأة المَيِّتَةَ؟ قال: لا يعجبُني أن

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٩٨٢).
(٢) رقم (١٠١٥)، وفي (ق): «وقال أبو عبدالله...» وهو خطأ.
(٣) (١/ ١٨٩).
(٤) (١/ ١٩٠).
(٥) (١/ ١٩٠).
(٦) أي ابن هانىء: (١/ ١٨٤).

تغسلَ الحائضُ شيئًا من الميِّتِ، والجنابَةُ أيسرُ من الحَيْض.

قال[1]: وسئل عمَّن غَسَّلَ الميِّتَ، أعليه غسلٌ أم وضوءٌ؟ قال: يتوضَّأُ، وقد أجزأَهُ.

قال[2]: وسألته: هل على من غسل الميت غُسْلٌ، قال: عليه الوضوءُ فقط.

واتَّبَع أحمد في ذلك آثارَ الصحابةِ، فإنه صحَّ عن ابن عمرٍ وابن (ق/٣٥٦ب) عباس وأبي هريرة الأمرُ بالوضوء منه، ولا يُحفظُ عن صحَابِيٍّ خلافُهم، وهو قولُ حذيفةَ وعليٍّ أيضًا.

وقال الجُوزْجَانِيُّ: حدثنا يزيدُ بن هارونَ، أنبأنا مباركُ بن فَضَالَةَ، عن بكر بن عبدالله المُزَنِيِّ، عن علقمة بن عبدالله المُزَنِيِّ، قال: غسَّل أباك ـ يعني: أبا بكر بن عبدالله ـ أربعةٌ من أصحاب رسول الله ﷺ ممن بايعَ نبيَّ الله تحتَ الشجرة، فما زادوا على أن شمَّروا أكِمَّتَهم، وجعلوا قُمُصَهم تحت حُجُزِهم، وتوضَّأوا ولم يغتسِلوا[3].

وفي «الموطأ»[4]: مالك، عن عبدالله بن أبي بكر، أن أسماءَ بنتَ عُمَيْس امرأة أبي بكر غَسَلَتْ أبا بكر الصِّدِّيقَ حين تُوُفِّيَ، ثم خرجتْ، فسألت من حضرها من المهاجرينَ والأنصارِ، فقالت: إني صائمةٌ، وإن هذا اليومَ شديدُ البرد فهل عليَّ مِنْ غُسْل؟ قالوا: لا.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أخرجه عبدالرزاق: (٣/ ٤٠٥)، وابن أبي شيبة: (٢/ ٤٦٩) من طريق بكر بن عبدالله به، وسنده صحيح.

(٤) رقم (٥٩٣).

قال إسماعيلُ بن سعيد: قلت لأحمد بن حنبل: أرأيتَ إن كان الميتُ كافرًا، قال: عليه الغسلُ لحديث عليٍّ[1] ـ يعني: على غاسِلِهِ الغُسْلُ ـ وهو قول أبي أيوب، قال الجوزجانيُّ: وأقول: إن هذا وهم منهما، وذلك أنه ليس في حديث عَليٍّ أنه غسل أبا طالبٍ[2].

فصل

قال أحمدُ في الرجل يعملُ الخيرَ، ويجعل النِّصْفَ لأبيه أو لأمِّه[3]: أرجو.

وقال: الميِّتُ يصِلُ إليه كلُّ شيء من الخير، لما رُوِي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنَّ مِنَ البرِّ بَعْدَ البرِّ أن تُصَلِّيَ لَهُمَا مَعَ صَلاَتِكَ، وأَنْ تَصُومَ** (ظ/٢٤٤أ) **لهما مَعَ صَومِكَ، وأَنْ تَتَصَدَّقَ لَهُما مَعَ** (ق/٣٥٥ب) **صَدَقَتِك**»[4]. انتهى.

ولا يشترطُ تسمية المُهْدَى إليه باسمِه، بل يكفي النِّيَّةُ، نصَّ عليه في رواية ابنه عبدالله[5]: لا بأسَ أن يَحُجَّ عن الرجل ولا يُسَمِّيه[6].

---

(١) أخرجه أحمد: (٢/١٥٣ رقم ٧٥٩)، وابن أبي شيبة: (٣/٣٢)، والنسائي: (١/١١٠)، والبيهقي: (١/٣٠٤) وغيرهم.
والحديث ضعَّفه البيهقي والنووي وغيرهم.

(٢) وانظر: «المغني»: (١/٢٧٩).

(٣) (ق وظ): «نصفه لأبيه أو أمه».

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة: (٣/٥٩)، والخطيب في «تاريخه»: (١/٣٦٣)، وبحشل في «تاريخ واسط»: (ص/١٨٨)، وابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل»: (١/٢٧٤). عن الحجاج بن دينار عن النبي ﷺ، وبين الحجاج والنبي ﷺ مفاوز تنقطع فيها أعناق المطي، كما قال عبدالله بن المبارك ـ رحمه الله ـ.

(٥) رقم (٩٢٨).

(٦) (ق): «ولم يُسمه».

فصل

قال إسحاقُ الكوسجُ: قلت لأحمدَ: قال الحسنُ في الرجلِ يقولُ لامرأتِهِ: «أنتِ طالقٌ إن شاءَ الله»، كان يلزمُهُ؟ فقال أحمدُ: أما أنا فلا أقولُ فيه شيئًا. قلتُ: لم؟ قال الطلاقُ ليس هو يمينٌ. قلتُ: وكذلك العِتْقُ؟ قال: نعم.

* * *

فصول في أحكام الوطء في الدُّبُر

فمنها: أنه من الكبائر.

ومنها: أنه يُوجِبُ القتلَ إذا كان من غلامٍ، نصَّ عليه أحمد في إحدى الروايتين. والثانية: حدُّه حدُّ الزَّاني؛ كقول مالك والشافعي، فإن كان من زوجةٍ أو أَمَةٍ أوجبَ التعزيرَ، وفي الكفّارة وجهانِ؛ أحدُهما: عليه كفَّارة من وَطِىءَ حائضًا، اختارَه ابن عقيل. والثاني: لا كفَّارَةَ فيه، وهو قولُ أكثر الأصحاب.

ومنها: أن للزوجةِ أن تفسخَ النكاحَ به، ذكره غير واحد من أصحابنا. وإن كان من امرأةٍ أجنبيةٍ فاختلف أصحابُنا في حدِّه، فالذي قاله أبو البركات وأبو محمد[1] وغيرهما: إن حدَّه حدُّ الزَّاني.

وقال ابن عَقِيل في «فصوله»: فإنْ كان الوطءُ في الدُّبُرِ في حقِّ أجنبيَّةٍ وجَبَ الحدُّ الذي أوجبناه في اللِّوَاطِ، وعلى هذا فحدُّه القتلُ بكلِّ حال، وإن كان في مملوكِهِ: فذهب بعضُ أصحابِنا إلى أنه يُعْتَقُ عليه، وأجراه مجرى المُثْلَةِ الظاهرة، وهو قولُ بعض السلف.

قال النسائي في «سننه الكبير»[2]: «الإباحةُ للحاكم أن يقول للمدَّعَى عليه: «احلف» قبل أن يسأله المدَّعِي.

أبنا هَنَّاد بن السَّرِيِّ، عن أبي معاويةَ، عن الأعمش، عن شَقيق[3]،

---

(١) أي: ابن قدامة، انظر: «المغني»: (١٢/ ٣٤٠)، وأبو البركات هو عبدالسلام مجد الدين ابن تيمية جد شيخ الإسلام، انظر «المحرَّر»: (٢/ ١٣٥).

(٢) (٣/ ٤٨٤).

(٣) تحرفت في (ق) إلى: «سفيان»!.

عن عبدالله، قال: «قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ، لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، لَقِيَ اللهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ**»[1] فقال الأشعث: فيَّ واللهِ كان ذلكٍ، كان بيني وبينَ رجل من اليهود دارٌ، فجَحَدني فقدمته إلى رسول الله ﷺ، فقال رسولُ الله ﷺ: «**ألك بيِّنَةٌ**»؟ فقلت: لا، فقال لليهوديِّ: «**احْلِفْ**» فقلت: واللهِ إذًا يحلفَ فيذهبَ حقِّي، فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: ٧٧]» الآية.

قال النَّسائِيُّ: لا نعلمُ أحدًا تابَعَ أبا معاويةَ على قوله: فقال لليهودي: «**احلفْ**»». انتهى.

ويسوغُ للحاكم أن يقولَ له: «احلفْ» إذا قصد به الزَّجرَ والتَّخويفَ، أو كان يعلم أن المُدَّعِي قاصد لتحليفِه، أو كان يعلمُ أن المُدَّعَى عليه[2] بريءٌ من الدَّعوى، فإنه في قصده[3] الصُّوَرَ الثلاثَ قد أعان على البرِّ والتَّقْوى، وظهورِ الحقِّ، وأكثرُ أوضاعِ الحكّامِ ورسومِهم لا أصلَ لها في الشريعة، والله المستعانُ.

(ق/٣٥٦أ) فصل

إذا كانت دَايَةٌ ترضِعُ ولدَ غيرها، هل يجوزُ لها الإفطارُ كما لو كان ولدَها؟.

قال ابن عَقِيل في «فصوله»: جاريةٌ جاءت إلى الشيخ أبي نصر

---

(١) الحديث أخرجه البخاري رقم (٢٣٥٦)، ومسلم رقم (١٣٨).
(٢) من قوله: «احلف، إذا. .» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) (ق وظ): «فإنه من هذه»، و(ظ): «في» بدلاً من «من».

ابن الصباغ[1] وأنا حاضرٌ، فتحَصَّل من الجواب أنها تستبيحُ الإفطار؛ لأن أكثرَ ما فيه أنه نوعُ ضَرَرٍ لأجل المشاقِّ، فهو كإفطار المسافر في المُضَارَبَةِ، فيستبيحُ كالمسافر بمالِ نفسِه، وفارق العمل في الصَّنائع الشَّاقَّةِ؛ لأنها إذا بلغ منها الجَهْدُ إلى حَدٍّ يُبيحُ في حقِّ نفسِه أباحَتْ في عملِ غيرِه، وإن لم تبلغِ المشقَّةُ إلى حدٍّ إباحةِ الإفطارِ، لم يُبَحْ في حَقِّهِ، ولا حق غيره.

قال أحمد في رواية ابن ماهان[2]: لا بأس للعبد أن يَتَسَرَّى، إذا أذِنَ له سيِّدُه، فإن رجَعَ السَّيِّدُ، فليس له أن يرجعَ إذا أذِن له مَرَّة وتَسَرَّى، فتأوَّله القاضي، وقال: يحتمل أنه أراد بالتَّسَرِّي هاهنا التزويجَ، وسماه تَسَرِّيًا مجازًا، ويكون للسيِّدِ الرجوعُ فيما مَلَّكهُ عبدَهُ[3].

وهذا نظيرُ تأويل الشيخ أبي محمد[4] النِّكاحَ بالتَّسَرِّي في مسألة تزويج عبدِهِ بأمَتِهِ، وقد قال أحمد في رواية جعفر بن محمد وحرب[5]: ليس للسَّيِّد أن يأخذَ سُرِّيَّةَ العبد إذا أذِن له في التَّسَرِّي، فإنْ تَسَرَّى (ظ/٢٤٤ب) بغير إذنِهِ أخذها منه، وإذا باع العبد وله سُرِّيَّةٌ فهي لسَيِّدِه، ولا يُفَرَّقُ بينهما؛ لأنها بمنزلةِ المرأةِ، انتهى كلامه.

وهذا يردُّ قولَ الأصحاب: إن التَّسَرِّيَ مبنيٌّ على الملك، وأنه إذا لم يملك لم يَتَسَرَّ، ويرد قولَهم: إن للسيد انتزاعَ سُرِّيَّتِهِ منه، ويردُّ

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) هو: محمد بن ماهان النيسابوري، له مسائل حسان عن الإمام أحمد ت(٢٨٤). «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٣٦١ ـ ٣٦٤).

(٣) انظر رواية ابن ماهان، وكلام القاضي في «المغني»: (٩/ ٤٧٧).

(٤) يعني ابن قدامة، انظر: «المغني»: (٩/ ٤٧٥ ـ ٤٧٦).

(٥) انظر نحوها في «مسائل ابن هانىء»: (١/ ٢١٩).

قولهم: إنه إذا باعه رجعت السُّرِّيَّةُ إلى سيدِه، ولا يطؤها العبدُ.

[قال أحمد في رواية ابن هانيء[1] وحرب ويعقوب بن بختان: «إذا زوَّج عبدَهُ من أَمَتِهِ، ثم أعتقهما[2]، لا يجوزُ أن يجتمِعا حتى يجدِّدَ النِّكاحَ»، فاستشكَلَ في «المغني»[3] هذه الرواية؛ فقال: وعن أحمد: إن عَتَقا معًا انفسخ النكاحُ. ومعناه ـ والله أعلم ـ: أنه إذا وهب لعبده سُرِّيَّةً أو اشترى له سُرِّيَّةً، وأذِن له في التَّسَرِّي بها، ثم اعتقهما جميعًا صارا (ظ/٢٤٥أ) حُرَّيْن، وخرجت من ملك العبدِ، فلم يكنْ له إصابَتُها إلاَّ بنكاحٍ جديد، هكذا روى جماعةٌ من أصحابه، فيمن وهب لعبدِهِ سُرِّيَّةً، أو اشترى له سريةً، ثم أعتقهما، لا يقربُها إلا بنكاحٍ جديد، واحتجَّ على ذلك بما روى نافع عن ابن عمر: أن عبدًا له كان له سُرِّيَّتانِ فأعتقهما وأعتقه، فنهاه أن يقربَهما إلاّ بنكاحٍ جديدٍ[4].

قلت: وهذا التأويل بعيدٌ جدًّا من لفظ أحمد، فإنَّ هؤلاء الثلاثة إنما رَوَوا المسألةَ عنه بلفظ واحد، وهو أنه زوَّجَ عبدَه أَمَتَهُ، ثم قوله: «حتى يجدِّدَ النكاحَ» مع قوله «زَوَّجَ»، صريحٌ في أنه نكاحٌ لا تَسَرٍّ، وعنه في هذه المسألة ثلاثُ رواياتٍ؛ هذه إحداهنَّ، والثانية: لهما الخيارُ، نصَّ عليه في رواية الأثرم، والثالثة: أنهما على نكاحِهما، نصَّ عليه في رواية محمد بن حبيب، وحكاها أبو بكر في «زاد المسافر»[5] ثلاث

---

(١) لم أره في المطبوعة.

(٢) (ق وظ): «أعتقها».

(٣) (١٠/ ٧٣).

(٤) أخرجه عبدالرزاق: (٧/ ٢١٥).

(٥) لأبي بكر غلام الخلال ت(٣٦٣) في المذهب، وذكر ابن رجب في «القواعد»: (ص/ ١٦٩) أنه قد يقع له الغلط في حكاية كلام الإمام لتصرفه فيه.

رواياتٍ منصوصاتٍ في مسألة التزويج، وللبطلان وجهٌ دقيقٌ، وهو أنه إنما زوَّجها بحكم مُلْكِهِ لهما وقد زال ملْكُه[1] عنهما بخلاف تزويجِها بعبدِ غيره، وبين المسألتينِ فَرْقٌ، ولهذا في وجوبِ المَهْرِ في هذه المسألةِ نِزَاعٌ، فقيل: لا يجِبُ بحال، وقيل: يجِبُ ويسقطُ، والمنصوصُ أنه يجِبُ ويتّبَعُ به بعد العِتْقِ بخلاف تزويجِها بعبدِ الغير، والله أعلم][2].

قوله في «المقنع»[3]: «وإن باعه السلعةَ برقمها أو بألفِ دينار ذهبًا وفضة، أو بما ينقطعُ به السعر، أو بما باع به فلانٌ، أو بدينار مطلقٍ، وفي البلد نقودٌ لم يَصِحَّ».

أما الرقمُ؛ فقد نصَّ على صحَّة البيع به، فقال حرب: سألت أحمد عن بيع الرَّقم؟ فلم يَرَ به بأسًا.

وأما البيعُ بالسعر؛ فقد اختلفت الروايةُ عنه فيه، فقال في رواية ابن منصور[4] في الرجلِ يأخذُ من الرجل السِّلْعَةَ يقول: أخذتُها منك على سعر ما تبيع: لم يجزْ ذلك، (ق/٣٥٧أ) وحكى شيخُنا عنه الجواز نصًا[5].

وأما البيع بدينار مطلق وفي البلدِ نقودٌ؛ فقال في رواية الأثرم: في رجل باع ثوبًا بكذا وكذا درهمًا، أو اكترى دابّة بكذا وكذا، واختلفا

---

(١) «لهما وقد زال ملكه» سقطت من (ع).

(٢) من قوله: «قال أحمد...» إلى هنا في (ق وظ) مكانها في آخر الفصل قبل قوله «فائدة: الذي وقع...». وأشرنا إلى ذلك هنا، لأنا التزمنا ترتيب (ظ)، إلا لمناسبة، وهذا منه، لتناسب الكلام. وانظر ما سيأتي (٤/ ١٥٢٠).

(٣) (ص/ ٩٩ ـ ١٠٠).

(٤) رقم (٢٥) مع اختلاف في اللفظ.

(٥) في «مجموع الفتاوى»: (٢٩/ ٥١٠).

في النقد؟ فقال: له نقْدُ الناسِ بينهم، قيل له: نقدُ الناس بينهم مختلفٌ؟ قال: له البيع[1] بثمن مطلق، مع كونِ النقودِ مختلفةً، وإنما يكونُ له أدناها.

وقال الأثرمُ: بابٌ الرجلُ يأخذُ من الرجل المتاعَ، ولا يقاطِعُه على سعره، سئل أبو عبدالله عن الرجل يأخذُ من البقال الأُوْقِيَّةَ من كذا، والرطلَ من كذا، ثم يحاسبُهُ، أيجوزُ له أن يقولَ: اكتبْ ثَمَنَهُ عليَّ ولا يُعطِيه على[2] المكان؟ قال: أرجو أن يجوزَ؛ لأنه ساعةَ أخذه إنما أخذه على معنى الشراء، ليس على معنى السَّلَف، إنما يُكْرَهُ إذا كان على معنى السَّلَفِ، فإذا قاطعه بقيمتِهِ يومَ أخذه[3]. قيل له: فإن لم يدْرِ كم[4] قيمته يومَ أخذهُ؟ قال: يتحَرَّى ذلك.

وسألته[5] مرة أخرى فقلت: رجلٌ أخذ من رجلٍ رطلاً من كذا ومَنًا من كذا، ولم يقاطعْه على سعرِهِ، ولم يُعْطِهِ ثمنَهُ، أيجوزُ هذا؟ قال: أَلَيس على معنى البيع أَخَذَهُ؟ قلت: بلى، قال: فلا بأس، ولكنه إذا حاسبه أعطاه على السِّعر يوم أَخَذَهُ لا يوم حَاسَبَهُ.

قال إسحاق بن هانيء[6]: سألتُ أبا عبدالله عن الرجل يفجُرُ بالمرأة ثم يَتزَوَّجُها، قال: لا يَتزَوَّجْها حتى يعلمَ أنها قد تابتْ؛ لأنه

---

(١) (ع وظ) العبارة: «قال له: قال ابن عقيل: فظاهر هذا جواز البيع...»! فإما أنه مقحم، أو وقع سقط في النُّسَخ لم يتبيّن به وجه الكلام، فتصرّف ناسخ (ق) بحذف قول ابن عقيل. والله أعلم.

(٢) (ق): «غلت».

(٣) كذا في الأصول، وكأن في الكلام نقصًا.

(٤) (ق): «يدركه»!.

(٥) (ق): «قال: ثم سألته».

(٦) «المسائل»: (١/ ٢٠٣).

لا يدري لعلها تعلقُ عليه ولدًا من غيره.

قلت: وما علمُهُ أنها قد تابت؟ قال: يريدُها على ما كان أرادها عليه، فإن امتنعتْ فهي تائبةٌ.

قلت: وهذا التفات من أحمد إلى القرائن ودلائلِ الحال، وجواز إيهام غير الحقِّ، قولاً وفعلاً، ليعلم به الحق، وهذه اقتداءٌ بنبي الله سليمان بن داود حيث قال في الحكومةِ بين المرأتين في الصبي: «**ائتوني بالسِّكِّينِ أَشُقَّهُ بينكما**»[1].

ومن تراجم النسائي[2] على حديثه هذا: «التَّوسِعةُ للحاكم أن يقول للشيء الذي لا يفعلُه: «افعل» ليستبينَ به الحَقَّ».

وهذا الذي قاله أحمدُ اتَّبَعَ فيه ابن عمر فإنه قال: يريدُها على نفسِها، فإن طاوعَتْهُ لم تَتُبْ، وإن أبَتْ فقد تابَتْ.

وأنكر الشيخُ في «المغني»[3] هذا جدًّا، وقال: «لا ينبغي لمسلم أن يدعوَ امرأةً إلى الزنى، ويطلبَهُ منها، ولأنّ طلبه ذلك إنما يكونُ في خَلْوَةٍ، ولا تحلُّ الخَلْوَةُ بأجنبيَّةٍ، ولو كان في تعليمها القرآنَ، فكيف يحِلُّ في مراودِتها على الزِّنا! ثم لا يأمنُ إن أجابَتْه إلى ذلك أن يعودَ[4] إلى المعصية، فلا يحِلُّ التَّعَرُّضُ لمثل هذا، ولأنَّ التَّوْبَةَ من سائر الذُّنوبِ، بالنسبة إلى سائِر الأحكامِ، وفي حقِّ سائر الناس، على غيرِ هذا الوجهِ، فكذا هذا».

---

(١) تقدم تخريجه ١/ ١٢.

(٢) «السنن الكبرى»: (٣/ ٤٧٢).

(٣) (٩/ ٥٦٤).

(٤) (ق): «يعود هو».

وقولُ ابنِ عمر وأحمدَ أفقهُ؛ فإنَّ التوبةَ لمَّا (ق/٣٥٧ب) كانت شرطًا في صحَّة النِّكاح، لم يكن بُدٌّ من تحقُّقِهَا، ولا سبيلَ له إلى العلم بها إلاَّ بذلك، أو بأن يأمرَ غَيْرَهُ بمراودتِها، ولا رَيْبَ أن المفاسد المذكورة أقربُ إلى الغير، إذ لا غَرَضَ له في نكاحِها، بخلافِ الخاطِبِ، فإن إرادتَهُ لنكاحِها، وعزمَهُ عليه، يمنعُهُ من معاوَدَة ما يعودُ على مقصودِه بالإبطالِ.

فائدة

الذي وقعَ في «صحيح البخاريِّ»[1] وأكثر كتبِ الحديثِ: «**وابعَثْهُ مقامًا محمودًا الذي وعدْتَهُ**»[2]، ووقع في «صحيح ابن خزيمة» والنَّسائيِّ بإسنادِ «الصحيحين» من رواية جابر: «**وابعثه المقامَ المحمُوْدَ**»[3]، رواه ابنُ خُزيمة عن موسى بن سهل الرَّمْليِّ، وصَدَّقه أبو حاتمٍ الرَّازيُّ[4]، وباقي الإسنادِ شرطهما، ورواه النسائيُّ عن عَمْرو بن منصور، عن علي بن عيَّاش. والصَّحِيحُ ما في البخاري لوجوه:

أحدها: اتِّفاق أكثرِ الرُّواة عليه[5].

---

(١) رقم (٦١٤ و٤٧١٩).

(٢) أخرجه أبو داود رقم (٥٢٩)، والترمذي رقم (٢١١)، وابن ماجه رقم (٧٢٢) وغيرهم بهذا اللفظ.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ ابن خزيمة رقم (٤٢٠)، والنسائي: (٢/ ٢٦ ـ ٢٧)، وابن حبان «الإحسان»: (٤/ ٥٨٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (١/ ١٤٦)، والطبراني في «الأوسط»: (٥/ ٥٤)، والبيهقي: (١/ ٤١٠).

(٤) في «الجرح والتعديل»: (٨/ ١٤٦).

(٥) اختلف الرواة في هذه اللفظة على أنحاء:

١ ـ من رواه ـ عن علي بن عياش ـ بالتنكير فقط، وهم سبعة؛: محمد بن سهل بن عسكر، وإبراهيم بن يعقوب، وأحمد بن حنبل، والبخاري، ومحمد =

الثاني: موافقتُهُ للفظ القرآن.

الثالث: أن لفظ التنكير فيه مقصودٌ به التعظيم كقوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ﴾ [ص: ٢٩]، وقوله: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ (ق/ ٣٥٨أ) مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [الأنبياء: ٥٠]، وقوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ﴾ [الأحقاف: ١٢]، ونظائره.

الرابع: أن دخولَ اللام يُعَيِّنُهُ ويخصُّه بمقام معيَّن، وحذفُها يقتضي إطلاقًا وتعدُّدًا، كما في قوله: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً﴾ [البقرة: ٢٠١] ومقاماتُهُ المحمودةُ في الموقِفِ متعدِّدَةٌ، كما دلَّتْ عليه الأحاديثُ، فكان في التنكيرِ من الإطلاقِ والإشاعَةِ ما ليسَ في التَّعريفِ.

الخامس: أن النبيَّ ﷺ كان يحافِظُ على ألفاظ القرآن تقديمًا وتأخيرًا، وتعريفًا وتنكيرًا، كما يحافظُ على معانِيه، ومنه: قولُه وقد بدأ بالصَّفا: «ابْدَأُوا بِما بَدَأَ اللهُ به»[(١)]، ومنه: بداءته في الوضوء بالوجهِ ثم باليدينِ اتِّباعًا للفظ القرآن، ومنه: قولُه في حديث البَرَاء ابن عازب: «آمَنْتُ بِكِتابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، ونَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»[(٢)]

= ابن مسلم بن وارة، والعباس بن الوليد الدمشقي، ومحمد بن أبي الحسين.

٢ ـ من رواه بالتعريف فقط، وهم اثنان؛ عبدالرحمن بن عَمرو أبو زرعة الدمشقي، وموسى بن سهل الرملي.

٣ ـ من رواه على الوجهين: التعريف والتنكير، وهم ثلاثة؛ عَمرو بن منصور النسائي، ومحمد بن عوف، ومحمد بن يحيى.

(١) أخرجه بلفظ الأمر النسائي في «المجتبى»: (٥/ ٢٣٦)، والكبرى: (٢/ ٤١٣)، وابن الجارود: (٢/ ٩٣)، والطبري في «التفسير»: (٢/ ٥٤)، والدارقطني: (٢/ ٢٥٤). وبلفظ الخبر: «أبدأ» أخرجه مسلم رقم (١٢١٨) وغيره من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٤٧)، ومسلم رقم (٢٧١٠).

موافقةً لقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ﴾ [الأحزاب: ٤٥] وعلى هذا فـ«الذي وعدته» إما بدَلٌ، وإما خبرُ مبتدأ محذوف، وإما مفعولُ فعلٍ محذوف، وإما صفةٌ لكون «مقامًا محمودًا» قريبًا من المعرفة لفظًا ومعنى، فتأمله.

* * *

قال أحمدُ في رواية ابن هانىء[1]: لا تجوزُ شهادةُ من أيسر ولم يَحُجَّ، وليس به زَمَانَةٌ، ولا أمرٌ يحْبِسُهُ عنه.

وقال[2]: لا تجوزُ شهادةُ الوَلَد لوالدِه، ولا الوالدُ لوَلَدِه، إذا كانوا يَجُرُّونَ الشيءَ لأنفسِهم.

وقال[3]: تجوزُ شهادةُ الغلامِ إذا كان ابنَ اثنتي عشرة سنة أو عشرَ سنين، وأقامَ شهادَتَهُ، جازت شهادَتُهُ.

وقال ابن هانىء: سمعتُ أبا عبدالله يقول: لا يُعْجِبُني أن يُعَدِّلَ القاضي؛ لأنَّ الناس يتغيَّرونَ، ولا يدري ما يحدُثُ.

وسئل عن الرجل يُعَدِّلُ الرجلَ؟ فقال: ما يُعْجِبُني يعدله؛ لأنه لا يدري ما يحدثُ، والناسُ يتغيرون.

وسُئِلَ: متى يُعَدَّلُ الرجلُ؟ فقال: قال إبراهيم: إذا لم تظهرْ منه ريبةٌ يعدَّلُ.

ولأصحابه فيما إذا سُئِلَ عن مسألةٍ فأجاب فيها بحكايةِ قول من

---

(١) «المسائل»: (٢/ ٣٧).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) هذه المسألة وما بعدها في «المسائل»: (٢/ ٣٦ ـ ٣٧).

بعد الصَّحابَةِ وجهانِ؛ (ظ/٢٤٥ب) أحدهما: أنه يكونَ مذهبًا له، والثاني: لا.

فائدة

الفرق بين الشك والريب من وجوه:

أحدها: أنه يُقَالُ: شكٌّ مريبٌ، ولا يقال رَيْبٌ مُشَكِّكٌ.

الثاني: أنه يقال: رَابني أمْرُ كذا، ولا يقال شكَّكني.

الثالث: أنه يقال: رَابَه يَرِيبهُ إذا أزعجَهُ وأقلقَهُ، ومنه قول النبي ﷺ وقد مَرَّ بظبي حاقِف في أصل شجرة: «**لا يَرِيبُهُ أحدٌ**»[(١)]، ولا يحسُنُ هنا: لا يُشَكِّكُه أحدٌ.

الرابع: أنه لا يقالُ للشَّاكِّ في طلوع الشمس أو في غروبها أو دخول الشهرِ أو وقت الصلاة: هو مرتابٌ في ذلك، وإن كان شاكًّا فيه.

الخامس: إن الرَّيْبَ ضدُّ الطُّمَأْنِينَةِ واليقينِ، فهو قلقٌ واضطرابٌ وانزعاجٌ، كما أن اليقينَ والطُّمَأْنِينَةَ ثباتٌ واستقرارٌ.

السادس: أنه يُقالُ: رَابَني مجيئُهُ وذهابُهُ وفعلُهُ، ولا يقال: شكَّكَني، فالشَّكُّ سببُ الرَّيْبِ، فإنه يَشُكُّ أولاً[(٢)]، فيوقعُهُ شَكُّهُ في الرَّيْبِ، (ق/٣٥٨ب) فالشَّكُّ مَبْدأُ الرَّيْبِ، كما أن العِلْمَ مَبْدأُ اليقينِ.

* * *

---

(١) أخرجه النسائي: (٥/ ١٨٢)، وابن حبان «الإحسان»: (١١/ ٥١٢)، والبيهقي: (٦/ ١٧١) وغيرهم من حديث عُمير بن سلمة الضمري. وحاقف: أي رابض، وقيل: غير ذلك.

(٢) العبارة في (ق): «فالشك المريب كأنه شك أولاً..».

ومما انتقاه القاضي من «شرح أبي حفصٍ لمبسوطِ أبي بكرٍ الخلال»[1]

* أحمد في رواية أحمد بن الحسين: يغسلُ يَدَهُ ثلاثًا ثم يستنجِي ثم يغسلُ يَدَهُ ثم[2] يَتَوَضَّأُ.

قال أبو حفص: قد بينَّا عن أبي عبدالله غسلَ اليدِ في الطَّهارة في ثلاثةِ مواضِعَ؛ أحدها: قبل الاستنجاء، والثاني: غسل اليد اليسرى بعد الاستنجاء، والثالث: عند ابتداء الوضوء.

وقال في الرجل يستجمرُ ويعرقُ في سراويله: «إذا استجمرَ ثلاثةً فلا بأسَ». يحتملُ أن يحملَ على ظاهرِها، فيكونُ الموضِعُ قد طَهُرَ بالاستجمار فلا يَضُرُّ العرَقُ، ويحتملُ أن يتأولَ[3] على أنه عَرَقُ غيرِ موضِعِ الحَدَث، أو عَرِقَ فلم يُصِبْ ذلك الموضعُ سراويلَهُ، وهذا القولُ أولى؛ لأن الموضِعَ عُفِيَ عنه تخفيفًا، فإذا نال الموضعَ رطوبةٌ، وَجَبَ إزالةُ الأَثَرِ، كما تجِبُ إزالةُ العين ونَجَسِ ما لاقاها كالعين.

* قلت: اختلف أصحابُنا في أثر الاستجمارِ؛ هل هو نَجَسٌ معفوٌّ عنه أو طاهرٌ؟ على وجهين، وعلى ما اختاره أبو حفص تصيرُ المسألةُ على ثلاثةِ أوجهٍ، وقولُه الذي اختارَه ضعيفٌ جدًّا، مذهبًا ودليلًا وعملًا، فإنَّ الصَّحابَةَ لم يكنْ أكثرُهم يستنجي بالماء، وإنما كانوا يستجمِرون صَيْفًا وشتاءً، والعادةُ (ق/٣٤٨أ) جاريةٌ بالعَرَق في الإزارِ،

---

(١) «المبسوط» لأبي بكر الخلال، انظر «طبقات الحنابلة»: (٣/ ٢٢٦)، وشرحه لأبي حفص العُكْبَري، نقل عنه المرداوي في «الإنصاف»: (٢/ ١٨٢)، ولم أعرف عنهما أكثر من هذا.

(٢) (ق وظ): «و».

(٣) ليست في (ق)، (ظ): «يقول».

ولم يأمُرْهم النبي ﷺ بغسلِه، وهو يعلمُ موضِعَهُ، ولا كانوا هم يفعلونَه[1]، مع أنهم خيرُ القرونِ وأتقاهم لله، ولا أعلمُ أحدًا من أصحابِنا اختارَ ما اختاره أبو حفصٍ، وهو خلاف نصِّ أحمد، والله أعلم.

* واختلف قولُه إذا لم يجمعِ المستنْجي بينَ الأحجارِ والماء أيُّهما أولى بالاستعمال؟ فنقل الشَّالَنجيُّ أنه قال: إن لم يكن مع الأحجار ماءٌ، فالأحجار أحبُّ إليَّ، والوجهُ فيه: أن ابنَ عُمر كان لا يَمَسُّ ذَكَرَهُ بالماء. وروى أبو عبدالله عن إسماعيل بن أميَّة عن نافع قال: «كان ابنُ عُمر لا يغسِلُ أثرَ المَبَالِ»[2]، واستعمالُ الحِجارةِ أتت في الأخبارِ[3].

وروى حربٌ الكرماني والحسن بن ثَوَاب تضعيفَ الأخبار في الاستنجاءِ بالماءِ، وقال في حديث مُعَاذَةَ، عن عائشة، عنه: قَتَادَةُ لم يرفَعْه، ولأن المستجمِرَ لا تُلاقي يَدُهُ النجاسَةَ، وعنه: هما سواءٌ، وعنه: الماء أفضلُ، جاء في البول من التغليظ ما لم يأتِ في الكلبِ.

* اختلف قوله إذا لم يقدروا أن يُصَلُّوا في السفينة قيامًا جماعةً وأمكنهم الصلاةُ فُرَادَى قيامًا، هل يُصَلُّون جُلوسًا جماعة؟

فعنه في رواية حرب: يُصَلِّي كلُّ إنسان على حِدَتِهِ.

وقال في رواية الفضل بن زياد: تُصَلِّي وحدَك قائمًا. ووجهُهُ: أن القيامَ آكَدُ؛ لأنه لو صلَّى قاعدًا مع قدرتِه على القيام لِم يجزئْهُ،

---

(١) (ق وظ): «يغسلونه».

(٢) أخرجه عبدالرزاق: (١/ ١٥٢) بنحوه.

(٣) (ق وظ): «واستعمال الأحجار أثبت...» وهو وجيه.

ولو صلَّى منفردًا مع قدرتِه على الجماعةِ أَجْزَأَ.

والقولُ الآخرُ تخريجًا على قوله: إن الإمامَ إذا صلَّى جالسًا يُصَلِّي مَنْ خَلْفَهُ جلوسًا، فقد أجاز للمأمومِ الصلاة جالسًا لأجل الجماعة.

قال القاضي: قلت أنا: ولأنا أسقطنا القيامَ لعدم السِّتارة[1] فكذا الجماعةُ.

* واختلف (ظ/٢٤٦أ) قولُه في صفة جلوسِ العُرْيان في صلاتِه.

فعنه: يَجْعَلُ قيامَهُ تَرَبُّعًا. قال القاضي: قلت أنا: كالمريض والمُتنفِّل.

وعنه: يَتَضَامُّون؛ لأنهم إذا تَضَامُّوا كان أسترَ لعوراتِهم، والمُتَرَبِّعُ يُفْضِي بفرجِه إلى السَّماء، ولا يُمكنُهُ وضعُ يَدِهِ على فَرْجِهِ لئلا تنتقضَ طهارَتُهُ.

* واختلف قوله: إذا توارى بعضُهم عن بعض، فصلُّوا قيامًا.

فعنه: لا بأس. وعنه: أنه قال: يُصَلِّي العُريانُ قاعدًا يجعل قيامَهُ متربعًا[2]، فقد ذكر عريانًا واحدًا أنه يُصَلِّيَ قاعدًا، وهذا أصحُّ في مذهبه؛ لأن سترَ العورة آكَدُ عندَه من القيام، لأن مذهبَهُ في العراة يُصَلُّون جلوسًا، ولأن سترَ العورةِ يُرَادُ للصلاة، ألا ترى أنه لا يجوزُ للخالي أن يُصَلِّيَ مكشوفَ العورة، ولا إذا كان جيبُهُ واسعًا ينظرُ إلى عورتِهِ، ولحيتُهُ كبيرةٌ تحولُ بينَه وبين النظرِ.

---

(١) وهي السترة، أي: ما تُسْتر به العورة.

(٢) (ع): «تربيعًا».

فائدة[1]

حديث: يا رسولَ الله عندي دينارٌ، قال: «**أنفِقْهُ على نَفْسِكَ**. . .» إلى الخامس[2]، قال: «**أنتَ أَبْصَرُ**»[3].

قيل: لعله أشارَ إلى أنه قبل الخامس في حكم (ق/٣٤٨ب) الفقير، فلما أخبره أن معه خامسًا ـ والدينار كان عندهم اثنا عَشَرَ دِرْهَمًا ـ فقد مَلَكَ قيمةَ خمسينَ درهمًا من الذهبِ، وزادَ عليها، ففوَّضَ الأمرَ إليه في الصَّدَقَة في الخامس دونَ ما قَبْلَه، فهذا يُؤَيِّدُ حديث: «**مَنْ سَأَلَ وله ما يُغْنِيه**» قيل: وما يُغْنِيه؟ قال: «**خمسونَ درهمًا**»[4] الحديث، والله أعلم[5].

---

(١) (ق): «مسألة».

(٢) أي: حتى ذكر أن له دينارًا خامسًا.

(٣) أخرجه أحمد: (١٢/ ٣٨١ رقم ٧٤١٩)، وأبو داود رقم (١٦٩١)، وابن حبان «الإحسان»: (٨/ ١٢٧)، والحاكم: (١/ ٤١٥) وغيرهم من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ. وسنده جيِّد.

(٤) أخرجه أحمد: (٦/ ١٩٤ ـ ١٩٥ رقم ٣٦٧٥)، وأبو داود رقم (١٦٢٦)، والترمذي رقم (٦٥١)، والنسائي: (٥/ ٩٧)، وابن ماجه رقم (١٨٤٠)، وغيرهم من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

والحديث حسّنه الترمذي، وتكلم بعض أهل العلم في إسناده، إذ فيه حكيم بن جُبير، وهو ضعيف، وتكلم فيه شعبة من أجل هذا الحديث، أما متابعة زُبيد له فقد طعن فيها جماعة منهم الإمام أحمد.

(٥) قال الترمذي ـ عقب الحديث ـ: «والعمل على هذا عند بعض أصحابنا، وبه يقول الثوري وعبدالله بن المبارك وأحمد وإسحاق، قالوا: إذا كان عند الرجل خمسون درهمًا لم تحل له الصدقة.

قال: ولم يذهب بعض أهل العلم إلى حديث حكيم بن جُبير، وسَّعُوا في هذا، وقالوا: إذا كان عنده خمسون درهمًا أو أكثر وهو محتاج، فله أن يأخذ من الزكاة، وهو قول الشافعي وغيره من أهل الفقه والعلم» اهـ.

* قال أبو حفص: واختلف قولُه في الاستدارة في المحمل.

فروى محمد بن الحكم عنه: من صلَّى في مَحْمَل فإنه لا يُجْزِئُهُ إلاَّ أنْ يستقبلَ القِبْلَةَ؛ لأنه يمكنُهُ أن يدورَ، وصاحبُ الراحلة والدَّابَّة لا يمكنه، والحجةُ أمر الله تعالى باستقبال القبلة حيث كان المصلي، وذلك ممكن في المحمل كما في السفينة، بخلاف الدَّابَّة فتسقطُ لعدم الإمكان.

وروى عنه أبو طالب أنه قال: الاستدارةُ في المحمل شديدةٌ، يصلِّي حيثُ كان وجهُهُ؛ لأن الاستدارةَ في المحمَل شديدٌ على الجَمَل فجاز تَرْكُها، كما جاز في الرَّاحِلَةِ لأجل المَشَقَّةِ على الرَّاكِبِ[1].

* واختلف قولُه في السُّجود في المَحْمَل.

فروى عنه عبدالله[2] ابنُه أنه قال: وإن كان مَحْمَلاً فَقدَر أن يسجدَ في المحمل سَجَدَ. وروى عنه الميمونيُّ: إذا صلى على محمل أحبُّ إليَّ أن يسجدَ لأنه يمكنُهُ. وعنه الفضل بن زياد: يسجدُ في المحمَلِ إذا أمكنه.

ووجهه: أنه تعالى أَمَرَ بالسُّجود، وإنما سقط عن المُصَلِّي على الرَّاحِلَةِ لعدمِ الإمكانِ.

وروى عنه جعفر بن محمد: السُّجودُ على المِرْفَقَةِ، إذا كان في المحملِ، ربما اشتدَّ على البعير، ولكن يومىءُ، ويجعل السجودَ

(١) من قوله: «يصلي...» إلى «شديد» سقط من (ظ)، وقوله: «لأجل المشقة على الراكب» ليست في (ق).
(٢) «المسائل» رقم (٣١٦).

أخفضَ من الرُّكوعِ، وكذا روى عنه أبو داود[1]، ووجْهُه: المشقَّةُ على البعير.

قلت: الذي أوجب هذا: أن الصحابَةَ لم يكن سفرُهم ولا حَجُّهم في المحامل، وإنما حدث[2] في زمن الحَجَّاج، فالصّلاةُ فيها دائرةُ الشَّبَهِ بين الصلاةِ في السَّفينة والصلاةِ على الرَّاحلة، فمن راعى شبهها بالسفينة أوجبَ الاستقبال؛ لأن المحملَ بيتٌ سائرٌ في البَرِّ، كما أن السفينةَ بيتٌ سائرٌ في البحر، ومن راعى مَشَقَّةَ الاستدارةِ على المُصَلِّي والبعيرِ أسقطَ الاستقبالَ، وهو الأَقْيَسُ، والله أعلم.

مسألة

قال المرُّوْذيُّ: كان أبو عبدالله إذا سَلَّم من المكتوبةِ رَكَعَ ركعتينِ قبلَ التَّراويح.

وجْهُه: ما رَوى عليٌّ[3]: «كان رسول الله ﷺ يُصَلِّي على إِثْر كلِّ صلاة مكتوبة ركعتين، إلا الفجر والعصر»[4]، ظاهرُهُ العمومُ في رمضان وغيره، ولا يُتْرَكُ[5] ذلك لأجل التَّراويحِ؛ لأن كُلاًّ منهما مقصودٌ.

وروى أحمد بن الحسين: صَلَّيْتُ مع أبي عبدالله في شهر رمضانَ

---

(١) «المسائل» رقم (٥٣٦).

(٢) (ق): «حدثت».

(٣) (ق): «رُوِي عن علي».

(٤) أخرجه أحمد: (٢/ ٢٩٤ رقم ١٠١٢)، وأبو داود رقم (١٢٧٥)، وابن خزيمة رقم (١١٩٦)، والبيهقي: (٢/ ٤٥٩) وغيرهم.
والحديث صححه ابن خزيمة والضياء في «المختارة»: (٢/ ١٤٩).

(٥) تحرفت في (ق وظ).

التَّرَاوِيحَ، فكان إذا صَلَّى العَتَمَةَ لا يُصَلِّي حتى يقومَ إلى التَّرَاوِيح.

قال الخلَّال: لم يضبط هذا، فإن كان قد ضبط ما رواه، (ق/٣٤٩أ) فوجهُهُ أنه فعل[1] التَّراويحَ أو الركعتينِ قبل ركعةِ الوترِ، موضعَ الركعتينِ بعدَ المكتوبةِ.

قال حنبلٌ: كان أبو عبدالله يُصَلِّي معنا، فإذا فرغنا من التَّرْويحة جَلَسَ وجلسنا، وربما يُحدِّث ويُسألُ عن الشيء فيُجيبُ، ثم يقومُ فيُصَلِّي، ثم يدعو بعد الصلوات بدَعَوَاتٍ، ثم يوتِرُ، ثم ينصرفُ.

وقال الفضل: رأيتُ أحمدَ يقعدُ بين التَّراويحِ ويُرَدِّدُ هذا الكلامَ: «لا إلـه إلاَّ الله وحدَه، لا شريكَ له، أستغفرُ الله الذي لا إلـه إلاَّ هو». وجلوسُ أبي عبدالله (ظ/٢٤٦ب) للاستراحَةِ؛ لأنَّ القيام إنما سمي تراويحَ لما يَتَخَلَّلُه من الاستراحَةِ بعد كلِّ ترويحة.

* واختلف قولُه في تأخيرِ التَّراويحِ إلى آخرِ اللَّيلِ.

فعنه: إن أخَّروا القيامَ إلى آخرِ اللَّيل فلا بأسَ به، كما قال عمرُ: «فإنَّ الساعَةَ التي تَنامونَ عنها أفضلُ»[2]، ولأنه يحصلُ قيامٌ بعدَ رَقْدَةٍ، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ...﴾ [المزمل: ٦]، الآية.

وروى عنه أبو داود[3]: لا يؤخِّرُ القيامُ إلى آخر اللَّيْلِ، سنة المسلمين أحبُّ إليَّ.

ووجهه: فعلُ الصحابة، ويُحْمَلُ قول عمر على التَّرغيبِ في

---

(١) (ظ): «جعل».
(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٠١٠).
(٣) «المسائل» رقم (٤٣٨).

الصَّلاة آخرَ الليل، ليواصِلوا قيامَهم إلى آخرِ الليل، لا أنهم يُؤَخِّرونها، ولهذا أمَرَ عمرُ من يُصَلِّي بهم أوَّلَ الليل.

قال القاضي: قلت: ولأنَّ في التأخير تعريضًا بأن يفوتَ كثيرًا من الناسِ هذه الصلاةُ لغَلَبَةِ النومِ.

* واختلف قوله في القيام ليلة العيد في الجماعة.

فروى عنه حنبلٌ: أما قِيَامُ ليلةِ الفطرِ فما يُعْجِبُني ما سمعنا أحدًا فعل ذلك إلاَّ عبدُالرحمن[1]، وما أراه؛ لأنَّ رمضانَ قد مضى، وهذه ليلةٌ ليست منه، وما أُحِبُّ أن أفعلَه، وما بَلَغَنا من سَلَفِنا أنهم فعلوه. وكان أبو عبدالله يُصَلِّي ليلةَ الفطرِ المكتوبَةَ، ثم ينصرفُ، ولم يُصَلِّها معه قطُّ، وكان يكرهُهُ للجماعةِ.

الفضل بن زياد: شهدتُ أحمدَ ليلةَ الفطرِ وقد اختلفَ الناسُ في الهلال، فصلَّى المكتوبةَ، وركع أربع ركعات، وجلسَ يستخبرُ خبرَ الهلال، فبعث رسولاً فقال: اذهبْ نحو أبي إسحاق[2] فاستخبرْ خَبَرَ الهلال، فلم يَزَلَ جالسًا ونحن معه حتى رَجَعَ[3] الرسولُ فقال: قد رُؤِيَ الهلالُ، فانتعَلَ[4] أحمد، ثم قام فدخل منزلَه.

وعنه أبو طالب: أنه قال في الجماعةِ يقومون ليلةَ العيدِ إلى الصَّبَاحِ يجمِّعونَ، قال: من فعلَ ذلك هو زيادةُ خير، كان عبدُالرحمنِ بن الأسودِ

---

(١) هو: عبدالرحمن بن الأسود بن يزيد النخعي الكوفي، أحد التابعين، وانظر: «مسائل ابن هانىء»: (١/ ٩٧)، وخبره في «مصنف ابن أبي شيبة»: (٢/ ١٦٨).

(٢) (ق): «دار إسحاق».

(٣) (ق): «جلس».

(٤) أي: لبس النعل. ووقع في المطبوعات: «فانتقل».

يعتكِفُ فيقومُ ليلةَ العيدِ إلى الصَّباحِ، مَنْ فَعَلَهُ فحسنٌ، ومن لم يفعَلْه فليس عليه شيءٌ. انتهى.

لما روى مالك بن دينار، عن سالم، عن ابن عمر كان يُحْيِي ليلةَ العيدِ[1]. عبدالرحمن بن الأسود (ق/٣٤٩ب) كان يُصَلِّي بقومِه في شهر رمضانَ وكان يقرأُ بهم القرآنَ في كلِّ ليلةٍ[2].

قال أبو عبدالله ـ في الرجل يُصَلِّي شهرَ رمضانَ، يقومُ فيُوتِرُ بهم، وهو يريدُ يصلِّي بقومٍ آخرينَ ـ: يشتغلُ بينَهم بشيءٍ يأكلُ أو يشرب أو يجلِسُ، رواه المرُّوْذيُّ.

وذلك لأنه يكرَهُ أن يوصلَ بوترِهِ صلاةً، فيشتغلُ بينَهم بشيءٍ ليكونَ فصلاً بين وتْرِهِ وبينَ الصلاةِ الثانيةِ، وهذا إذا كان يصلِّي بهم في موضعِه، أما في موضِعٍ آخَرَ فذهابُهُ فصلٌ، ولا يُعيد الوِتْرَ ثانيةً، «**لا وِتْرَانِ في لَيْلَةٍ**»[3].

وقال أبو عبدالله ـ في الرجل يجيءُ والإمامُ يوتِرُ في شهر رمضانَ،

---

(١) قال الشافعي في «الأم»: (١/ ٢٣١): «وبلغنا عن ابن عمر أنه كان يحيي ليلة جَمْع، وليلة جمع هي ليلة العيد، لأن في صبحها النحر» اهـ، وأخرج عبدالرزاق: (٤/ ٣١٧) عن ابن عمر قال: خمس ليالٍ لا يرد فيهن الدعاء.. وذكر ليلتي العيدين. لكن إسناده ضعيف.

(٢) لم أعثر عليه.

(٣) أخرجه أحمد: (٢٦/ ٢٢٢ رقم ١٦٢٩٦)، وأبو داود رقم (١٤٣٩)، والترمذي رقم (٤٧٠)، والنسائي: (٣/ ٢٢٩ ـ ٢٣٠) وغيرهم من حديث طلق بن علي ـ رضي الله عنه ـ.
والحديث صححه ابن خزيمة وابن حبان، وقال الترمذي: «حسن غريب»، وحسنه الحافظ في «الفتح»: (٢/ ٢٥٨).

فيلحق معه ركعةً ـ: إن كان الإمام يفصلُ بينهم بسلام أجزأتْهُ الركعةُ التي لحِقَ، وإذا كان لا يسلِّمُ في الثنتينِ، يقضي مثلَ ما صلَّى ثلاثًا إذا فَرَغَ قام يقضي ولا يقنُتُ.

قوله: «ولا يقنُتُ»، يحتملُ لأنه قد قَنَتَ مع الإمام فلا يقنتُ، كما لو سَجَدَ للسهو معه لا يسجدُ آخر صلاته.

ويحتملُ لأنه أدرك آخرَ صلاتِهِ فلا يقنُتُ في أوَّلها.

محمد بن بحر[1]: رأيتُ أبا عبدِالله في شهر رمضانَ، وقد جاء فضلُ بن زياد القَطَّانُ فصلَّى بأبي عبدالله التَّرَاويحَ ـ وكان حسَنَ القراءةِ ـ فاجتمعَ المشايخُ وبعضُ الجيران حتى امتلأَ المسجدُ، فخرج أبو عبدالله فصعِد درجةَ المسجدِ، فنظر إلى الجَمْع فقال: ما هذا تَدَعُونَ مساجدَكم وتجيئونَ إلى غيرها؟! فصلَّى بهم لياليَ، ثم صَرَفَهُ كراهِيَةً لما فيه ـ يعني: من إخلاء المساجدِ ـ وعلى جارِ المسجد أن يصليَ في مسجدِه.

قال أحمدُ ـ في الرجل يتركُ الوِترَ متعمدًا ـ: هذا رجلُ سوءٍ، يتركُ سُنَّةً سنَّها رسولُ الله ﷺ؟!، هذا ساقطُ العدالة إذا تَرَكَ الوِتْرَ مُتَعَمِّدًا.

روى هذه المسألة هارون بن عبدالله البزَّاز[2]، (ظ/٢٤٧أ) ونقل أبو طالب وصالحٌ[3]: من تَرَكَ الوِتْرَ متعمدًا هذا رجلُ سوءٍ، وذلك

---

(١) لم أعرفه. ولعله محمد بن علي بن بحر، نُسِبَ إلى جده، نقل عنه في «المغني»: (١٠/ ٢١٠)، و«طبقات الحنابلة»: (٢/ ٥٨٥).

(٢) أبو موسى المعروف بالحمَّال، له عن أبي عبدالله مسائل حسان جدًّا. ت(٢٤٣). «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٥١٤ ـ ٥١٧).

(٣) في «المسائل» رقم (١٥٩، ٢٣٥).

لقول الله[1]: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]، وقد أمر به النبيُّ ﷺ.

* واختلف قوله إذا أوتَرَ بعد طلوعِ الفجرِ؛ هل يوتِرُ بواحدةٍ أو بثلاث؟.

فعنه الميمونيُّ قال: إذا استيقظ وقد طَلَعَ الفجرُ، ولم يكن تَطَوَّعَ ركعَ ركعتين، ثم يُوتِرُ بواحدةٍ، لأن الركعتينِ من وِتْرِهِ. ونحوه الأثرم وأبو داودَ[2].

ووجهه: أن الوِتْرَ اسمٌ للثلاث؛ لأن النبيَّ ﷺ كان يُوتِرُ بها، ولأنه وقتٌ لفعل الوتر، وكان وقتًا للثلاث.

ونقل يوسفُ بن موسى[3]: يُوتِرُ بواحدةٍ.

وكذلك[4] نقل أحمد بن الحسين في الرجلِ يَفْجَؤُه الصُّبْحُ، ولم يكنْ صلَّىَ قبل العَتَمَةِ، ولا بعدَها شيئًا: يوتِرُ بواحدةٍ[5]، ولا يُصَلِّي قبلها (ق/ ٣٥٠أ) شيئًا.

ووجهه: قوله ﷺ: «**صَلاَةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى، فَإِذَا خَشِيتَ الصُّبْحَ فَأَوْتِرْ بِوَاحِدَةٍ**»[6] فجعل ما قبلَها من صلاة الليل[7]، وأمَرَه بالمبادرة

---

(١) (ق وظ): «النبي ﷺ»!.

(٢) «المسائل» رقم (٤٦٧، ٤٦٨).

(٣) هو: القطان، تقدمت ترجمته (ص/ ١٠٠٢).

(٤) في الأصول: «وذلك».

(٥) من قوله: «وذلك نقل...» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٦) أخرجه البخاري رقم (٤٧٢)، ومسلم رقم (٧٤٩) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٧) (ع) زيادة: «مثنى مثنى».

بواحدة، ولأن ما بعد طلوع الفجر لا يجوز فيه إلا ركعتا الفجر، وإنما أجزنا الوتر لتأكُّده.

* واختلف قولُه في اختيارِه الوترَ.

فروى عنه أبو بكر بن حمَّاد[1] أنه قال: أذهبُ إلى حديث أبي هريرة: «**أَوْصَانِي خَلِيلِي بِثَلَاثٍ**...»[2] الحديث.

وعنه الميمونيُّ: لست أنامُ إلاَّ على وِتْر.

وعنه الفضلُ بن زياد قال: آخره أفضل، فإن خافَ رجلٌ أن ينامَ أَوْتَرَ أَوَّلَ الليلِ.

قال أبو حفص: وإنما يكونُ الوِتْرُ آخِرَ الليل أفضلَ[3] في غير شهرِ رمضانَ، فأمَّا في شهر رمضانَ، فالوترُ أول الليلِ تَبَعٌ للإمام أفضلُ، لقول النبيِّ ﷺ: «**مَنْ صَلَّىٰ مَعَ إِمَامِه حَتَّى يَنْصَرِفَ كُتِبَ له قِيَامُ لَيْلَةٍ**»[4].

قال أحمد: إذا كان يقْنُتُ قبلَ الرُّكوعِ، افتتحَ القنوتَ بتكبيرةٍ، رواه أبو داود[5] والفضل بن زياد، ودليلُه: ابنُ مسعود: كان يقنُتُ

(١) هو: محمد بن حماد بن بكر أبو بكر المقرىء، روى عن أبي عبدالله، وله عنه مسائل ت(٢٦٧). «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩).

(٢) أخرجه البخاري رقم (١١٧٨)، ومسلم رقم (٧٢١).

(٣) من قوله: «فإن خاف...» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٤) أخرجه أحمد: (٣٥/ ٣٥٢ رقم ٢١٤٤٧)، وأبو داود رقم (١٣٧٥)، والنسائي: (٣/ ٨٣ ـ ٨٤)، وابن ماجه رقم (١٣٢٧)، وابن خزيمة رقم (٢٢٠٦)، وابن حبان «الإحسان»: (٦/ ٢٨٨)، وغيرهم من حديث أبي ذرٍّ ـ رضي الله عنه ـ في قيام رمضان.

(٥) «المسائل» رقم (٤٨٤).

في الوِتر، إذا فَرَغَ من القراءة كَبَّرَ[1] ورفع يديه، ثم قَنَتَ[2].

* واختلف قولُه في قَدْر القيام في القنوت.

فعنه بقَدْر: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ۝١﴾ [الإنشقاق: ١]، أو نحو ذلك. وقد روى[3] أبو داود[4]: سمعتُ أحمد سُئل عن قول إبراهيم: القُنُوتُ قَدْرُ: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ۝١﴾؟ قال: هذا قليلٌ يعجبُني أن يزيدَ.

وعنه: كقُنوت عُمَرَ[5]، وعنه: كيف شاءَ.

وجْهُ الأولى: أنه وَسَطٌ من القيام. والثانية: فعل عمر. والثالثة: أن طَرِيقَهُ الاستحبابُ، فسقط التوقيتُ فيه.

نَقَل يوسفُ بن موسى عنه: لا بأس أن يدعوَ الرجلُ في الوِتْر لحاجتِهِ.

وروى عنه علي بن أحمد الأنماطي[6] أنه قال: يُصَلِّي على النبيِّ ﷺ في دعاء القُنُوتِ.

قال أحمد: يدعو الإمامُ ويؤمِّنُ من خَلْفَهُ[7].

وعنه أبو داود[8]: إذا لم يُسْمَعْ صوتُ الإمام يدعو.

---

(١) (ع وظ): «وكبر».

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة: (٢/ ١٠٠).

(٣) (ق وظ): «وروى».

(٤) «المسائل» رقم (٤٧٦).

(٥) انظر «مسائل أبي داود» رقم (٨٠٠، ٨٠١).

(٦) «طبقات الحنابلة»: (٢/ ١١٧).

(٧) «مسائل أبي داود» رقم (٤٧٥).

(٨) «المسائل» رقم (٤٨٥).

أبو حفص: لأن التأمين لما يسمعونَ، قال النبي ﷺ: «**إذَا أَمَّنَ الإِمَامُ فَأَمِّنُوا**»[1].

وعنه: إذا[2] دعا وأَمَّنُوا فجيدٌ، وإن دعا ودَعَوْا فلا بأسَ كلٌّ موسَّعٌ.

وجْهُه: أن المؤَمِّنَ داعٍ قال تعالى: ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا﴾ [يونس: ٨٩] وكان هارونُ مُؤَمِّنًا.

قال: يجهر الإمامُ بالقنوتِ، ولم يَرَ أن يخافِتَ إذا قَنَت ألبتة، لما رُوِي أن النبيَّ ﷺ جَهَر بالقُنوت، بِدَليل أن أصحابَه كانوا يُؤَمِّنُونَ.

وروى أبو عبدالله: حدثنا محمد بن جعفر، ثنا سعيد، عن جعفر، عن أبي عثمان: صَلَّيْتُ خلف عمر بن الخطاب فَقَنَتَ بعد الرُّكوع، ورفع يديه في قُنُوته، ورفع صوتَهُ بالدُّعاء، (ق/ ٣٥٠ب) حتى سَمَّعَ مَنْ وراء الحائطِ[3].

وعن أُبَيٍّ أنه جَهَرَ بالقُنوتِ. وعن معاذٍ القارىء أنه جَهَرَ.

المرُّوْذيُّ: كان أبو عبدالله في دعاء الوِتر لم يكن يسمَعُ دعاءَهُ مَنْ يليه. هذا يدلُّ[4] على أنه كان مأمومًا والمأموم لا يجْهَرُ.

مهنَّا: سُئل أحمد عن الرجل يقنتُ في بيتِه، أيعجِبُكَ يجهرُ بالدعاء في القنوتِ أو يُسِرُّهُ؟ قال: يُسِرُّهُ، وذلك أن الإمام إنما يجهرُ لِيُؤَمِّنَ المأمومُ.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٧٨٠)، ومسلم رقم (٤١٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ق وظ): «إن».

(٣) أخرجه البيهقي: (٢/ ٢١٢) عن أبي عثمان من طريق آخر.

(٤) من (ظ).

عبدالله[1]: قلت لأبي: يمسحُ بهما وجهَه؟ قال: أرجو أن لا يكونَ به بأسٌ. وكان الحسنُ إذا دعا مسح وجْهَهُ.

وقال[2]: سئل أبي عن رفع الأيدي في القُنوت، يمسحُ بهما وجهه؟ قال: لا بأس يمسحُ بهما وجهَه، قال عبدالله: ولم أرَ أبي يمسحُ بهما وجْهَهُ[3].

فقد سهَّلَ أبو عبدالله في ذلك وجعَلَه بمنزلة مسحِ الوجهِ في غيرِ الصَّلاةِ؛ لأنه عملٌ قليل ومنسوبٌ إلى الطَّاعة، واختيارُ أبي عبدالله تَرْكُهُ.

* قال حنبل: قلت لأبي عبدالله: ما أحبُّ إليك ما يَتَقَرَّبُ به العبدُ من العمل إلى الله؟ قال: كثرةُ الصلاةِ والسجودِ، أقربُ ما يكون العبدُ من الله، إذا عَفَّر وجْهَه له ساجدًا.

يعني بهذا: إذا سَجَدَ لله على التراب، وفي هذا بيانُ أن الصَّلاة أفضلُ أعمال الخير.

وروى عنه المرُّوْذيُّ أنه قال: كلُّ تسبيحٍ في القرآنِ صلاةٌ[4] إلاَّ موضع واحد. قال: ﴿وَإِدْبَٰرَ ٱلنُّجُومِ ﴿٤٩﴾﴾ [الطور: ٤٩]، ركعتينِ قبلَ الفجر، ﴿وَأَدْبَٰرَ ٱلسُّجُودِ ﴿٤٠﴾﴾ [ق: ٤٠]، ركعتين بعد المغرب.

---

(١) «المسائل» رقم (٤٢٦).

(٢) المصدر نفسه رقم (٤٤٦).

(٣) وفي «مسائل أبي داود» رقم (٤٨٦): «سئل عن الرجل يمسح وجهه بيده إذا فرغ في الوتر؟ قال: لم أسمع به، وقال مرة: لم أسمع فيه بشيء، ورأيت أحمد لا يفعله» اهـ.

(٤) أخرجه الطبري: (٩/ ٣٣١) وغيره عن ابن عباس: «كل تسبيح في القرآن فهو صلاة، وكل سلطان في القرآن حجة» والزيادة الأخيرة عند الضياء في «المختارة»: (١٠/ ٣١٤).

قال أبو حفص: والحجَّةُ في تفضيله الصلاةَ على سائِر أعمال القُرَب قولُه تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ٤٥]، ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢].

و[قال][(١)] حذيفةُ: إذا حَزَبَهُ أمرٌ صَلَّى[(٢)].

وقال: «**أَعِنِّي عَلَى نَفْسِكَ بِكَثْرَةِ السُّجُودِ**»[(٣)]، وقال: «**أَفْضَلُ الأَعْمَالِ الصَّلاَةُ لأَوَّلِ وَقْتِها**»[(٤)] وقال: «**جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلاَةِ**»[(٥)]، ولأنها تختصُّ بجمع الهمِّ، وحضورِ القلبِ، والإنقطاع عن كلِّ شيءٍ سواها، بخلاف غيرِها من الطَّاعات، ولهذا كانت ثقيلةً على النَّفْس.

* نقل عنه محمد بن الحكم[(٦)] (ظ/٢٤٧ب) في الرجل يفوتُهُ وِرْدُه من اللَّيل: لا يقرأُ به في ركعتي الفجرِ، كان النبيُّ ﷺ يُخَفِّفُهما، لكن

---

(١) في الأصول: «وكان»، وسياق الكلام يدل أن المحكيّ عنه هو الرسول ﷺ لا حذيفة، إذ ساق الآيات على فضل الصلاة ثم الأحاديث، ثم لم أجد هذا الأثر عن حذيفة.

(٢) حديث حذيفة أخرجه أحمد: (٥/ ٣٨٨)، وأبو داود رقم (١٣١٩).

(٣) أخرجه مسلم رقم (٤٨٩) من حديث ربيعة بن كعب الأسلمي ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٥٢٧)، ومسلم رقم (٨٥) من حديث أبي مسعود بنحوه بلفظ «على وقتها»، ولفظ المؤلف عند الترمذي رقم (١٧٠)، وأبو داود رقم (٤٢٦) من حديث أم فروة.

(٥) أخرجه أحمد: (١٩/ ٣٠٧ رقم ١٢٢٩٤)، والنسائي: (٧/ ٦١ ـ ٦٢)، والحاكم: (٢/ ١٦٠) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ والحديث قوَّاه الذهبي والعراقي والحافظ ابن حجر.

(٦) تقدمت ترجمته (ص/ ٩٥٥)، وعدد من مسائله (ص/ ٩٥٧، ٩٥٨ وغيرها)، ووقع في (ق): «محمد بن عبدالحكم».

يقرأُ إذا أصبحَ، أرجو أن يُحتسبَ له بقيامِ اللَّيلِ.

* اختلفت الرِّوَايةُ في الرَّكعتين بعد الظهر.

فعنه الأثرم: يُصَلِّيهما في المسجد.

ووجْهُه: حديثُ أم سَلَمَةَ في الركعتين بعد العصر[1]، ظاهِرُهُ: أنهم شغلوه عن صلاة الرَّكعتينِ في المسجد.

الفضل بن زياد: رأيتُ أحمدَ لا يُصَلِّي بعدَ المكتوبة شيئًا في المسجد إلاَّ مَرَّةً بعدَ الظهر، كان يومًا نادرًا.

ووجْهُه: حديثُ عائشة: «كان يُصَلِّي قبلَ الظهر أربعًا في بيتي، ثم يخرجُ فَيُصَلِّي بالناس، ثم يرجِعُ إلى بيتي فيُصَلِّي ركعتينِ»[2]، والله أعلم.

مسألة

أبو (ق/٣٥١أ) الصقر عنه: لا بأسَ أن يجهرَ الرجلُ بالقراءَةِ بالليلِ، ولا يجهرُ بالنهارِ في التَّطَوُّع.

وقال في الرجل يُصَلِّي بقومٍ صلاةَ الفريضةِ، فمرَّتْ به آياتُ العذابِ، فقال: «أستجيرُ بالله من النار»: مَضَتْ صلاتُهُ ولا يعيدُ الصلاةَ.

وقال في الرجل يُصَلِّي ويأتي على ذكر النبيِّ ﷺ وهو في الصَّلاة، قال: إن كان تَطَوُّعًا صلَّى عليه، وإن كانَ في الفريضَةِ فلا.

* واختلف قولُه في المداومة على صلاة الضُّحى.

---

(١) تقدم (٤/ ١٤٦٥).

(٢) أخرجه مسلم رقم (٧٣٠).

فعنه قال: ما أُحِبُّ أن أداومَ عليها، وقد صلاها رسول الله ﷺ يوم الفَتح[١].

وقال: ربَّما صلَّيْتُ وربما لم أُصَلِّ.

ووجْهُه: ما روى أبو هريرة قال: «ما صَلَّى النبيُّ ﷺ الضُّحَى قَطُّ إلاّ مرَّةً»[٢]، قال الميمونيُّ: قال أحمد: ما سمعناه إلاَّ من وكيع وإسنادُه جيد.

وروى عنه موسى بن هارون [الحمَّال][٣] قال: مَرَّ بي أحمد بن حنبل ومعه المرُّوْذيُّ، وأنا في المسجد قبلَ الزوالِ أُصَلِّي الضحى ـ لأني كنت شُغلتُ عنها ـ فوقف عَلَيَّ، فقال: ما هذه الصلاةُ، وليس هذا وقتَ الظهر؟! قال: قلت يا أبا عبدالله هذه ركَعَاتٌ كنت أُصَلِّيها ضحىً فشُغِلْتُ عنها إلى هذا الوقت، قال: لا تَتْرُكْها ولو ذكرتَها بعدَ العَتَمَةِ.

ووجهُهُ: قولُه ﷺ: «**أَحَبُّ العَمَلِ إلى اللهِ أَدْوَمُهُ، وَإِنْ قَلَّ**»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٨٠)، ومسلم رقم (٣٣٦) من حديث أم هانىء ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) أخرجه أحمد: (١٥/ ٤٧٢ رقم ٩٧٥٨)، والنسائي في «الكبرى»: (١/ ١٨٠)، وقوّاه أحمد.

(٣) في النسخ «الخطاب»! ولا يُعرف في أصحاب أحمد إلا موسى بن هارون أبو عمران الحمَّال الحافظ ت(٢٩٤). «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٤٠٤ ـ ٤٠٦)، و«تاريخ بغداد»: (١٣/ ٥٠). وقد تقدمت ترجمة أبيه هارون بن عبدالله، وهو من أصحاب أحمد ـ أيضًا ـ.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٤٣)، ومسلم رقم (٧٨٢) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

وقال في رواية مهنَّا وعبدُالله[1]: صلاةُ التسبيح لم تثبُتْ عندي، فيها حديثٌ سيىءٌ.

وقال في رواية أبي الحارث: صلاةُ التسبيح حديثٌ ليس لها أصل، ما يعجبُني أن يُصَلِّيَها، يصلِّي غيرها.

وقال علي بن سعيد النسائي: ذكرتُ لأبي عبدالله حديثَ عبدالله ابن مُرَّة من رواية المستمر بن الرَّيَّان[2]؟ فقال: «المستمرُّ شيخ ثقة»[3]، وكأنه أعْجَبَهُ.

الأثرمُ عنه في الركعتين قبل المغرب، قال: أحاديثُ جيادٌ، أو قال: صحاحٌ عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعينَ[4]، فمن شاء صلَّى بينَ الأذانِ والإقامة.

وعنه الفضل بن زياد: ما فَعَلْتُهُ قطُّ إلاَّ مَرَّةً، فلم أرَ الناسَ عليه فتركتُها[5].

وقال في رواية حنبل: السُّنَّةُ أن يُصَلِّيَ الرجلُ الركعتينِ بعدَ المغرب في بيتِه، كذا رُوِيَ عن النبيِّ ﷺ وأصحابه.

---

(١) «المسائل» رقم (٤١٣)، وضعفه أيضًا في رواية ابن هانيء: (١/ ١٥١)، والكوسج.

(٢) يعني روايته لحديث صلاة التسبيح عن عبدالله بن عَمرو موقوفًا، وهذه الرواية أشار أبو داود رقم (١٢٩٨) إلى تضعيفها، وعنه البيهقي: (٣/ ٥٢). وتحرَّف الاسم في (ق وظ).

(٣) وكذلك قال أحمد فيما نقله عبدالله في «العلل» رقم (٣٢٥٩).

(٤) (ق وظ): «أصحابه التابعين».

(٥) ذكر هذه الرواية في «المغني»: (٢/ ٥٤٦) عن الأثرم ـ أيضًا ـ وقال: «ما فعلته قط إلا مرة، حين سمعتُ الحديثَ... وقال: هذا شيء ينكره الناس، وضحك كالمتعجِّب» اهـ.

قال السائب بن يزيد: لقد رأيتُ الناسَ في زمانِ عمر بن الخطَّاب إذا انصرفوا من المغربِ انصرفوا جميعًا حتى لا يبقى في المسجدِ أحدٌ، كأنه لا يصلُّونَ بعد المغربِ حتى[1] يصيروا إلى أهليهم[2].

فإن صلَّى الركعتينِ في المسجدِ فهل يُجْزئُهُ؟ اختلف قوله.

روى عبدالله[3] عنه أنه قال: بلغني عن رجلٍ سمَّاه، أنه قال: لو أن رجلاً صلَّى الرَّكعتينِ في المسجدِ بعدَ المغرب ما أجزأَهُ[4]، (ق/ ٣٥١ب) وقال: ما أحسنَ ما قالَ هذا الرجلُ، وما أجودَ ما انتزَعَ.

ووَجْهه[5]: أمرُ النبيِّ ﷺ بالصَّلاة في البيوتِ.

وقال له المرُّوْذي: من صلَّى الركعتينِ بعد المغرب في المسجدِ يكونُ عاصيًا؟ قال: ما أعرفُ هذا.

قلت له: يُحكى عن أبي ثَوْر أنه قال: هو عاصٍ؟ قال: لعله ذَهَبَ إلى قول النبي ﷺ: «**اجْعَلُوهَا في بُيوتِكُمْ**»[6].

ووَجْهه: أنه لو صلَّى الفرضَ في البيت، وتَرَكَ المسجدَ أجزأه،

---

(١) (ع): «يعني: حتى. . .».

(٢) أسنده الأثرم فيما نقله الحافظ ابن عبدالبر في «التمهيد»: (١٤/ ١٧٨).

(٣) في «المسائل» رقم (٤٥٨).

(٤) بعده في «المسائل»: «إلا أن يكون صلاها في بيته، على حديث النبي ﷺ. . .».

(٥) هذا التوجيه لأبي حفص العكبري، وكذا عامة التوجيهات التي مرَّت، وانظر «زاد المعاد»: (١/ ٣١٣) ففيه التصريح بذلك.

(٦) أخرجه أبو داود رقم (١٣٠٠)، والترمذي رقم (٦٠٤)، والنسائي: (٣/ ١٩٨ ـ ١٩٩) عن كعب بن عجرة، وفيه: «عليكم بهذه الصلاة في البيوت»، وله ألفاظ بنحوه. والحديث استغربه الترمذي. وله شاهد عند أحمد: (٥/ ٤٢٧) من حديث محمود بن لبيد.

فكذا السُّنَّة في المسجد.

قلت: ليس هذا وجهَهُ عند أحمد، وإنما وَجْهُهُ أن السُّنَنَ لا يُشترطُ لها مكانٌ مُعَيَّنٌ ولا جماعة، فتُفْعَل في المسجد والبيت، والله أعلم.

* قال في روايةِ الميموني والمرُّوْذيِّ: يستحبُّ أن لا يكونَ قبلَ الرَّكعتينِ بعدَ المغربِ إلى أن تُصَلِّيَهما كلام.

وقال الحسن بن محمد: رأيت أحمدَ سلَّم الإمامُ من صلاةِ المغربِ، قام ولم يَتَكَلَّمْ ولم يركعْ في المسجدِ، وتكلَّمَ قبل أن يدخُلَ الدَّار.

وَجْه الكراهَةِ: قولُ مكحول: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ المَغْرِبِ، ـ يعني: قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّم ـ رُفِعَتْ صَلاتُهُ في عِلِّيِّينَ**»[1] ولأنه يَصِلُ النفلَ بالفرضِ[2].

قال أحمد في رواية حرب، ويعقوبَ، وإبراهيمَ بن هانىء[3]: إن تَرَكَ ركعتي المغربِ لا يُعيدُهما، إنما هما تَطَوُّعٌ.

المرُّوْذي: رأيت أبا عبدالله يركعُ فيما بينَ المغرب والعشاء.

* المرُّوْذيُّ عنه: في رجل يريدُ سفرًا فيقصرُ يومًا ثم يبدو له، فيرجعُ: يتمُّ[4]، وجاءه رسولُ الخليفة ردَّهُ من بعضِ الطريق في اللَّيلِ فأتم الصلاةَ، فقيل له: أليس نحنُ مسافرونَ؟ قال: أما السَّاعةُ فلا، وكان نحوًا من سبع فراسِخَ.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة: (٢/ ١٦).

(٢) هذه الفقرة بطولها من قوله: «وقال في رواية حنبل...» إلى هنا ذكرها المصنِّف بنصّها في «زاد المعاد»: (١/ ٣١٢ ـ ٣١٤).

(٣) أبو إسحاق النيسابوري، «طبقات الحنابلة»: (١/ ٢٥٢).

(٤) (ظ): «فيتم».

محمد بن الحكم عنه: في الرجلِ يخرجُ إلى بعض البلدان يَتَنَزَّهُ أو إلى بلد يَتَلَذَّذُ فيه، ليس بِطَلبِ حجٍّ ولا عُمْرَةٍ ولا تجارةٍ: ما يُعْجِبُني أن يقصرَ الصلاةَ[1].

والوجْهُ فيه: أن الأصلَ الإتمامُ، فلا يجوزُ أن ينقص الفرضَ لطلبِ النزهة.

مسألة

إن لم يكن مع الملاَّحِ أهلُه، وكان يسافرُ ويرجِعُ إلى أهلِهِ، قَصَرَ الصلاةَ.

قال في رواية حرب: إن لم يُقم المكاري في أهلِه ما يقضي رمضانَ يقضي في السفر، وذلك أن هذه حالُ ضرورةٍ، والقضاءُ عليه فرضٌ.

اختلف قولُهُ في المسافر يَرِدُ على أهله لا يريدُ المقامَ.

فروى عنه عبدالله[2]: لو أن مسافرًا وَرَدَ على أهلِهِ أمسكَ عن الطَّعام وأتمَّ الصلاةَ، إلاَّ أن يكون مارًّا.

وكذا نقل إسحاقُ الكوسجُ[3]: في رجل خرج مسافرًا فبدا له، فرجَع في حاجةٍ إلى بيتِهِ ليأخذَها، فأدركته الصلاةُ: هو[4] مسافرٌ يقصرُ إذا لم يكن له أهلٌ، وهو (ق/٣٥٢أ) أهونُ لأنه على نِيَّةِ السفرِ. فورودُهُ على أهلِهِ لم يخرجْهُ عن حكم السفر.

---

(١) انظر: «المغني»: (٣/ ١١٧)، ورجح ابن قدامة الرواية الأخرى.
(٢) «المسائل» رقم (٥٥٥) بنحوه، و«المغني»: (٣/ ١٥١).
(٣) «المسائل»: (١/ ق٨٩ ـ دار الكتب).
(٤) الأصول: «وهو» والصواب حذف الواو كما في «المسائل».

وعنه صالحٌ[1] في رجل خرجَ مُسافرًا فبدا له، فرجَعَ في حاجة إلى بيته فأدركتْهُ الصلاةُ: يتمُّ؛ لأن ابن عباس قال: إذا قدمتَ على أهلٍ أو ماشية فأتِمَّ[2].

والوجْهُ فيه: حديثُ ابن عباس، ولا يَصِحُّ حملُه على ما إذا نوى المُقَامَ؛ لأنه إذا نوى المقامَ في غير أهلِه لزمه الإتمامُ؛ ولأنه لو أنشأ السفرَ من بلدِهِ لم يَجُزْ له القصرُ حتى يفارقَ منزلَهُ، كذا بعد رجوعِهِ لحاجة.

عنه المرُّوْذيُّ: ركعتا الفجر والمغرب لا يَدَعُهُما في السفر[3].

عنه صالح والكوسج[4]: إذا نوى المسافرُ المقامَ وهو في الصلاة: يُتِمُّ، وإن قعد في الركعتينِ حتى يخرجَ بتسليمٍ.

ووَجْهه: أنه قد صارَ مقيمًا.

مسألة

الأثرمُ عنه[5]: إذا أجمعَ أن يقيمَ إحدى وعشرين صلاةً مكتوبةً قَصَر، فإذا عَزَم على أن يُقِيمَ أكثر من ذلك أتمَّ، واحتجَّ بحديث جابر وابن عباس: «قَدِمَ النبيُّ ﷺ لصبحِ رابِعَةٍ»[6] وكذا نقل ابنُ الحَكَم.

---

(١) لم أره في المطبوعة.

(٢) أثر ابن عباس ذكره أحمد في رواية الكوسج السالفة، وقد أخرجه عبدالرزاق: (٢/ ٥٢٤)، وابن أبي شيبة: (٢/ ٢٠٢)، والبيهقي: (٣/ ١٥٥).

(٣) نقل في «المغني»: (٢/ ٥٤٣) عن رواية الأثرم: «. . . ليس هٰهنا شيءٌ آكد من الركعتين بعد المغرب».

(٤) لم أره في رواية صالح المطبوعة، وانظر «مسائل الكوسج»: (١/ ق٨٩).

(٥) ذكرها ورواية المرُّوذي ابن قدامة في «المغني»: (٣/ ١٤٨).

(٦) حديث جابر أخرجه البخاري رقم (١٧٨٥)، ومسلم رقم (١٢١٦). وحديث ابن عباس أخرجه البخاري رقم (١٠٨٥)، ومسلم رقم (١٢٤٠).

ونقل المرُّوْذيُّ: إذا عزم على مُقام إحدى وعشرين صلاةً فَلْيُتِمَّ؛ لأن النبيَّ ﷺ صلَّى الغَداةَ يوم التَّرْوِيةِ بمكة، وكذلك نقل حربٌ: إذا دخلَ إلى قريةٍ نوى أن يُقِيمَ أربعةَ أيامٍ وزيادة صلاة أتمَّ، وكذا نقل ابنُ أصرمَ وصالحٌ والكوسَجُ[1]: إذا أزمعَ على إقامَةِ أربعة أيام، وزيادة صلاة يُتِمُّ[2] في أول يوم، واحتجَّ بحديث جابر.

قال أبو حفص البَرْمَكيُّ: هذه الروايةُ ليست مُسْتقصاةً، والأوَّلةُ مُسْتقصاةٌ[3] أنه لا يلزمُه الإتمامُ بالعزيمة على إقامة أربعةِ أيام وزيادة صلاة، حتى ينويَ أكثرَ من ذلك، فكيف يقول: «إذا أزمعَ على إقامَةِ أربعٍ وزيادةِ صلاة أتَمَّ». ويحتجُّ بحديث جابر في هذا المقدار! وقد كشفَ هذا في رواية الفضل بن عبدالصمد[4]، قيل له: يا أبا عبدالله يحكونَ أنك تقولُ: إذا أجمع على إقامَةِ أكثرَ من أربعة وصلاة أتمَّ؟ فقال: لا يفهمون، النبيُّ ﷺ أجمعَ على إقامَةِ أربع وصلاة فقَصَرَ.

ونقل عنه أيوبُ بن إسحاق بن سافري[5] أنه قال: إن أزمعَ[6] على إقامة خمسة أيام يُتِمُّ وما دون ذلك يقصُرُ.

قال أبو حفص: ليس في هذا خلافٌ لذلك؛ لأنه إذا أوجبَ

---

(١) «مسائل صالح» رقم (٣٧٠)، و«مسائل الكوسج»: (١/ ق٧٥).
(٢) من قوله: «وكذا نقل...» إلى هنا سقط من (ق وظ).
(٣) «والأولة مستقصاة» سقطت من (ع).
(٤) هو: الفضل بن عبدالصمد الأصبهاني أبو يحيى، له عن أبي عبدالله مسائل. «طبقات الحنابلة»: (٢/ ١٩٦ ـ ١٩٩).
(٥) أبو سليمان، له عن أبي عبدالله مسائل كثيرة صالحة، ت(٢٦٠). «طبقات الحنابلة»: (١/ ٣١٢ ـ ٣١٥).
(٦) (ق وظ): «إذا أجمع».

الإتمامَ بإقامَةِ أكثرَ من أربعة أيام وزيادة صلاة، فبخمسة أيام أولى أن يوجِبَ الإتمامَ. وقولُهُ: «وما دون ذلك يقصُرُ»، يُحتملُ أن يكونَ أراد به الأربَعَةَ أيام وزيادة صلاة؛ لأنها دونَ الخمسةِ أيام، ويحتملُ أن يكونَ ذِكْره لليَوم الخامس؛ لأن الصلاة[1] بعدَ الأربعَةِ أيامٍ من اليومِ الخامسِ (ق/٣٥٢ب) لا أنه أراد إكمالَ اليومِ الخامسِ[2].

وقد بيِّن ذلك في رواية طاهر بن محمد التَّمِيمِيِّ[3] فقال: إذا نوى إقامَةَ أربعةِ أيام وأكثرَ من صلاة من اليوم الخامس أتمَّ، فقد بيَّنَ مرادَه من ذكر اليوم الخامس أنه بعضُه؛ لأنه أكثرُ من مُقام النبي ﷺ الذي قَصَرَ فيه الصلاة.

قال القاضي: وظاهر كلام أبي حفص هذا أن المسألة على رواية واحدة، وأن مدَّةَ الإقامة ما زاد على إحدى وعشرين صلاة، وتأوَّل بقية الرِّوايات. واحتجَّ في ذلك بحديث جابر: «أنَّ النبيَّ ﷺ دَخَل مكةَ صُبْحَ رابعة، فصلَّى بها الغداةَ» وخامسة وسادسة وسابعة أربعةَ أيام كوامِلَ، وزاد صلاةً؛ لأنه صلى الغداةَ يوم التَّرْوِيَةِ بمكة بالأبطحِ، وخرج يوم الخامس إلى منى، فصلَّى الظهرَ بمِنى، وكان (ظ/٢٤٨ب) يقصر الصلاةَ في هذه الأيامِ، وقد أجمعَ على إقامتها.

ويجوزُ أن يُحْملَ كلامُ أحمد على ظاهرِهِ، فيكونُ في قَدْر الإقامة ثلاثُ رواياتٍ:

---

(١) (ع): «الصلاتين»، ولها وجه وانظر الرواية بعدها.

(٢) من قوله: «لأن الصلاة. . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٣) هو: طاهر بن محمد بن الحسين التميمي الحلبي، كان عنده عن الإمام مسائل صالحة فيها غرائب. «طبقات الحنابلة»: (١/ ٤٧٧ ـ ٤٧٨).

إحداها: ما زاد على إحدى وعشرين، اختارها الخِرَقِيُّ وأبو حفص.

الثانية: ما زاد على أربعة أيام ولو بصلاة؛ لأنها مدَّةٌ تزيدُ على الأربعة، فكان بها مُقِيمًا. دليلُه: إذا نوى زيادةً على إحدى وعشرين.

الثالثة: ما نقصَ عن خمسةِ أيام ولو بوقتِ صلاةٍ؛ لأنها مدَّةٌ تنقصُ عن خمسة أيام، فكان في حكم السفر، دليلُه: مدة إحدى وعشرين أو عشرين[1].

* واختلف قولُه في صلاة الكسوف بغير إذن الإمام.

فروى عنه يعقوبُ بن بختان[2]: لا بأس به.

وقال المرُّوْذيُّ: قلت لأبي عبدالله: ابن مهدي، عن حماد بن زيد قال: بلغَ أيوبَ[3] أن سليمانَ التَّيْمِيَّ لما انكسفتِ الشمسُ صلَّى في مسجدِه، فبلغ أيوبَ فأنكرَ عليه، فقال: إنما هذا للأئمةِ.

فقال أبو عبدالله: إلى هذا نذهبُ في كسوفِ الشّمس، الأئمةُ يفعلون ذلك.

وعنه محمد بن الحكم: يستحَبُّ العَتَاقَةُ في صلاة الكسوفِ[4].

* واختلف قوله في خروجِ النَّاسِ للاستسقاءِ بغير إمام.

فعنه أحمدُ بن القاسم: إن لم يخرجِ الإمامُ لا تخرجوا.

---

(١) «أو عشرين» ليست في (ق).

(٢) تقدمت ترجمته، ووقع في المطبوعات «حسان»!.

(٣) ابن أبي تميمة السختياني.

(٤) لحديث أسماء: «أمر النبي ﷺ بالعتاقة في الخسوف»، أخرجه البخاري رقم (١٠٥٤).

وعنه الميمونيُّ: إن أخرجهم الإمامُ خَرَجوا، وإلاَّ فيخرجون لأنفسِهم يستسقونَ ما بأسٌ بذلك[1].

فإن قلنا: يخرجونَ[2] بغير إمامٍ؛ فهل يُصَلُّونَ جماعةً أو يستسقونَ وينصرفونَ؟.

فعنه الميموني: يخرجونَ لأنفسِهم يستسقونَ، ما يُعجِبُني يُصَلِّي بهم بعضُهم. وعنه حربٌ: أنه قال في أهلِ قرية ليس فيها والٍ خَرَجوا يستسقونَ؛ يُصَلِّي بهم إمامُهم جماعةً؟ قال: أرجو أن لا يضيقَ. هذا آخرُ ما وجدته من هذا «المنتقىٰ»[3].

* * *

(١) انظر «المغني»: (٣/٣٤٦).

(٢) من قوله: «الإمام خرجوا. . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٣) (ق): «ما وجدت من المنتقى».

فائدة

لا يكون الجحدُ إلاَّ بعد الاعترافِ بالقلبِ أو[1] اللِّسانِ، ومنه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤] ومنه: ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنعام: ٣٣] عقيب[2] قوله: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾، ومنه: ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [العنكبوت: ٤٩] ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ ﴿٤٧﴾﴾[3] [العنكبوت: ٤٧] وعلى هذا لا يحسنُ استعمالُ الفقهاءِ لفظَ الجحودِ في مطلقِ[4] الإنكارِ، في باب الدَّعاوى وغيرها؛ لأنَّ المُنْكِرَ قد يكون مُحِقًّا فلا يُسَمَّى جاحدًا.

فائدة

قال إسحاقُ بن هانيء[5]: تعشَّيْتُ مرَّةً أنا وأبو عبدالله وقرابةٌ لنا[6]، فجعلنا نتكلَّمُ وهو يأكلُ، وجعل يمسحُ عند كلِّ لقمةٍ يدَه بالمنديلِ، وجعل يقولُ عند كل لقمة: الحمدُ لله وبسمِ الله، ثم قال لي: أكلٌ وحَمْدٌ خيرٌ من أكلٍ وصمتٍ.

فائدة

مَنَع كثيرٌ من النُّحاة أن يُقَالَ: (البعض، والكل)؛ لأنهما اسمانِ لا يُستعملانِ إلاَّ مضافَيْنِ. ووقع في كلام الزَّجَّاجيِّ وغيرِه: «بدل

---

(١) (ظ): «و».
(٢) قبلها في (ق): «ومنه»!.
(٣) الآية سقطت من (ق).
(٤) (ع): «لفظ»!.
(٥) «المسائل»: (٢/ ١٣٣).
(٦) كذا بالأصول، وفي «المسائل»: «له».

البعض من الكُلِّ»[1].

وجوَّز أبو عُبَيْدَةَ[2] أن يكونَ بمعنى الكلِّ، كما جوَّزَ ذلك في الأكثر، فالأوَّلُ كقوله: ﴿يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ﴾ [غافر: ٢٨]، والثاني كقوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٣]، ولا دليلَ له في ذلك؛ لأن قوله: ﴿بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ﴾ من خطاب التلطُّف والقول اللَّيِّن، وأما: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ﴾ فلا يمتنعُ أن يكونَ فيهم من يصدقُ في كثير من أقوالِه[3].

إذا عرف هذا فقالت طائفةٌ: «البعضُ» للجزء القليلِ والكثيرِ والمساوي، وفي هذا نظرٌ؛ إذ إطلاقُ لفظِ «بعض العشرة» على التسعة منها يحتاجُ إلى نقلٍ واستعمال، والظاهرُ: أنه قريبٌ من البِضْع معنىً، كما هو قريبٌ منه لفظًا، وليس في عرفِ اللغة والتَّخاطب إذا قال: «خذ بعضَ هذه الصبرة» أن يأخذها كُلَّها إلاَّ حفنةً منها، ولا لمن يجيئُك في أيامِ الشهر كلِّها إلاّ يومًا واحدًا: «هو يجيءُ في بعض أيام الشهر».

* * *

* قال أحمدُ في رواية حنبل: حديثُ عائشةَ رضي اللهُ عنها: «**لا طَلاَقَ ولا عَتَاقَ فِي إِغْلاَقٍ**»[4] يريد: الغضبَ[5].

---

(١) انظر «لسان العرب»: (٧/ ١١٩).

(٢) في «مجاز القرآن»: (٢/ ٢٠٥)، وانظر: «الجامع لأحكام القرآن»: (١٥/ ٢٠٠ ـ ٢٠١)، و«اللسان»: (٧/ ١١٩).

(٣) (ق وظ): «أحواله».

(٤) أخرجه أحمد: (٦/ ٢٧٦)، وأبو داود رقم (٢١٩٣)، وابن ماجه رقم (٢٠٤٦)، والحاكم: (٢/ ١٩٨)، والبيهقي: (٧/ ٣٥٧) وغيرهم. وصححه الحاكم.

(٥) انظر: «طلاق الغضبان»: (ص/ ٢٧ ـ ٢٨)، و«زاد المعاد»: (٣/ ٥٩٩)، و«إعلام الموقعين»: (٢/ ١٧٥، ٣/ ٥٢).

وقال في رواية أبي داود[1]: حديث رُكَانَةَ لا يثبتُ أنه طلَّقَ امرأتَهُ ألبتَّةَ؛ لأن ابن إسحاق يرويه عن داود بن الحُصَيْن، عن عِكْرِمَةَ، عن ابن عباس: أن رُكَانَةَ طلَّق امرأتَه ثلاثًا[2]، وأهل المدينة[3] يسمُّون ثلاثًا ألبتة.

وقال (ظ/٢٤٩أ) في رواية أحمد بن أصرم: أن أبا عبدالله سُئِلَ عن حديث رُكَانَةَ في ألبتَّةَ؟ فقال: ليس بشيء.

وقال في رواية أبي الحارث في رجل غَصَب رجلاً على امرأتِهِ فأولدها، ثم رجعَتْ إلى زوجها وقد أولدَها: لا يلزْمُ زوجَها الأولادُ، وكيف يكونُ الولدُ للفراشِ في مثل هذا؟! وقد عُلم أنَّ هذه في منزلِ رجلٍ أجنبيٍّ، وقد أولدها في منزلِهِ، إنما يكون الولَدُ للفراشِ إذا ادَّعاه الزَّوْجُ، وهذا لا يَدَّعِي فلا يلزمُهُ.

* قال أحمد في رواية إسحاق بن منصور: إذا زوَّج السَّيِّدُ عبدَهُ من أَمَتِهِ ثم باعها: يكونُ بيعُها طلاقَها، كقول ابن عباس.

وروايةِ أكثرِ أصحابهِ (ق/٣٥٩ب) عنه: لا يكونُ طلاقًا.

وقال أحمد في رواية أبي طالب: لا أعلمُ شيئًا يدفعُ قولَ ابن عباس وابن عُمَرَ[4] وأحدَ عَشَرَ من التابعينَ، منهم[5]: عطاءٌ ومجاهدٌ

---

(١) «المسائل» رقم (١١٢٩).

(٢) أخرجه أحمد: (٤/ ٢١٥ رقم ٢٣٨٧).

(٣) في بعض نسخ «المسائل»: «أهل الذمة»، ثم قال أحمد بعدها: «والروافض يرون إذا طلَّقها ثلاثًا أنها واحدة أو ليس بشيء» اهـ.

(٤) قال في «المغني»: (٩/ ٤٧٤): «ولا نعلم لهما مخالفًا».

(٥) من (ظ).

وأهل المدينة على تَسَرِّي العبدِ، فمن احتجَّ بهذه الآيةِ: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥ ـ ٦] وأيُّ ملك للعبد؟ فقد قال النبي ﷺ: «**مَنِ اشْتَرَى عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَالمَالُ لِلسَّيِّدِ**»[١]، جعل له مالاً هذا يُقَوِّي التَّسَرِّيَ.

وابنُ عباس وابنُ عمر أعلمُ بكتابِ الله ممن احْتَجَّ بهذه الآية؛ لأنهم أصحابُ رسول الله ﷺ، وأُنْزِلَ القرآنُ على رسَولِ الله، وهم يعلمونَ فيما أُنْزِل، قالوا: يتَسَرَّى العبدُ.

إذا ثَبَتَ هذا؛ فقد قال في رواية إسحاق بن إبراهيم[٢]: يَتَسَرَّى العبدُ في مالِه، هو مالُه ما لم يأخُذْه سيِّدُهُ منه.

(ق/٣٥٩أ) وقال في رواية جعفر بن محمد وحرب: ليس للسَّيِّدِ أن يأخذ سُرِّيَّةَ العبدِ إذا أذِن له في التَّسَرِّي، فإن تَسَرَّى بغيرِ إذنه أخذَها منه، وإذا باع العَبْدَ وله سُرِّيَّةٌ هي لسيِّدهِ ولا يُفَرَّقُ بينهما؛ لأنها بمنزلةِ المرأة.

فقد فرَّق أحمدُ بين أن يبيعَ العبدَ فتكون السُّرِّيَّةُ للسَّيِّد، ولا يفرَّقُ بينَها وبين العبد، وعلَّل بأنها بمنزلةِ الزوجةِ، وبينَ أن يبقى العبدُ على ملكِه، فليس له أخذ السُّرِّيَّةِ منه إذا أذِن له، كما لو أذِن له في التّزويج، ليس له أن يفرِّقَ بينه وبين امرأتِه وكلا النَّصَّينِ مشكلٌ[٣]، وله فقهٌ دقيق[٤].

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٣٧٩)، ومسلم رقم (١٥٤٣) من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) «المسائل»: (٢/ ٢١٩)، وانظر «رواية الكوسج»: (١/ ق١٥٥).

(٣) (ق): «ولكن التسرِّي».

(٤) تقدم البحث في هذه المسألة مع فقهها: (٤/ ١٤٨١ ـ ١٤٨٣).

* وقال في رواية ابن منصور: إذا تزوَّجَ الحُرَّةَ على الأَمَةِ يكونُ طلاقًا للأمَةِ، لحديث ابن عباس. قال أبو بكر: مسألة ابن منصور مفردةٌ.

* وقال في رواية أبي الحارث: إذا تَزَوَّجَ امرأةً فشرطَ أن لا يبيتَ عندَها إلاَّ ليلةَ الجُمُعَةِ، فإنْ طالَبَتْهُ، كان لها المقاسَمَةُ. وإنْ أعْطَتْهُ مالاً واشتَرَطَتْ عليه أن لا يَتَزَوَّجَ عليها، يَرُدُّ عليها المالَ إذا تَزَوَّجَ. ولو دفعَ إليها مالاً على أن لا تَتَزَوَّجَ بعد موتِه فتزوَّجَتْ، ترُدُّ المالَ إلى وَرَثَتِهِ.

* وقال في رواية أحمد بن القاسم: الأَمَةُ إذا كان زوجُها حرًّا فعَتَقَتْ، فلا خيارَ لها؛ لأن الحديث عندنا: أن زوجَ بَريرةَ كان عبدًا[1]، فأجعلُ الروايةَ هكذا ولا أزيلُ النكاح إلاّ في الموضِع الذي أزالته السُّنَّةُ، وهذا ابن عباس وعائشة يقولون: إنه عبدٌ وعليه أهلُ المدينة وعملُهم، وإذا روى أهلُ المدينة حديثًا وعَمِلوا به فهو أصحُّ ما يكونُ، وليس يصِحُّ أن زوجَ بَرِيرَةَ كان حرًّا إلاّ عن الأسودِ وحدَه، وأما غيرُه فيقولُ: إنه عبدٌ[2].

* قال أحمد في رواية حنبل: لا يكنِّي ولدَه بأبي القاسم؛ لأنه يُرْوى عن النبي ﷺ أنه نهى عنه.

وقال في رواية علي بن سعيد وقد سأله عن الحديث: «تَسَمَّوْا

---

(١) قصّة بريرة أخرجها البخاري رقم (٤٥٦)، ومسلم رقم (١٥٠٤) وغيرهما من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) انظر كلام أحمد بنصِّه في «المغني»: (١٠/ ٧٠)، لكن قال في آخره بعد الحكاية عن الأسود: «فأما غيره فليس بذاك».

بِاسْمِي وَلاَ تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي»[1]: هو أن يجمعَ بين اسمِهِ وكُنيتِهِ أو يُفْرِدَ أحدَهما؟ فقال: أكثر[2] الحديث: «تَسَمَّوا بِاسْمِي وَلاَ تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي»، وهذا موافق لرواية حنبل.

* وقال ابن منصور[3]: قلت لأحمدَ؛ تُكَنَّى المرأةُ؟ قال: نعم، عائشةُ كناها النبيُّ ﷺ أمَّ عبدِالله[4].

وقال في روايته[5] أيضًا: عُمَرُ كَرِهَ أن يُكْنَى بأبي عيسى.

وقال في رواية حنبل: لا بأس أن يُكْنَى الصَّبِيُّ، قال النبي ﷺ: «يَا أَبَا عُمَيْرٍ»[6]، وكان صغيرًا.

* وقال في رواية (ظ/٢٤٩ب) الأثرم وسُئِلَ عن الرجل يُعْرَفُ بلقبِه؟ قال: إذا لم يُعْرفْ إلاَّ به، قال أحمد: الأعمشُ إنما يعرفُهُ الناسُ هكذا، فسَهَّل في مثل هذا إذا كان قد شُهِر به[7].

* وقال ابن منصور: قلت لأحمد: رجلٌ نَذَرَ أن يذبحَ نفسَهُ؟ قال: يفدي نفسَهُ، إذا حَنَثَ يذبَحُ كبشًا. قال إسحاق: كما قال.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١١٠)، ومسلم رقم (٢١٣٤) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) (ع وظ): «آخر».

(٣) «المسائل»: (٢/ ق٢١١).

(٤) أخرجه أحمد: (٦/ ١٠٧)، وأبو داود رقم (٤٩٧٠) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٥) «المسائل»: (٢/ ق٢١١).

(٦) أخرجه البخاري رقم (٦١٢٩)، ومسلم رقم (٢١٥٠) من حديث أنس ـ رضي الله عنه ـ.

(٧) ونحوه في «مسائل أبي داود» رقم (١٨٢٩).

* وقال أيضًا[1]: قلت لأحمد: من ماتَ ولم يَحُجَّ فهو من جميع المالِ؟ قال: إذا كان له مالٌ كثيرٌ، واجبٌ على الوَرَثَةِ أن يُنْفِذوا ذاك، وأما إذا كان مالٌ قليلٌ فإنما هو شيءٌ ضيَّعه، ليس هذا مِثْلَ الزكاةِ.

وقال أيضًا: قلت له: طَوَافُ المَكِّيِّ قبلَ المُعَرَّف[2]، قال أحمدُ: لا يخرجُ من مكّةَ حتى يُوَدِّعَ البيتَ.

* وقال أحمد في رواية ابن منصور[3]: يكرهُ أن يقولَ للرجل: جعلني الله فِداك، ولا بأس أن يقول: فِدَاكَ أبي وأمي.

* وقال مهنّا[4]: سألت أبا عبدالله عن المرأةِ تنامُ على قفاها؟ فقال: يُكْرَهُ لها ذلك، قلت: فإذا ماتَتْ فكيف يصنعونَ في غسلِها؟ فقال: إنما كُرِهَ لها أن تَنَامَ على قَفاها[5] في حياتِها، وليس ذلك في الموتِ.

* وقال في رواية ابن منصور[6]: يكرهُ الجلوسُ بين الشمسِ والظِّلِّ أليس قد نهى عنه! وقال إسحاق ابن راهَوَيه: قد صحّ الخبرُ فِيه عن النبي ﷺ[7]، ولكن لو ابتدأ وجَلَسَ فيه كان أهونَ.

---

(١) «المسائل»: (٢/ ق٢١٠).

(٢) أي: قبل الوقوف بعرفه. «مختار الصحاح»: (ص/ ١٧٩).

(٣) «المسائل»: (٢/ ق٢١٢)، وتقدم بنصه (٤/ ١٤٣٥).

(٤) وهو ـ أيضًا ـ بنصِّه في «مسائل الكوسج»: (٢/ ق٢١٠).

(٥) من قوله: «فقال: يكره. . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٦) «المسائل»: (٢/ ق٢١٠).

(٧) أخرجه أحمد: (١٤/ ٥٣١ رقم ٨٩٧٦)، وأبو داود رقم (٢٨٢٢)، من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ. والحديث له طرق يقوي بعضها بعضًا.

* وقال في رواية أبي طالب[1]، وسألته: يكَنِّي الرجلُ أهلَ الذِّمَّةِ؟ فقال: قد كنى النبيُّ ﷺ أُسْقُفَّ نجرانَ، وعمرُ قال: يا أبا حسَّان. لا بأسَ به.

* وقال في رواية يعقوب بن بُخْتان وسأله عن النُّورة والحِجَامةِ [يوم الأربعاء][2]؟ فكَرِهَها[3]، قال: وبلغني عن رجلٍ أنه تَنوَّرَ واحتجمَ فأصابه المرضُ قلت: كأنه تَهَاوَنَ؟ قال: نعم.

* وقال في رواية مهنًا في الرجلِ تأتيه المرأةُ المسحورةُ فيطلقُ عنها السِّحْرَ؟ قال: لا بأس.

وحدثنا إسماعيل بن عُلَيَّةَ، عن سعيد بن أبي عَرُوبة، عن قَتَادَةَ، قال: سألت سعيد بن المسَيِّب عن المرأة تأتي الرجلَ فيطلقُ عنها السِّحْرَ، فقال: لا بأس[4]. فقلت لأحمد: أُحَدِّثُ بهذا عنك؟ قال: نعم[5].

وقال في رواية المَرُّوْذِيِّ[6]: حُمِمْتُ فكتب لي من الحُمَّى: بسم الله الرحمن الرحيم، بسم اللهِ وباللهِ، ومحمدٌ رسولُ الله، ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ۝٦٩ وَأَرَادُواْ بِهِۦ كَيۡدٗا فَجَعَلۡنَٰهُمُ ٱلۡأَخۡسَرِينَ ۝٧٠﴾ [الأنبياء: ٦٩ ـ ٧٠] اللَّهُمَّ ربَّ جِبرائيلَ وميكائيلَ وإسرافيلَ اشْفِ صاحِبَ

---

(١) ومثله في رواية ابن هانىء: (٢/ ١٨٠)، والكوسج: (٢/ ق٢١٠).
(٢) (ق): «والارتقاء»، و(ع وظ): «والأربعاء»، والتصويب من «زاد المعاد»: (٤/ ٦٠)، فقد نقل الرواية عن الخلال بسنده إلى يعقوب.
(٣) (ق): «فكرهها».
(٤) علق البخاري نحوه عن سعيد، «الفتح»: (١٠/ ٢٤٣)، وذكر الحافظ أن الأثرم وصله في «السنن» والطبري في «التهذيب».
(٥) قال الحافظ: وقد سئل أحمد عمن يطلق السحرَ عن المسحور؟ فقال: لا بأس به.
(٦) وذكره المصنف أيضًا في «زاد المعاد»: (٤/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧).

هذا الكتابِ بحوْلِكَ وقُوَّتِكَ وجَبَرِيَّتِكَ[1] إلـهَ الحقِّ آمينَ.

وقال في رواية عبدالله[2]: يُكتبُ للمرأةِ إذا عَسُرَ عليها الولادةُ في جام[3] أو شيءٍ نظيفٍ[4]: لا إلـهَ إلاّ اللهُ الحليمُ الكريمُ، سبحانَ اللهِ ربِّ العرشِ العظيمِ، الحمدُ لله ربِّ العالمينَ، ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا ﴿٤٦﴾﴾[5] ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّن نَّهَارٍۭ﴾، ثم تُسْقَى ويُنْضَحُ بما بَقِيَ دونَ سُرَّتِها[6].

وقال في رواية الكوسج: يُكْرَهُ التَّفْلُ في الرُّقْيَةِ ولا بأسَ بالنَّفْخ.

وقال في رواية صالح[7]: الحُقْنَةُ إذا كانت لضَرورةٍ فلا بأس. وقال في رواية المرُّوْذيِّ: الحقنة إن اضْطُرَّ إليها فلا بأسَ، قال المرُّوْذي: ووُصِفَ لأبي عبدالله ففعل.

* وقال إسحاق بن هانىء[8]: رأيتُ أبا عبدالله إذا كان يوم الجمعة يصلِّي حتى يعلم أن الشمسَ قد قاربتْ أن تزوْلَ، فإذا قاربَتْ أمسكَ عن الصَّلاة (ق/٣٦٠أ) حتى يؤذِّنَ المؤذِّنُ، فإذا أخذ في الأذانِ

---

(١) كذا في (ع وظ)، وفي (ق): «وحرمتك»! و«الزاد»: «وجبروتك».
(٢) «المسائل» رقم (١٨٦٥، ١٨٦٦).
(٣) الجام: إناء من فضة.
(٤) كذا في (ع وظ)، و(ق والمسائل): «لطيف».
(٥) هذه الآية ليست في «مسائل عبدالله».
(٦) وهذه الرقية مروية عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أخرجها ابن أبي شيبة: (٥/ ٣٩)، والسهمي في «تاريخ جرجان»: (ص/ ٢٢٨). ولها شاهد عن أنسٍ أخرجه الطبراني في «الأوسط»: (٣/ ٣٥٨).
(٧) لم أجده في المطبوعة.
(٨) «المسائل»: (١/ ٨٨).

قام فصلَّى ركعتينِ أو أربعًا، يفصِلُ بينهما بالسَّلام، فإذا صلَّى الفريضةَ انتظر في المسجدِ، ثم يخرجُ منه، فيأتي بعضَ المساجد التي بحضرةِ الجامعِ، فيصلِّي فيه ركعتين، ثم يجلسُ، وربما صلَّى أربعًا، ثم يجلسُ، ثم يقومُ فيصلِّي ركعتينِ أُخَر، فتلك ستُّ رَكَعَاتٍ على حديث عليٍّ[1].

فائدة[2]

ظنَّ بعضُ الفقهاء أن الوفاءَ إنما (ق/٣٥٣أ) يحصلُ باستيفاء الدَّيْنِ، بسبب أن الغريمَ إذا قبضَ المالَ صار في ذمَّتِهِ للمَدِينِ مِثْلُهُ، ثم يقعُ التَّقاصُّ منهما[3]، والذي أوجبَ لهم هذا إيجابُ المماثلةِ بينَ الواجبِ ووفائه ليكونَ قد وفى الدَّيْنَ بالدَّيْنِ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية[4]: وهذا تكلُّفٌ أنكره جمهورُ الفقهاء، وقالوا: بل نفسُ المال الذي قبضه يحصلُ به الوفاءُ، ولا حاجةَ إلى أن يُقَدِّروا في ذمَّةِ المستوفي دينًا، والدَّيْنُ في الذِّمَّةِ من جنس المطلَقِ الكُلِّيِّ، والمعينُ من جنسِ المعينِ الجزئيِّ، فإذا ثبتَ في ذمَّتِهِ دَيْنٌ مطلَقٌ كلِّيٌّ، كان المقصودُ منه الأعيانَ الشخصيَّةَ الجزئيَّةَ، فأيُّ معيَّنٍ استوفاه حَصَلَ به مقصودُهُ لمطابَقَتِهِ للكُلِّي مطابقةَ الأفراد الجزئيَّةِ.

---

(١) أخرجه عبدالرزاق: (٣/ ٢٤٧).
وبعده في «المسائل»: «وربما صلى بعد الست ستًّا أخرى أو أقل أو أكثر».

(٢) (ق): «مسألة».

(٣) (ق): «بينهما».

(٤) في «مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ٥١٣).

فائدة[1]

قال أحمدُ في رواية صالح[2] في المُضَارِبِ إذا خالفَ فاشترى غَيْرَ ما أَمَرَ به صاحبُ المالِ: فالرِّبْحُ لصاحبِ المالِ، ولهذا أجرةُ مِثْلِهِ، إلاَّ أن يكونَ الربحُ محيطًا بأجرةُ مِثلِهِ (ظ/ ٢٥٠أ) فيذهبَ. قال: وكنت أذهبُ إلى أن الرِّبْحَ لصاحبِ المالِ، ثم استحسَنْتُ.

وقال في رواية الميمونيِّ: استحسنُ أَنْ يَتيَمَّمَ لكلِّ صلاة، ولكن القياسَ أنه بمنزلةِ الماءِ حتى يُحْدِثَ، أو يَجِدَ الماءَ.

وقال في رواية المرُّوْذيِّ: يجوزُ شراءُ أرض السَّوادِ، ولا يجوزُ بيعُها، فقيل له: كيف تشتري ممن لا يملكُ؟ فقال: القياسُ كما تقولُ، ولكن هو استحسانٌ. واحتجَّ بأن أصحابَ النبي ﷺ رخَّصوا في شراء المصاحفِ وكَرِهوا بَيْعَها، وهذا يشبهُ ذاك.

وقال في رواية بكر بن محمد فيمن غَصَبَ أرضًا وزَرَعَها: الزَّرْعُ لرَبِّ الأرضِ وعليه النفقةُ، وليس هذا شيئًا يوافِقُ القياسَ، أسْتَحسِنُ أن يدفعَ إليه نَفَقَتَهُ.

وقال في رواية أبي طالب: أصحابُ أبي حنيفة إذا قالوا شيئًا خلافَ القياسِ قالوا: نستحسنُ هذا وَنَدَعُ القياسَ، فَيَدَعُونَ الذي يزْعُمُونَ أنه الحقُّ بالاستحسانِ. قال: وأنا أذهبُ إلى كلِّ حديثٍ جاءَ، ولا أقيسُ عليه[3].

---

(١) (ق): «مسألة»، وهذه الفائدة نقلها المصنِّف من كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية «قاعدة في الاستحسان»: (ص/ ٥٠ ـ ٦٧).

(٢) رقم (٣٧٧) بنحوه.

(٣) هذه النصوص عن أحمد انظرها في «العدة»: (٤/ ١٦٠٤ ـ ١٦٠٥)، و«التمهيد»: (٤/ ٨٧) لأبي الخطاب.

فقال القاضي[1]: ظاهر هذا يقتضي إبطالَ القولِ بالاستحسانِ، وأنه لا يجوزُ قياسُ المنصوصِ عليه على المنصوص عليه.

وجعل المسألة على روايتينِ، ونَصَرَ هو وأتباعُه روايَةَ القولِ بالاستحسانِ، ونازعهم شيْخُنا في مراد أحمد من كلامه، وقال[2]: «مُرَادُهُ أني أستعملُ النصوصَ كلَّها ولا أقيسُ على أحد النَّصَّيْنِ قياسًا يعارضُ النَّصَّ الآخَرَ، كما يفعلُ من ذكره، حيث يقيسونَ على أحد النَّصَّيْنِ، ثم يستثنونَ موضعَ الاستحسانِ إما لنَصٍّ أو لغيره[3]، والقياسُ عندَهم موجبُ العِلَّةِ[4]، فينقضونَ العِلَّةَ التي يدَّعُونَ صِحَّتَها مع تساويها في مَحَالِّها.

وهذا من (ق/٣٥٣ب) أحمد بَيِّنٌ أنه يوجبُ طرد العلَّةِ الصحيحة، وأن انتقاضَها مع تساويها في محالِّها يوجبُ فسادَها، ولهذا قال: «لا أقيسُ على أحد النَّصَّيْنِ قياسًا ينقضُهُ النَّصُّ الآخَرُ».

وهذا مثلُ حديث أم سَلَمَة عن النبي ﷺ «**إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضَحِّيَ وَدَخَلَ العَشْرُ، فلا يَأْخُذْ مِنْ شَعَرِهِ، وَلا مِنْ بَشَرَتِهِ شَيْئًا**»[5]، مع حديث عائشةَ: «كنت أَفْتِلُ قلائِدَ هَدْيِ النَّبِيِّ ﷺ، ثم يَبْعثُ به وهو مقيمٌ، ثم لا يحرُمُ عليه شيءٌ مما يَحْرُمُ على المُحْرِمِ»[6].

والناسُ في هذا على ثلاثةِ أقوال:

---

(١) يعني: أبا يعلى في كتابه «العدة في أصول الفقه»: (٤/ ١٦٠٥).
(٢) «قاعدة في الاستحسان»: (ص/ ٥١).
(٣) (ق وظ): «إما النص أو غيره».
(٤) «القاعدة»: «يوجب العلةَ الصحيحةَ».
(٥) أخرجه مسلم رقم (١٩٧٧).
(٦) أخرجه البخاري رقم (١٦٩٦)، ومسلم رقم (١٣٢١).

منهم: من يُسَوِّي بين الهَدْى والأُضْحِيَة في المنع، ويقول: إذا بعثَ الحلالُ هَدْيًا صارَ مُحْرِمًا، ولا يحلُّ حتى يَنْحَرَ، كما روي عن ابن عباس[1] وغيره.

ومنهم: من يُسَوِّي بينهما في الإِذْنِ، ويقول: بل المضحِّي لا يمنعُ عن شيء كما لا يُمْنَعُ باعثُ الهدي، فيقيسونَ على أحد النَّصَّينِ ما يعارضُ الآخَرَ.

وفقهاءُ الحديثِ كيحيى بن سعيد[2] وأحمد بن حنبل وغيرهما عملوا بالنَّصَّينِ، ولم يقيسوا أحدَهما على الآخَرِ.

وكذلك عند أحمد وغيره من فقهاءِ الحديثِ، لما أمَرَ النبيُّ ﷺ أن يُصَلِّيَ الناسُ قعودًا إذا صلَّى إمامُهم قاعدًا[3]، ثم لما افتتحوا الصلاة قيامًا أتَمَّها بهم قيامًا[4]، فعمِلَ بالحديثينِ، ولم يَقِسْ على أحدِهما قياسًا ينقضُ الآخَرَ ويجعلُهُ منسوخًا كما فعلَ غيرُهُ.

قلت: وكذلك فَعَل في حديث الأمْرِ بالوضوءِ من لُحوم الإبلِ[5]، وتركِ الوضوءِ مما مَسَّتِ النارُ[6]، عمل بهما، ولم يقسْ على أحدِهما قياسًا يُبْطِلُ الآخَرَ ويجعلُه منسوخًا.

---

(١) انظر «السنن الكبرى»: (٥/ ٢٣٤) للبيهقي.

(٢) في «القاعدة» زاد: «والشافعي».

(٣) أخرجه البخاري رقم (٦٨٩)، ومسلم رقم (٤١١) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٦٨٧)، ومسلم رقم (٤١٨) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٥) أخرجه مسلم رقم (٣٦٠) من حديث جابر بن سمرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٦) أخرجه البخاري رقم (٢٠٧)، ومسلم رقم (٣٥٤) من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.

وكذلك فَعَل في أحاديثِ المستحاضَةِ ونظائرها.

ثم القائلونَ بالاستحسانِ، منهم من يقول: هو تركُ الحكم إلى حكمٍ أولى منه، ومنهم من يقولُ: هو أولى القياسَيْنِ.

وقال القاضي[1]: «الحُجَّةُ التي يُرجَعُ إليها في الاستحسانِ هي الكتاب تارةً، والسُّنَّةُ تارةً، والإجماع تارةً، والاستدلالُ بترجُّحِ بعضِ[2] الأصول على بعض.

فالاستحسانُ لأجل الكتابِ: كما في شهادة أهل الذِّمَّةِ على المسلمينَ في الوَصِيَّةِ في السَّفَر إذا لم نَجِدْ مسلمًا[3].

ومما قلنا فيه بالاستحسانِ للسُّنَّةُ: فيمن غَصَبَ أرضًا وزرَعَها: الزرعُ لرَبِّ الأرضِ، وعلى صاحبِ الأرضِ النفقةُ؛ لحديث رافع بن خَدِيجٍ[4]، والقياسُ أن يكونَ الزَّرْعُ لزارِعِهِ.

ومما قلنا فيه بذلك للإجماع: جوازُ سَلَمِ الدَّراهمِ والدَّنانيرِ في الموزونات، والقياسُ أن لا يجوزَ ذلك؛ لوجود الصِّفَةِ المضمومة إلى

---

(١) في «العدة»: (٥/ ١٦٠٧ - ١٦٠٩).

(٢) في «القاعدة والعدة»: «بترجّح شَبَهِ بعض...».

(٣) في قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ ١٠٦﴾ [المائدة/ ١٠٦].

(٤) عن النبي ﷺ قال: «من زرع في أرضِ قوم فالزرع لربّ الأرض وله نفقتُه» أخرجه أحمد: (٢٥/ ١٣٨ رقم ١٥٨٢١)، وأبو داود رقم (٣٤٠٣)، والترمذي رقم (١٣٦٦)، وابن ماجه رقم (٢٤٦٦) وغيرهم. قال الترمذي: «حسن غريب»، وانظر «الإرواء»: (٥/ ٣٥١).

الجنسِ، وهي الوَزْنُ، إلا أنهم استحسنوا فيه الإجماع». انتهى[(١)].

(ظ/ ٢٥٠ب) قال شيخُنا[(٢)]: ومن ذلك أن نفقةَ الصغيرِ وأُجْرَةَ مُرْضِعَتِهِ على أبيه دونَ أمِّه (ق/ ٣٥٤أ) بالنَّصِّ والإجماع.

قلت: إلا خلافًا شاذًّا في مذهبِ أبي حنيفةَ وغيرِه، بإيجابِها على الأبوينِ كالجَدِّ والجَدَّةِ.

وكذلك يقولون: إجارةُ الظِّئْرِ ثابتةٌ بالنَّصِّ والإجماعِ، على خلافِ القياسِ.

والاستحسانُ يرجعُ إلى تخصيص العِلَّة، بل هو نفسه، كما قاله أبو الحسين البصريُّ[(٣)]، والرازيُّ[(٤)]، وغيرهُما، والمشهور عن الشافعيَّةِ منع تخصيصِها، وعن الحنفيَّة القولُ بتخصيصِها، ولأصحابِ أحمد قولانِ، وحُكِيتا روايتينِ عن أحمد، وحُكِيَ تخصيصُ العِلَّةِ مذهبُ الأئمة الأربعة، وهو الصَّوابُ.

والقاضي وابنُ عَقِيل يمنعونَ تخصيصَ العِلَّةِ، مع قولِهم بالاستحسانِ، وأبو الخطّاب يختارُ تخصيصَ العِلَّة مع قولِه بالاستحسانِ[(٥)].

وفرَّقَ القاضي بين التَّخصيصِ والاستحسانِ: بأن التَّخصيصَ منعُ العلَّة عملَها في حكم خاصٍّ، والاستحسانُ تركُ قياسِ الأصولِ للنُّصوصِ[(٦)]،

---

(١) يعني كلام القاضي.
(٢) «القاعدة»: (ص/ ٦٠).
(٣) في «المعتمد»: (٢/ ٨٣٩).
(٤) يعني: أبا بكر الجصاص الرازي الحنفي في كتابه «الفصول في الأصول»: (٢/ ٣٥١).
(٥) «التمهيد»: (٤/ ٦٩).
(٦) (ق): «المنصوصة».

أي: مخالفةُ القياس لأجل النَّصِّ، كما في شهادةِ أهلِ الذِّمَّةِ، وإجارة الظِّئْرِ، وإعطاء الزَّرع لمالك الأرض، ونظائره، كحملِ العاقلةِ دِيَةَ الخطأ.

* * *

فصولٌ عظيمة النفع جدًّا

في إرشاد القرآن والسُّنّة إلى طريق المناظرة وتصحيحها، وبيانِ العلل المؤثِّرة، والفروق المؤثرة، وإشارتهما[1] إلى إبطال الدَّوْر والتَّسلسل بأوجزِ لفظٍ وأبيَنِه[2]، وذِكْر ما تضمَّناه من التَّسوية بينَ المتماثلين، والفَرْق بين المختلفين، والأجوبة عن المعارضاتِ، وإلغاء ما يجِبُ إلغاؤُه من المعاني التي لا تأثيرَ لها، واعتبار ما ينبغي اعتبارُه، وإبداءُ تناقُضِ المبطِلِينَ في دعاويهم وحُجَجِهم، وأمثال ذلك.

وهذا من كنوزِ القرآن التي ضلَّ عنها أكثرُ المتأخرين، فوضعوا لهم شريعةً جَدَلِيَّةً، فيها حقٌّ وباطلٌ، ولو أَعْطَوُا القرآنَ حَقَّهُ لرَأَوْهُ وافيًا بهذا المقصودِ كافيًا فيه، مُغْنِيًا عن غيره.

والعالِمُ عن الله (ق/ ٣٦٠ب) مَنْ آتاه الله[3] فَهْمًا في كتابِهِ. والنبيُّ ﷺ أوّلُ من بيّنَ العللَ الشرعيّةَ والمآخِذَ، والجمعَ والفَرْقَ، والأوصافَ المعتبرةَ والأوصافَ الملغاةَ، وبيّنَ الدَّورَ والتَّسلسُلَ وقطعهما.

فانظر إلى قوله ﷺ وقد سُئِل عن البعيرِ يجربُ، فتجربُ لأجلِهِ الإبلُ، فقال: «**مَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ**»[4]، كيف اشتملتْ هذه الكلمةُ الوجيزةُ المختصرةُ البيِّنَةُ على إبطال الدَّوْر والتَّسلسل، وطالما تَفَيْهق

---

(١) (ع): «وإشارتها».

(٢) (ع): «وأثبته».

(٣) «من آتاه الله» سقطت من (ع).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٥٧١٧)، ومسلم رقم (٢٢٢٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

الفيلسوفُ وتَشَدَّقَ المُتكَلِّمُ وقرَّر[1] ذلك ـ بعد الَّلتيَّا والَّتي ـ في عدَّةِ ورقاتٍ، فقال مَنْ أوتي جوامعَ الكَلِم: «**فمَنْ أَعْدَىٰ الأَوَّلَ**»، ففَهِم السامِعُ من هذا: أن إعداءَ الأوَّلِ إن كان من إعداءِ غيرِه له، فإن لم يَنْتَهِ إلى غَايَةٍ فهو التَّسلسلُ في المؤثِّرات، وهو باطلٌ بصريحِ العقلِ، وإن انتهى إلى غايةٍ، وقد استفادَتِ الجَرَبَ من إعداءِ مَن جرب به له، فهو الدَّوْرُ الممتنعُ.

وتأملْ قوله في قصة ابن اللُّتْبِيَّةِ: «**أَفَلاَ جَلَسَ في بيْتِ أَبِيهِ وأُمِّهِ، وَقَالَ: هَذَا أُهْدِيَ لِي**»[2]، كيف يجدُ تحتَ هذه الكلمةِ الشريفة أن الدَّوَرَانَ يُفيدُ العِلِّيَّةَ، والأصوليُّ ربما كدَّ خاطِرَهُ حتى قرَّر ذلك بعد الجهد، فدلَّت هذه الكلمةُ النبويةُ على أن الهديةَ لما دارَتْ مع العمل وجودًا وعدمًا كان العملُ سَبَبَها وعِلَّتَها؛ لأنه لو جلسَ في بيتِ أبيه وأُمِّه لانتفتِ الهديَّةُ، وإنما وُجِدت بالعملِ فهو عِلَّتُها.

وتأملْ قوله ﷺ في اللُّقَطَةِ، وقد سُئِل عن لُقَطَةِ الغنم فقال: «**إنَّما هِيَ لَكَ أو لأَخِيْكَ أو للذِّئْبِ**»، فلما سئل عن (ظ/٢٥١أ) لُقَطَةِ الإبلِ غضِبَ، وقال: «**ما لَكَ ولَهَا، مَعَها حِذَاؤُها وسِقَاؤُها، تَرِدُ الماءَ وتَرْعَىٰ الشَّجَرَ**»[3]، ففرَّق بين الحُكْمَينِ باستغناءِ الإبل واستِقلالها بنفسِها، دونَ أن يُخَافَ عليها الهَلَكَةُ في البرِّيَّة، واحتياج الغنم إلى راعٍ وحافظٍ، وأنه إن غابَ عنها، فهي عُرضَةٌ للسِّباع بخلاف الإبلِ،

---

(١) (ع): «وقرب».

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٥٠٠)، ومسلم رقم (١٨٣٢) من حديث أبي حميد الساعدي ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٩١)، ومسلم رقم (١٧٢٢) من حديث زيد بن خالد الجهني ـ رضي الله عنه ـ.

فهكذا تكونُ الفروقُ المؤثِّرَةُ في الأحكام لا الفروقُ المذهبيَّةُ التي إنما يفيدُ ضابط المذهب.

وكذلك قوله في اللَّحْم الذي تُصُدِّقَ به على بَرِيرَةَ: «**هُوَ عَلَيْها صَدَقَةٌ، ولنا هَدِيَّةٌ**»[1]، ففرَّقَ في الذاتِ الواحدةِ، وجعل لها حكمينِ مختلفينِ باختلافِ الجهتين؛ إذ جهةُ الصَّدَقةِ عليها غيرُ جهة الهديَّة منها.

وكذلك الرجلانِ اللذانِ عَطَسا عند النَّبيِّ ﷺ، فشمَّتَ أحَدَهما ولم (ق/ ٣٦١أ) يُشَمِّتِ الآخَرَ، فلما سُئِلَ عن الفرق أجاب: «**بأن هذا حَمِدَ اللهَ، والآخَرُ لم يَحْمَدْهُ**»[2]، فدلَّ على أن تفريقَهُ في الأحكام لافتراقها في العلل المؤثِّرَةِ فيها.

وتأمَّلْ قوله ﷺ في المَيْتَةِ: «**إنما حَرُمَ منها أَكْلُها**»[3]، كيف تضمَّنَ التَّفْرِقَةَ بينَ أكلِ اللَّحمِ واستعمال الجلدِ، وبيَّنَ أن النَّصَّ إنما تناولَ تحريمَ الأكلِ، وهذا تحتَهُ **قاعدتانِ عظيمتانِ**:

إحداهما: بيانُ أنَّ التَّحليلَ والتَّحريمَ المضافانِ إلى الأعيانِ غيرُ مجمل، وأنه[4] مُراد به من كلِّ عينٍ ما هي مهيَّأَةٌ له. وفي ذلك الرَّدُّ على من زَعَمَ أن ذلك مُتَضَمِّنٌ لمضمرٍ عامٍّ، وعلى من زعم أنه مجملٌ.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٤٩٥)، ومسلم رقم (١٠٧٤) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٦٢٢١)، ومسلم رقم (٢٩٩١) من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (١٤٩٢)، ومسلم رقم (٣٦٣) من حديث ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ.

(٤) (ع): «وأنه غير...».

والثانية: قَطْع إلحاق استعمال الجلدِ بأكلِ اللَّحمِ، وأنه لا يصِحُّ قياسُه عليه، فلو أن قائلاً قال: وإن دلَّتِ الآيةُ على تحريم الأكل وحدَه، فتحريمُ ملابَسَةِ الجلدِ قياسًا عليه، كان قياسُه باطلاً بالنَّصِّ؛ إذ لا يلزمُ من تحريمِ الملابسةِ الباطِنةِ بالتَّعَدي تحريمُ ملابَسَةِ الجلدِ ظاهرًا بعدَ الدِّبَاغِ.

ففي هذا الحديثِ بيانُ المُرَادِ من الآيةِ، وبيانُ فسادِ إلحاقِ الجِلْد باللَّحم.

وتأمَّلْ قوله ﷺ لأبي النعمان بن بَشِير وقد خصَّ ابنَهُ بالنُّحْلِ: «**أَتُحِبُّ أَنْ يَكُونُوا فِي البِرِّ سَوَاءً**»[1]؟ كيف تجدُهُ مُتَضَمِّنًا لبيانِ الوصفِ الدَّاعي إلى شرع التَّسْوِيَةِ بينَ الأولاد، وهو العَدْلُ الذي قامتْ به السمٰواتُ والأرضُ، فكما أنك تُحِبُّ أن يستووا في بِرِّكَ، وأنْ لا ينفردَ أحدُهم بِبِرِّكَ وتُحْرَمَهُ من الآخَرِ، فكيف ينبغي أن تُفْرِدَ أَحَدَهما بالعَطِيَّةِ وتَحْرِمَها الآخَرَ؟!.

وتأمَّلْ قولَه ﷺ لعمر وقد استأذنه في قتل حاطبٍ، فقال: «**وَمَا يُدْرِيكَ؟ لَعَلَّ اللهَ اطَّلَعَ على أَهْلَ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ، فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ**»[2]، كيف تجدُهُ متضمِّنًا لحكم القاعدةِ التي اختلفَ فيها أربابُ الجَدَلِ والأصوليُّونَ، وهي: أن التعليلَ بالمانِع هل يفتقرُ إلى قيام المقتضي، فعلَّلَ النَّبيُّ ﷺ عصمةَ دمِهِ بشهودِه بَدْرًا دونَ الإسلام العامِّ، فدلَّ على أنَّ مُقْتَضَى قتلِهِ كان قد وُجِدَ وعارَضَ سببَ العصمةِ،

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٥٨٦)، ومسلم رقم (١٦٢٣) من حديث النعمان بن بشير ـ رضي الله عنهما ـ.

(٢) تقدم تخريجه (٣/ ١٠٣٧).

وهو الجسُّ على رسول الله ﷺ، لكنْ عارضَ هذا المقتضي مانعٌ[1] مَنَعَ من تأثيرِهِ وهو شهوده بَدْرًا، وقد سَبَقَ من الله مغفرتُهُ لمن شَهِدَها.

وعلى هذا؛ فالحديث حجَّةٌ لمن رأى قتلَ الجاسوسِ[2]؛ لأنه ليس ممَّنْ شَهِدَ بدرًا، وإنما امتنعَ قتلُ حاطبٍ لشهودِهِ بدْرًا.

ومن ذلك: قولُه ﷺ لعُمَرَ وقد سأله عن القُبْلة للصَّائم، (ق/٣٦١ب) فقال: «**أَرَأَيْت لو تَمَضْمَضْتَ**»[3]... الحديث، فتحتَ هذا إلغاءُ الأوصافِ التي لا تأثيرَ لها في الأحكام، وتحتَهُ تشبيهُ الشيءِ بنظيرِهِ وإلحاقُهُ به، وكما أنَّ الممنوعَ منه الصائمُ إنما هو الشُّرْبُ لا مُقَدِّمَتُهُ، وهو وضعُ الماء في الفمِ، فكذلك الذي مُنِعَ، إنما هو الجِماعُ لا مُقَدِّمَتُهُ وهي القُبْلَةُ، فتضمَّنَ الحديثُ **قاعدتينِ عظيمتينِ** كما ترى.

(ظ/٢٥١ب) ومن ذلك: قولُه ﷺ وقد سُئِلَ عن الحجِّ عن الميت؟ فقال للسائل: «**أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ؟**» قال: نعم. قال: «**فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى**»[4] فتضمَّنَ هذا الحديثُ بيانَ قياس الأَوْلى،

---

(١) (ق وظ): «مانعًا»!.

(٢) في هامش (ق) تعليق أظنه بخط ابن حميد النجدي، قال: «لا حجة فيه؛ لأن التجسُّس على النبي ﷺ ليس كالتجسس على غيره» اهـ. وفي هذا التعليق نظر من جهة أن الجاسوس لا يُقتل باعتبار جسِّه على شخص بعينه، ولكن باعتبار جسِّه على المسلمين لصالح الكفار.

(٣) أخرجه أحمد: (١/ ٢٨٦ رقم ١٣٨)، وأبو داود رقم (٢٣٨٥)، وابن خزيمة رقم (١٩٩٩)، وابن حبان «الإحسان»: (٨/ ٣١٤). وغيرهم، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم.

(٤) أخرجه البخاري رقم (١٩٥٣)، ومسلم رقم (١١٤٨) من حديث ابن عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ.

ووقع في (ق): «أحق بالقضاء» وهو في بعض روايات الحديث.

وأن دَيْنَ المخلوقِ إذا كان يقبل الوفاءَ مع شحِّهِ وضيقه، فدَيْنُ الواسع الكريم تعالى أحقُّ بأن يقبلَ الوفاء، ففي هذا أن الحكمَ إذا ثَبَتَ في محلٍّ لأمرٍ، وثَمَّ محلٌّ آخَرُ أولى بذلك الحكمِ، فهو أولى بثُبوتِه فيه. ومقصودُ الشارع في ذلك التنبيهُ على المعاني والأوصافِ المقتضيةِ لشَرْعِ الحُكْم والعِلَل المؤثِّرة، وإلا فما الفائدةُ في ذكر ذلك؟ والحكمُ ثابتٌ بمجرَّد قوله؟!.

ومن ذلك: أنَّ النَّبيَّ ﷺ أَلْحقَ الولدَ في قصة وليدة زَمْعَةَ بعَبْد بن زَمْعَةَ عملاً بالفِراش القائم، وأَمَر سَوْدَةَ أن تحتجبَ منه[1]، عملاً بالشَّبَهِ المعارِض له، فرتَّبَ على الوصْفينِ حكميهما، وجعله أخًا من وجهٍ دونَ وجهٍ. وهذا من ألطفِ مسالكِ الفقهِ، ولا يهتدي إليه إلاّ خواصُّ أهلِ العلمِ والفَهْم عن الله ورسوله.

وتأمل قولَه ﷺ في التشهد، وقد علَّمهم أن يقولوا: «السلامُ علينا وعلى عباد الله الصَّالحين»، ثم قال: «**فَإذا قُلْتُمْ ذَلِكَ أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ للهِ فِي السَّمَاءِ والأَرْضِ**»[2]، كيف قرَّرَ بهذا عمومَ اسم الجمعِ المضافِ، وأغنانا ﷺ عن طُرق الأصوليين وتَعَسُّفها.

وكذلك قوله ﷺ وقد سُئِلَ عن[3] زكاة الحُمُر، فقال: «**لم يَنْزِلْ عَلَيَّ فيها إلاَّ هذهِ الآيَةُ الجَامِعَةُ الفَاذَّةُ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾**»[4]،

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٠٥٣)، ومسلم رقم (١٤٥٧) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٨٣١)، ومسلم رقم (٤٠٢) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) (ق): «قوله عن زكاة. . .».

(٤) أخرجه البخاري رقم (٢٣٧١)، ومسلم رقم (٩٨٧) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
والفاذَّة: أي المنفردة في معناها.

فسمَّى الآية جامعةً أي: عامَّةً شاملةً[1]، باعتبار اسم الشرط، فدلَّ على أن أدواتِ الشرط للعموم، وهذا في مخاطبتِهِ ﷺ ومحاورتِهِ أكثرُ من أن يذكرَ، وإنما يجهلُه من كلامه ﷺ من لم يُحِطْ به علمًا.

وتأملْ قوله ﷺ للرجل الذي استفتاه عن امرأته، وقد ولدَتْ غلامًا أسودَ، فأنكر ذلك، فقال له النبي ﷺ «**أَلَكَ إبِلٌ؟**» قال: نعم، قال: «**فَمَا أَلْوانُها**»؟ قال: سُوْدٌ، قال: «**هَلْ فِيها مِنْ أَوْرَقَ**»؟ قال: نعم، قال: «**فَأَنَّى لَه ذلِكَ**»؟ قال: عسى أن يكونَ نَزْعَةَ عِرْقٍ، قال: «**وهذا عَسَى أَنْ** (ق/٣٦٢أ) **يَكُونَ نَزْعَةَ عِرْق**»[2]، كيف تضمَّنَ إلغاء هذا الوصف الذي لا تأثيرَ له في الحكم، وهو مجرَّد اللَّون، ومخالفة الولد للأبوين فيه، وأنَّ مثل هذا لا يوجِبُ ريبةً، وأنَّ نظيرَهُ في المخلوقات مشاهَدٌ بالحسِّ، والله خالقُ الإبلِ وخالقُ بني آدَمَ، وهو الخلَّاقُ العليمُ، فكما أن الجملَ الأورقَ قد يتولَّدُ من بين أبوينِ[3] أسودينِ، فكذلك الولدُ الأسودُ قد يتولَّدُ من أبوينِ أبيضينِ، وأنَّ ما جوَّزَ به من سبب ذلك في الإبلِ، هو بعينِهِ قائمٌ في بني آدَمَ.

فهذه من أَصَحِّ المناظرات، والإرشادِ إلى اعتبار ما يجبُ اعتبارُهُ من الأوصافِ، وإلغاءِ ما يجِبُ إلغاؤُه منها، وأنَّ حكمَ الشيءِ حكمُ نظيرِهِ، وأنَّ العللَ والمعانيَ حقٌّ شَرْعًا وقَدَرًا.

---

(١) (ع): «فمسمَّى الآية جامعة لهن، عامة شاملة» وهو وجيه.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٥٣٠٥)، ومسلم رقم (١٥٠٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) (ع): «ولدين» وكذا ما بعدها.

فصل

وإذا تأملتَ القرآنَ وتدبَّرْتَهُ، وأَعَرْتَهُ[1] فكرًا وافيًا، اطَّلَعْتَ فيه من أسرار المناظراتِ، وتقرير الحُجَجِ الصحيحة، وإبطال الشُّبَهِ الفاسدَةِ، وذِكْرِ النَّقْضِ والفَرْق، والمعارضة والمَنْع، على ما يَشفي ويَكفي لمن بصَّره اللهُ، وأنعمَ عليه بفهم كتابِهِ.

* فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ [البقرة: ١١ - ١٢] فهذه مناظرةٌ جرت بين المؤمنينَ والمنافقينَ، قال لهم المؤمنون: ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾، فأجابهم المنافقونَ بقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾، فكأنَّ المناظرةَ انقطعتْ بين الفريقين، ومَنَعَ المنافقونَ ما ادَّعى عليهم أهلُ الإيمانِ من كونِهم مُفْسِدِينَ، وأنَّ ما نسبوهم إليه إنما هو صلاحٌ لا فسادٌ، فَحَكَمَ العزيزُ الحكيمُ بينَ الفريقينِ، بأنْ أسْجَلَ على المنافقينَ أربع إسجالات:

أحدها: تكذيبهم.

والثاني: الإخبارُ بأنهم مفسِدونَ.

والثالث: حصرُ الفسادِ فيهم بقوله: ﴿هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾.

والرابع: وصفُهم بغايةِ الجهلِ، وهو أنه لا شعورَ لهم ألبتَّةَ بكونِهم مفسِدِينَ.

وتأمَّلْ كيف نفى الشعورَ عنهم في هذا الموضِعِ[2]، ثم نفى عنهم

---

(١) (ق): «واعتبرته»، وتحرفت في (ظ).

(٢) (ق): «هذه المواضع».

العلمَ في قولهم: ﴿أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ فقال: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ۝١٣﴾ [البقرة: ١٣] فنفى علمَهم بسَفَهِهم، وشُعورَهم بفسادهم، وهذا أبلغُ ما يكون من الذَّمِّ والتَّجهيل: أن يكون الرجلُ مفسدًا ولا شعورَ له بفساده ألبتَّة، مع أن أَثَرَ فسادِهِ مشهورٌ في الخارج مَرْئِيٌّ لعباد الله، وهو لا يشعرُ به، وهذا يَدُلُّ على استحكامِ الفسادِ في مداركِه وطرق علمِهِ.

وكذلك كونه سفيهًا، والسَّفَهُ غايةُ الجهلِ، (ظ/٢٥٢أ) وهو مركَّبٌ من عَدَم العلم بما يُصْلِحُ معاشَهُ ومعادَهُ، وإرادته بخلافه، فإذا كان بهذه المنزلةِ، وهو لا يعلمُ بحالِهِ كان (ق/٣٦٢ب) من أَشْقى النَّوْعِ الإنسانيِّ، فَنَفْيُ العلمِ عنه بالسَّفَهِ الذي هو فيه، متضمِّنٌ لإثباتِ جهلِهِ، ونفيُ الشعورِ عنه بالفسادِ الواقع منه، متضمِّنٌ لفساد آلاتِ إدراكِهِ، فتضمَّنتِ الآيتانِ الإسجالَ عليهم بالجهلِ، وفسادَ آلاتِ الإدراكِ، بحيثُ يعتقدونَ الفسادَ صلاحًا، والشَّرَّ خيرًا.

وكذلك المناظرةُ الثانيةُ معهم ـ أيضًا ـ فإنَّ المؤمنينَ قالوا لهم: ﴿ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾، فأجابهم المنافقونَ بقولهم: ﴿أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾. وتقريرُ المناظرة من الجانبينَ: أن المؤمنين دَعَوْهم إلى الإيمانِ الصادرِ من العقلاءِ بالله ورسوله، وأن العاقلَ يتعيَّنُ عليه الدخولُ فيما دخل فيه العقلاءُ الناصحونَ لأنفسِهم، ولاسيَّما إذا قامتْ أدِلَّتُهُ ووضَحَتْ شواهدُهُ، فأجابهم المنافقون بما مضمونه: إنَّا إنما يجبُ علينا موافَقَةُ العقلاءِ، وأما السفهاءُ الذين لا عقلَ لهم يُمَيِّزونَ به بين النَّافعِ والضَّارِّ؛ فلا يجبُ علينا موافقتُهم، فردَّ اللهُ تعالى عليهم، وحَكَم للمؤمنينَ، وأسْجلَ على المنافقينَ بأربعةِ أنواع:

أحدها: الحكمُ بِسَفَهِهم[1].

الثاني: حَصْرُ السَّفَه فيهم.

الثالث: نفيُ العلمِ عنهم.

الرابع: تكذيبهم فيما تضمَّنَهُ جوابُهم من الإخبارِ عن سَفَهِ أهل الإيمانِ.

وخامسٌ ـ أيضًا ـ وهو: تكذيبهُم فيما تضمَّنَه جوابُهم من دعواهم التَّنزيه[2] من السَّفَهِ.

* ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢١] إلى قوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤]، فهذا استدلالٌ في غايةِ الظهور ونهايةِ البيان، على جميعِ مطالبِ أصولِ الدِّين؛ مِن إثبات الصَّانع، وصفات كمالِهِ؛ من قدرتِهِ وعلمِهِ، وإرادته وحياته، وحكمته وأفعاله، وحدوث العالم، وإثبات نوعَيْ توحيدِهِ تعالى؛ توحيد الرُّبوبيَّة المتضمِّن أنه وحدَه الرَّبُّ الخالقُ الفاطرُ، وتوحيد الإلـٰهية المتضمِّنُ أنه وحده الإلـٰهُ المعبودُ المحبوبُ الذي لا تصلحُ العبادةُ والذُّلُّ والخضوعُ والحُبُّ إلاّ له.

ثم قرَّر تعالى بعد ذلك إثباتَ نبوَّة رسوله محمد ﷺ أبلغَ تقريرٍ

---

(١) (ظ): «تسفيههم».

(٢) (ق وظ): «التبرئة».

وأحسنَهُ وأتَمَّهُ وأبعدَه عن المعارض، فثبتَ بذلك صدقُ رسولِهِ في كلِّ ما يقوله، وقد أخبر عن المعاد والجنة والنار، فثبتَ صحَّةُ ذلك ضرورةً، فقرَّرتْ هذه الآياتُ (ق/٣٦٣أ) هذه المطالبَ كلَّها على أحسن وجهٍ، فصدرها تعالى بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، وهذا خطابٌ لجميع بني آدَمَ يشتركون كلُّهم في تعلُّقِه بهم.

ثم قال: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ فأمَرَهم بعبادة ربِّهم، وفي ضمن هذه الكلمة البرهانُ القطعيُّ على وجوب عبادَتِه؛ لأنه إذا كان ربنا الذي يُرَبِّينا بنعمه[1] وإحسانه، وهو مالكُ ذواتِنا ورقابِنا وأنفسنا، وكل ذرَّةٍ من العبد فمملوكةٌ له ملكًا خالصًا[2] حقيقيًا، وقد ربَّاه بإحسانِهِ إليه وإنعامِهِ عليه، فعبادتُهُ له وشكرُهُ إياه واجبٌ عليه، ولهذا قال: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾، ولم يقلْ: إلـٰهكم. والرَّبُّ هو: السَّيِّدُ[3] والمالكُ والمنعِمُ والمربي والمصلِحُ، والله تعالى هو الربُّ بهذه الاعتبارات كلِّها، فلا شيءَ أوجبُ في العقول والفِطَرِ من عبادةِ مَنْ هذا شأنُه وحدَه لا شريكَ له.

ثم قال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ فنبَّه بهذا ـ أيضًا ـ على وجوب عبادَتِهِ وحدَه، وهو كونُه أخرجهم من العدم إلى الوجودِ، وأنشأَهم واخترعَهم وحدَه بلا شريكٍ باعترافهم وإقرارهم كما قال في غيرِ موضِعٍ من القرآن: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، فإذا كانَ هو وحدَه الخالقَ، فكيف لا يكون وحدَه المعبودَ؟! وكيف يجعلونَ معه شريكًا في العبادَةِ! وأنتم مقرُّون بأنه لا شَريكَ له في الخَلْق، وهذه

(١) (ع): «يربُّنا بنعمته».
(٢) (ق): «خاصًّا».
(٣) «والرب هو السيد» سقطت من (ع).

طريقةُ القرآنِ يستدلُّ بتوحيدِ الرُّبوبيَّةِ على توحيد الإلـٰهيَّةِ.

ثم قال: ﴿وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾، فنبَّه بذلك على أنه وحدَه الخالقُ لكم ولآبائِكم ومَنْ تَقَدَّمَكم، وأنه لم يشركْهُ أحدٌ في خَلْقِ من قبلكم ولا في خلقِكم، وخَلْقُهُ تعالى لهم متضمِّنٌ لكمال قدرتِه وإرادته وعلمه وحكمته وحياته، وذلك يستلزمُ[1] لسائرِ صفاتِ كمالِهِ ونعوتِ جلالِهِ، فتضمَّنَ ذلك إثباتَ صفاتِهِ وأفعالِهِ، ووحدانيته في صفاته، فلا شبيهَ له فيها، ولا في أفعالِهِ فلا شَرِيكَ له فيها.

ثم ذكر المطلوبَ من خَلْقِهم، وهو: أن يَتَّقُوه فيطيعونه ولا يعصُونه، ويذكرونه فلا يَنْسَوْنه، ويشكرونه ولا يكفرونه، فهذه حقيقةُ تقواه.

وقوله: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝٢١﴾ قيل: إنه تعليلٌ للأمر، وقيل: تعليلٌ للخَلْق، وقيل: المعنى اعبدوه لتتقوه بعبادَتِهِ. وقيل: المعنى خَلَقَكم لِتَتَّقُوه، وهو أظهَرُ لوجوهٍ:

أحدها: أنَّ التَّقْوى هي العبادةُ، والشيءُ لا يكونُ عِلَّةً[2] لنفسِهِ.

الثاني: أن نظيرَهُ قولُه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

والثالث: أن الخَلْقَ أقربُ في اللفظ إلى قوله: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ من الأمر.

(ظ/٢٥٢ب) ولمن نصر الأول أن يقول: لا يمتنعُ أن يكونَ قولُه:

---

(١) (ق وظ): «مستلزم».
(٢) (ق): «غاية».

﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١ ﴾ تعليلاً للأمر بالعبادةِ[1]، ونظيره قوله تعالى: (ق/٣٦٣ب) ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝١٨٣ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، فهذا تعليلٌ لِكَتْب الصِّيام، ولا يمتنعُ أن يكونَ تعليلاً للأمرينِ معًا، وهذا هو الألْيَقُ بالآية، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢]، فذكر تعالى دليلاً آخَرَ مُتَضَمِّنًا للاستدلالِ بحكمتهِ في مخلوقاته.

فالأوَّلُ: متضمِّنٌ لأصلِ الخَلْق والإيجاد، ويسمَّى: «دليلَ الاختراعِ والإنشاء».

والثاني: متضمِّنٌ[2] للحِكم المشهودة في خلْقِه، ويسمَّى: «دليلَ العنايةِ والحكمةِ»، وهو تعالى كثيرًا ما يكرِّرُ هـٰذينِ النوعينِ[3] من الاستدلالِ في القرآن.

ونظيرُه قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ۝٣٢ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ۝٣٣ ﴾ [إبراهيم: ٣٢-٣٣] فذكر خَلْق السموات والأرض، ثم ذكر منافعَ المخلوقات وحِكَمَها.

ونظيره قوله تعالى: ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ

(١) (ع): «بالأمر للعبادة».
(٢) (ق وع): «يتضمن».
(٣) في الأصول: «هذان النوعان»!.

بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا﴾ [النمل: ٦٠ ـ ٦١] إلى آخر الآياتِ، على أنَّ في هذه الآياتِ من الأسرارِ والحِكمِ ما بِحَسْب عقولِ العالمِينَ أن يفهموه ويُدْركوه، ولعلَّه أن يَمُرَّ بك إن شاء الله التنبيهُ على رائحةٍ يسيرةٍ من ذلك.

ونظيرُ ذلك ـ أيضًا ـ قولُه تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وهذا كثير في القرآن لمن تأمَّلَه.

وذكر ـ سبحانه ـ في آية (البقرة) قرارَ العالم وهو: الأرض، وسقْفَه وهو: السماء، وأصولَ منافع العباد وهو: الماءُ الذي أنزله من السَّماء، فذكر المَسْكنَ والسَّاكِنَ وما يحتاجُ إليه من مصالحهِ، ونبَّه ـ تعالى ـ بجعله للأرض فراشًا على تمامِ حكمتهِ في أن هيَّأها لاستقرار الحيوانِ عليها، فجعلها فراشًا ومهادًا وبساطًا وقَرَارًا، وجعلَ سقفَها بناءً محكمًا مستويًا لا فُطُورَ فيه ولا تفاوُتَ ولا عَيْبَ.

ثم قال: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢] فتأملْ هذه النتيجةَ وشدَّةَ لزومها لتلك المقدماتِ قبلها، وظَفَر العقل بها بأوَّل وهلةٍ وخُلوصها من كلِّ شبهةٍ وريَبٍ وقادح، (ق/ ٣٦٤أ) وأنَّ كلَّ متكلِّمٍ ومستدلٍّ ومِحْجاج إذا بالغ في تقريرِ ما يقرِّره وأطاله، وأَعْرضَ القول فيه فغايتُه ـ إن صحَّ ما يذكرُه ـ أن ينتهيَ إلى بعض[1] ما في القرآنِ.

---

(١) (ق): «فغايته إن صح ما ينتهي أن يذكر بعض...»، و(ظ): «فغايته إن صح أن ينتهي أن بعض...»!.

فتأمَّلْ ما تحتَ هذه الألفاظِ من البرهانِ الشَّافِي في التوحيد، أي: إذا كان اللهُ وحدَه هو الذي فَعَلَ هذه الأفعالَ.فكيف يجعلونَ له أندادًا!؟ وقد عَلِمتمْ أنه لا نِدَّ له يشاركُهُ في فعلِهِ.

فلما قرَّرَ نوعَي التوحيد أتم تقرير انتقل إلى تقرير النُّبُوَّة فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة: ٢٣] إن حصل لكم رَيْبٌ في القرآن وصِدْق من جاء به، وقلتم: إنه مفتعلٌ؛ فأتوا ولو بسُورةٍ واحدةٍ تشبهُهُ، وهذا خطابٌ لأهل الأرض أجمعهم، ومن المحالِ أن يأتيَ واحدٌ منهم بكلامٍ يفتعلُه ويختلقُه من تلقاء نفسِه، ثم يطالبُ أهل الأرض بأجمعِهم أن يعارضُوه في أيسرِ جزءٍ منه، يكونُ مقدارُهُ ثلاثَ آياتٍ من عِدة ألوفٍ، ثم تعجزُ الخلائقُ كلُّهم عن ذلك، (ظ/٢٥٣أ) حتى إنَّ الذين راموا معارَضَتَهُ كان ما عارضوه من[1] أقوى الأدلَّةِ على صِدْقِهِ، فإنهم أتَوْا بشيء يَسْتَحْيِي العقلاءُ من سَمَاعِهِ، ويحكمونَ بسَمَاجَتِهِ، وقُبحِ رَكَاكَتِهِ وخِسَّتِهِ، فهو كمن أظهرَ طِيبًا لم يَشَمَّ أحدٌ مِثْلَ ريحِهِ قطُّ، وتحدَّى الخلائقَ ملوكَهم وسُوقَتَهم بأن يأتوا بذَرَّةِ طيبٍ مثله، فاستحىٰ العقلاءُ وعَرَفوا عَجْزَهم، وجاء الحُمْقَانُ بِعَذِرَةٍ منتنةٍ خبيثةٍ، وقالوا: قد جئْنا بمثل ما جئتَ به، فهل يزيدُ هذا ما جاء به إلا قُوَّةً وبرهانًا وعَظَمَةً وجلالةً؟!.

وأكَّد تعالى هذا التَّوبيخَ والتَّقريعَ والتَّعجيزَ بأن قال: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾، كما يقولُ المعجزُ لَمن يدَّعي مقاوَمَتَهُ: اجهدْ عليَّ بكلِّ من تقدرُ عليه من أصحابِكَ وأعوانِكَ

---

(١) من (ع).

وأوليائِكَ، ولا تُبْقِ منهم أحدًا حتى تستعينَ به، فهذا لا يقدمُ عليه إلاَّ أجهلُ العالمِ وأحمقُهُ وأسخفُهُ عقلاً، إن كان غَيْرَ واثقٍ بصحَّةِ ما يدَّعيه، أو أكملهم وأفضلهم وأصدقهم وأوثقهم بما يقولُه.

والنبيُّ ﷺ يقرأُ هذه الآيةَ وأمثالَها على أصنافِ الخلائقِ أُمِّيِّهم وكتابِيِّهم وعَرَبِهم وعَجَمِهم ويقول: لن تستطيعوا ذلك ولن تفعلوه أبدًا، فيعدلونَ معه إلى الحرب والرضى بقتل الأحبابِ، فلو قدروا على الإتيانِ بسُورةٍ واحدةٍ لم يعدِلوا عنها إلى اختيارِ المحارَبَةِ، وإيتام الأولادِ، وقتلِ النفوسِ، والإقرار بالعجز عن معارضته.

وتقريرُ النُّبُوَّةِ بهذه الآية له وجوهٌ متعدِّدَةٌ هذا أحدُها.

وثانيها: إقدامُه ﷺ (ق/٣٦٤ب) على هذا الأمر، وإسجاله على الخلائق إسجالاً عامًّا إلى يومِ القيامَةِ، أنهم لن يفعلوا ذلك أبدًا، فهذا لا يُقْدِمُ عليه ويُخْبِرُ به إلاَّ عن عِلم لا يخالجُهُ شكٌّ[1]، مستندٍ إلى وحيٍ من الله تعالى، وإلاَّ فعلمُ البَشَر وقدرتُهُ يضعفانِ عن ذلك.

وثالثها: النظرُ إلى نفس ما تحَدَّى به، وما اشتملَ عليه من الأمورِ التي تعجَزُ قوى البشرِ عن الإتيانِ بمثلِهِ، الذي فصاحَتُهُ ونظمُهُ وبلاغَتُهُ فَرْدٌ من أفرادِ إعجازِهِ.

وهذا الوجهُ يكونُ معجزةً لمن سمِعه وتأمَّلَهُ وفهِمَهُ، وبالوجهينِ الأوَّلَينِ يكونُ معجزةً لكلِّ من بلغه خَبَرُهُ ولو لم يفهمْه ولم يتأمَّلْه.

فتأمَّلْ هذا الموضِعَ من إعجازِ القرآن تعرفْ فيه قصورَ كثيرٍ من المتكلِّمين، وتقصيرَهم في بيانِ إعجازه[2]، وأنهم لن يُوَفُّوهُ عُشْرَ

---

(١) (ق): «عن علم لاشك فيه».

(٢) من قوله: «وهذا الوجه. . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

معشارِ حقِّهِ، حتى قَصَرَ بعضُهم الإعجازَ على صرفِ الدواعي عن معارضتِه مع القُدْرة عليها، وبعضُهم قصرَ الإعجازَ على مجرَّد فصاحتِهِ وبلاغتِهِ، وبعضُهم على مخالفةِ أسلوبِ نظمِه لأساليبِ نظمِ الكلامِ، وبعضُهم على ما اشتملَ عليه من الإخبارِ بالغيوبِ، إلى غيرِ ذلك من الأقوالِ القاصرةِ التي لا تشفِي ولا تُجْدِي، وإعجازُه فوقَ ذلك ووراءَ ذلك كلِّه.

فإذا ثبتتِ النُّبُوَّةُ بهذه الحُجَّةِ القاطعةِ، فقد وجبَ على الناسِ تصديقُ الرسولِ في خبرِه وطاعةِ أمرِه، وقد أخبر عن الله تعالى وأسمائه، وصفاتِه وأفعالِه، وعن المَعَادِ والجَنَّةِ والنَّار، فثبتَ صحَّةُ ذلك يقينًا، فقال تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ۝٢٤ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ...﴾ [البقرة: ٢٤ ـ ٢٥] الآية، فاشتملتِ الآياتُ على تقرير مهمَّاتِ أصولِ الدِّين؛ من إثبات خالق العالم وصفاتِه ووحدانيتِه، ورسالةِ رسولِه، والمَعَادِ الأكبرِ.

* ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا...﴾ [البقرة: ٢٦] الآية، وهذا[1] جوابُ اعتراضٍ اعترضَ به الكفَّار على القرآن، وقالوا: إن الرَّبَّ أعظمُ من أن يذكرَ الذُّبَابَ والعنكبوتَ ونحوَها من الحيواناتِ الخسيسةِ، فلو كان ما جاء به محمدٌ ﷺ كلام الله، لم يَذْكُرْ فيه الحيواناتُ الخسيسةُ[2]، فأجابهم ـ تعالى ـ بأن قال: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً (ظ/٢٥٣ب) فَمَا فَوْقَهَا﴾، فإن ضَرْبَ الأمثالِ بالبعوضةِ فما فوقَها، إذا

---

(١) (ق وع): «وهذه».

(٢) من قوله: «فلو كان...» إلى هنا ساقط من (ع).

تضمَّنَ تحقيقَ الحقِّ وإيضاحَه وإبطالَ الباطل وإدحاضَه[1] كان من أحسنِ الأشياءِ، والحُسْنُ لا يُستحيا منه، فهذا جوابُ الاعتراضِ.

فكأنَ معترضًا اعترض على هذا الجواب أو طلب (ق/ ٣٦٥أ) حكمَةَ ذلك، فأخبر تعالى عما له في ضَرْبِ تلك الأمثالِ من الحكمةِ، وهي: إضلالُ من شاء، وهدايةُ من شاء. ثم كأنَّ سائلاً سألَ عن حكمةِ الإضلال لمن يُضِلُّهُ بذلك، فأخبر تعالى عن حكمتهِ وعدلِه، وأنه إنما يُضِلُّ به الفاسقين: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٧] فكانت أعمالهم هذه[2] القبيحة التي ارتكبوها سببًا لأن أضلَّهم وأعماهم عن الهدى.

* ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [البقرة: ٢٨]، فهذا استدلالٌ قاطعٌ على أن الإيمانَ بالله أمرٌ مستقِرٌّ في الفِطَرِ والعقولِ، وأنه لا عُذْرَ لأحدٍ في الكفرِ به ألبَتَّةَ، فذكر تعالى أربعةَ أمورٍ؛ ثلاثة منها مشهودة في هذا العالم، والرابع مُنْتَظر موعودٌ به وعدَ الحقِّ.

الأول: كونُهم كانوا أمواتًا لا أرواحَ فيهم، بل نُطَفًا وعَلَقًا ومُضْغَةً مَوَاتًا لا حياةَ فيها.

الثاني: أنه تعالى أحياهم بعدَ هذه الإماتَةِ.

الثالث: أنه تعالى يُميتهم بعدَ هذه الحياة.

---

(١) سقطت من (ع وظ).

(٢) (ق): «وكانت هذه الأعمال...».

الرابع: أنه يُحييهم بعد هذه الإماتَةِ فيرجِعون إليه.

فما بالُ العاقلِ يشهدُ الثلاثةَ الأطوارَ الأُوَلَ[1] ويكذِّبُ بالرابع؟! وهل الرابعُ إلاَّ طوْرٌ من أطوار التَّخليق؟ فالذي أحياكم بعد أن كنتم أمواتًا، ثم أماتكم بعد أنْ أحياكم، ما الذي يُعْجزهُ عن إحيائِكم بعد ما يُمِيتُكم؟! وهل إنكارُكم ذلكَ إلاَّ كفرٌ مجرَّدٌ بالله؟ فكيف يقعُ منكم بعدَ ما شاهدتموه؟! ففي ضمنِ هذه الآيةِ الاستدلالُ على وجود الخالق وصفاتِه وأفعالِه على المَعَاد.

* ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [البقرة: ٣٠ ـ ٣٣].

فهذه كالمناظرةِ من الملائكةِ والجوابِ عن سؤالهم؛ كأنهم قالوا: إن استخلفتَ في الأرضِ خليفةً كان منه الفسادُ وسفكُ الدماء، وحكمتُك تقتضي أن لا تفعلَ ذلك، وإن جعلتَ فيها فتجعل فيها من يسبِّحُ بحمدِك ويقدِّسُ لك، ونحن نفعلُ ذلك. فأجابهم تعالى عن هذا السُّؤالِ: بأن له من الحكمةِ في جَعْل (ق/٣٦٥ب) هذا الخليفةِ في الأرض ما لا تعلمُهُ الملائكةُ، وإن وراءَ ما زعمتم من الفَسَادِ مصالحَ وحِكَمًا لا تعلمونها أنتم، وقد ذكرنا منها قريبًا من أربعينَ حكمةً في

(١) تكررت في (ع).

كتاب «التحفة المكية»، فاستخرجَ تعالى من هذا الخليفةِ وذرِّيَّتِهِ: الأنبياءَ والرُّسُلَ والأولياءَ والمؤمنينَ، وعَمَر بهم الجنةَ، وميَّز الخبيثَ من ذريتِهِ من الطَّيِّبِ، فعَمَرَ بهم النارَ، وكان في ضمن ذلك من الحكمِ والمصالح ما لم تَكنِ الملائكةُ تعلمُه[1].

ثم إنه سبحانه أظهر فضلَ الخليفةِ عليهم بما خصَّه به من العِلمِ الذي لم تعلَمْهُ الملائكةُ، وأمَرَهم بالسجودِ له تكريمًا له وتعظيمًا، وإظهارًا لفضلِه، وفي ضمنِ ذلك من الحِكَمِ ما لا يعلمُه إلاَّ الله[2].

فمنها: امتحانُهم بالسجودِ (ظ/٢٥٤أ) لمن زَعَموا أنه يفسِدُ في الأرض ويسْفِكُ الدِّماءَ، فأسْجَدَهم له، وأظهر فضلَهُ عليهم، لما أَثْنَوا على أنفسِهم وذمُّوا الخليفةَ، كما فَعَل سبحانه ذلك بموسى، لما أخبر عن نفسِهِ أنه أعلمُ أهلِ الأرضِ، فامتحنه بالخَضِر وعَجْزِهِ معه في تلك الوقائعِ الثلاثِ[3]. وهذه سنَّتُهُ تعالى في خليقته وهو الحكيمُ العليمُ.

ومنها: جَبْرُهُ لهذا الخليفةِ وابتداؤُه له بالإكرام والإنعام، لما عَلِم مما يحصلُ له من الانكسار والمصيبةِ والمحنةِ فابتدأه بالخير[4] والفضلِ، ثم جاءت المحنةُ والبَلِيَّةُ والذُّلُّ، وكانت عاقِبَتَها إلى الخير والفضلِ والإحسانِ، فكانت المصيبةُ التي لَحِقَتْه محفوفةً بإنعامَيْن: إنعام قبلَها، وإنعام بعدَها، ولذريته المؤمنينَ نصيبٌ مما لأبيهم، فإنَّ الله تعالى أنعم عليهم بالإيمانِ ابتداءً وجعل العاقبةَ لهم، فما أصابَهُم

---

(١) (ع وظ): «مالم يكن للملائكة تعلّمه».

(٢) من قوله: «وأمرهم بالسجود...» إلى هنا سقط من (ق).

(٣) المذكورة في سورة الكهف الآيات (٦٠ ـ ٨٢)، وأخرجها البخاري رقم (٧٤)، ومسلم رقم (٢٣٨٠) من حديث أُبَيّ بن كعب ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) (ع): «بالجبر».

بينَ ذلك من الذُّنوبِ والمصائبِ، فهي محفوفةٌ بإنعامِ قبلَها وإنعام بعدها[1]، فتبارك اللهُ ربُّ العالمينَ.

ومنها: استخراجُهُ ـ تعالى ـ ما كان كامِنًا في نفسِ عدوِّهِ[2] إبليسَ من الكِبْرِ والمعصيةِ، الذي ظَهَر عند أمرِهِ بالسجودِ، فاستحقَّ اللعنةَ والطَّرْدَ والإبعادَ، على ما كان كامِنًا في نفسِه عند إظهارِه، والله تعالى كان يعلمُه[3] منه، ولم يكنْ ليعاقِبَهُ ويلعَنَهُ على علمِه فيه، بل على وقوعِ معلومِه، فكان أمرُهُ بالسجود له مع الملائكةِ مُظْهِرًا للخبث والكفَرِ الذي كان كامنًا فيه، ولم تكن الملائكةُ تعلمُه فأظهرَ لهم ـ سبحانه ـ ما كان يعلمُهُ، وكان خافيًا عنهم من أمره، فكان في الأمرِ بالسجودِ له تكريمًا لخليفَتِهِ الذي أخبرهم بأنه يجعله في الأرضِ، وجَبْرًا له، وتأديبًا للملائكةِ، وإظهارًا لما كان مستخفِيًا في نفسِ إبليسَ، وكان ذلك كلُّه سببًا لتمييزِ الخبيثِ من الطَّيِّبِ، وهذا من بعضِ حِكَمِهِ ـ تعالى ـ في إسجادِهم لآدَمَ.

ثم إنه سبحانه لما علَّمَ آدَمَ ما علَّمَهُ، ثم امتحَنَ الملائكةَ بعلمِه فلم يعلموه، فأنبأهم به آدَمُ؛ كان في طيِّ ذلك جوابًا لهم عن كونِ هذا الخليفةِ لا فائدةَ في جعلِهِ في الأرضِ، فإنه يفسِدُ فيها ويسفِكُ الدِّماءَ، فأَراهم من فضلِه وعلمِه خلافَ ما كان في ظَنِّهم.

* * *

(١) من قوله: «ولذريته المؤمنين...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) (ع): «عوره»!.
(٣) (ع): «يعلم».

فصل

في ذكر مناظرةِ إبليس عدوِّ (ق/٣٦٦أ) الله في شأن آدَمَ، وإبائِهِ من السجود له، وبيانِ فسادِها

وقد كرَّر اللهُ تعالى ذكْرَها في[١] كتابِهِ، وأخبرَ فيها أنَّ امتناعَ إبليسَ من السُّجودِ كان كِبْرًا منه وكفرًا، ومُجَرَّدَ إباءٍ، وإنما ذكر تلك الشُّبْهَةَ تعنُّتًا، وإلاَّ فسببُ معصيتِهِ الاستكبارُ والإباءُ والكفرُ، وإلاَّ فليس في أمرِهِ بالسجودِ لآدَمَ ما يناقِضُ الحكمةَ بوجهٍ.

وأما شبهتُهُ الدَّاحِضَةُ وهي: أن أصلَهُ وعنصرَهُ النارُ، وأصلَ آدم وعنصرَه التُّرَابُ، ورتَّبَ على ذلك أنه خَيْرٌ من آدَمَ، ثم رتَّبَ على هاتينِ المقدِّمتينِ أنه لا يحسنُ منه الخضوعُ لمن هو فوقَهُ وخيرٌ منه؛ فهي باطلةٌ من وجوهٍ عديدةٍ:

أحدها[٢]: أن دعواه كونَهُ خيرًا من آدَمَ دعوى كاذِبَةٌ باطلةٌ، واستدلالُه عليها بكونِهِ مخلوقًا من نار وآدَمُ من طين، استدلالٌ باطلٌ، وليستِ النار خيرًا من الطِّينِ والتُّرابِ، بل التُّراب خيرٌ من النار، وأفضلُ عنصرًا من وجوه:

أحدها: أن النارَ طبعُها الفسادُ وإتلافُ ما تعلَّقتْ به، بخلافِ التُّرابِ.

---

(١) (ق): «وقد ذكرها الله تعالى في. . .».

(٢) لم يذكر المؤلف غير هذا الوجه، فلعله طال عليه الكلام بتعداد الوجوه المندرجة تحت هذا الوجه، فلم يذكر بقيتها، وانظر بعض هذه الوجوه في «الصواعق المرسلة»: (٣/ ١٠٠٢ ـ ١٠٠٤).

الثاني: أن طبعَها الخِفَّةُ والحِدَّةُ والطَّيْشِ، والتُّرَابُ طبعُهُ الرَّزَانَةُ والسكونُ والثَّبَاتُ.

الثالث: أن الترابَ يتكوَّنُ فيه ومنه أرزاقُ الحيوانِ وأقواتُهم، ولباسُ العبادِ وزينتُهم، وآلاتُ معايشِهم ومساكِنِهم، والنارُ لا يتكوَّنُ فيها شيءٌ من ذلك.

الرابع: أن (ظ/٢٥٤ب) التُّرابَ ضَرُورِيٌّ للحيوانِ لا يستغني عنه ألبَتَّةَ، ولا عن ما يتكوَّنُ فيه ومنه[١]، والنَّارُ يستغني عنها الحيوان البهيمُ مطلقًا، وقد يستغني عنها الإنسانُ الأيامَ والشهورَ، فلا تدعوه إليها الضَّرُورةُ، فأين انتفاعُ الحيوانِ كلِّه بالتُّرَابِ إلى[٢] انتفاعِ الإنسانِ بالنَّارِ في بعضِ الأحيانِ.

الخامس: أن التُّرَابَ إذا وُضِعَ فيه القُوت أخرجَهُ أضعافَ أضعافِ ما وُضِعَ فيه، فمن بَرَكَتِهِ يُؤَدِّي إليك ما تستودِعُه فيه مضاعَفًا، ولو استودعْتَهُ النارَ لخَانَتْكَ وأَكَلَتْهُ، ولم تُبْقِ ولم تَذَرْ.

السادس: أنَّ النارَ لا تقومُ بنفسِها، بل هي مفتقرةٌ إلى محلٍّ تقومُ به يكونُ حاملاً لها، والترابُ لا يفتقرُ إلى حاملٍ فالترابُ أكملُ منها.

السابع: أن النارَ مفتقرةٌ إلى التُّراب، وليس بالتُّرابِ فقرٌ إليها، فإنَّ المَحَلَّ الذي تقومُ به النارُ لا يكونُ إلاَّ مكونًا[٣] من التُّراب أو فيه، فهي الفقيرةُ إلى التُّرَابِ، وهو الغنيُّ عنها.

---

(١) (ع): «منه وفيه».

(٢) (ق): «من».

(٣) (ق وظ): «متكونًا».

الثامن: أن المادَّةَ الإبليسيَّةَ هي المارجُ[1] من النار، وهو ضعيفٌ، يتلاعَبُ به الهوى، فيميلُ معه كيفما مالَ، ولهذا غَلَبَ الهوى على المخلوق منه فأسَرَهُ وقَهرَهُ، ولما كانت المَادَّةُ الآدَمِيَّةُ الترابَ، (ق/٣٦٦ب) وهو قويٌّ لا يذهبُ مع الهوى أينما ذهبَ، قَهَرَ هواه وأسره، ورجع إلى ربِّهِ فاجتباه واصطفاه، فكان الهوى الذي مع المَادَّةِ الآدَمِيَّةِ عارِضًا سريعَ الزَّوال فزالَ، وكان الثباتُ والرَّزَانَةُ أصليًّا له فعادَ إليه، وكان إبليسُ بالعكس من ذلك، فرجَعَ كلٌّ من الأبوينِ إلى أصلِهِ وعُنْصُرِهِ: آدَمُ، إلى أصلِه الطَّيِّبِ الشريفِ، واللَّعِين إلى أصلِهِ الرَّديء.

التاسع: أن النارَ وإن حَصَلَ بها بعضُ المنفعةِ والمتاع، فالشَّرُّ كامنٌ فيها لا يصُدُّها عنه إلاَّ قَسْرُها وحَبْسُها، ولولا القاسِرُ والحابسُ لها لأفسدتِ الحَرْثَ والنسلَ، والتُّرابُ فالخيرُ والبرُّ والبَرَكَةُ كامنٌ فيه، كلما أُثِيرَ وقُلِبَ ظهرتْ بَرَكَتُهُ وخيرُهُ وثَمَرَتُهُ، فأين أحدُهما من الآخَرِ؟!.

العاشر: أن الله تعالى أكْثَرَ ذكر الأرض في كتابه، وأخبر عن منافعِها وخَلْقِها، وأنه جعلها مِهادًا وفِراشًا، وبساطًا وقرارًا، وكِفَاتًا للأحياءِ والأمواتِ، ودعا عِبَادَهُ إلى التَّفَكُّر فيها والنظر في آياتِها، وعجائِبِ ما أودعَ فيها، ولم يذكرِ النارَ إلاَّ في معرضِ العقوبةِ والتخويفِ والعذابِ، إلاَّ موضعًا أو موضعينِ ذكرها فيه بأنها تذكرةٌ ومتاعٌ للمُقْوِيْنَ، تذكرةٌ بنارِ الآخرة، ومتاعٌ لبعضِ أفرادِ الإنسان، وهم المُقْوُونَ النازلونَ بالقَوا[2]، وهي الأرضُ الخاليةُ إذا نزلها المسافرُ تَمَتَّعَ بالنار في

---

(١) (ق): «الخارج»!، والمارج هو: الشُّعلة الساطعة ذاتُ اللهب الشديد. «اللسان»: (٢/ ٣٦٥).

(٢) بالمد والقصر. «اللسان»: (١٥/ ٢١٠ ـ ٢١١).

منزله، فأين هذا من أوصاف الأرض في القرآن؟!.

الحادي عشر: أن الله تعالى وصفَ الأرضَ بالبركةِ في غيرِ موضعٍ من كتابهِ خصوصًا، وأخبر أنه باركَ فيها عمومًا، فقال: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ۝﴾ [فصلت: ٩ ـ ١٠] فهذه بركةٌ عامَّةٌ.

وأما البَرَكَةُ الخاصَّةُ ببعضِها فكقوله: ﴿وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ ۝﴾ [الأنبياء: ٧١]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً﴾ [سبأ: ١٨]، وقوله: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ [الأنبياء: ٨١].

وأما النار؛ فلم يخبرْ أنه جعل فيها بَرَكَةً أصلاً، بل المشهورُ أنها مُذْهِبَةٌ للبركات[1] ماحقةٌ لها، فأين المباركُ في نفسِه المباركُ فيما وُضِع فيه، إلى مُزيلِ البركةِ وماحِقِها؟!.

الثاني عشر: أنَّ الله تعالى جعلَ الأرضَ محلَّ بيوتِهِ التي يُذْكَرُ فيها اسمُه، ويسبَّحُ لها فيها بالغدوِّ والآصال عمومًا، وبيته الحرام الذي جعلَه قيامًا للناسِ مباركًا وهدىً للعالمين خصوصًا، (ظ/٢٥٥أ) ولو لم يكنْ في (ق/٣٦٧أ) الأرضِ إلاّ بيتُهُ الحرامُ لكفاها ذلك شَرَفًا وفضلاً على النار.

الثالث عشر: أنَّ اللهَ تعالى أَوْدَعَ في الأرض من المنافعِ والمعادنِ، والأنهارِ والعيونِ، والثمراتِ والحبوبِ، والأقواتِ، وأصنافَ الحيواناتِ

---

(١) (ظ): «للبركة».

وأمتعتِها، والجبال والجنانِ والرِّياض، والمراكبِ البَهيَّةِ والصُّوَرِ البهيجة، مالم يودعْ في النار شيئًا منه، فأيُّ روضةٍ وُجِدَت في النَّار، أو جَنَّةٍ أو معدِن، أو صُورَةٍ أو عيْنٍ فَوَّارةٍ[1]، أو نَهرٍ مُطَّرِدٍ أو ثَمَرَةٍ لذيذةٍ، أو زوجةٍ حسنةٍ أو لباسٍ وسترةٍ.

الرابع عشر: أن غايةَ النارِ أنها وضعتْ خادمةً لما في الأرض[2]، فالنارُ إنما محلُّها محلُّ الخادمِ لهذه الأشياءِ المكمِّلِ لها، فهي تابعةٌ لها خادمةٌ فقط، إذا استغنتْ عنها طَرَدَتْها وأبْعَدَتْها عن قربها، وإذا احتاجَتْ إليها اسْتَدْعَتها استدعاءَ المخدومِ لخادِمِه ومن يقضي حوائِجَهُ.

الخامس عشر: أن اللَّعينَ لقصورِ نظرِهِ وضعفِ بصيرتِهِ، رأى صورةَ الطين ترابًا ممتزَجًا بماء فاحتقرَهُ، ولم يعلمْ أن الطِّينَ مُرَكَّبٌ من أصلين[3]: الماءُ الذي جعل اللهُ منه كلَّ شيءٍ حيٍّ، والتُّرَابُ الذي جعله خِزَانَةَ المنافعِ والنِّعَمِ، هذا وكم يجيءُ من الطينِ من المنافعِ وأنواعِ الأمتعةِ، فلو تجاوَزَ نظرُه صورةَ الطِّين إلى مادَّته ونهايته لَرَأى أنه خيرٌ من النار وأفضلُ[4].

---

(١) غير محررة في النسخ.

(٢) (ع): «النار»!.

(٣) (ع وظ): «أصل».

(٤) ذكر المؤلف في «الصواعق»: (٣/ ١٠٠٤ ـ ١٠٠٦) عددًا من هذه الوجوه هي أحد عشر وجهًا، منها وجوهٌ لم يذكرها هنا، وهذه هي:

١ ـ أن التراب يُفسد صورة النار ويُبطلها ويقهرها، وإن علت عليه.

٢ ـ أن الرحمةَ تنزلُ على الأرض فتقبلها وتَحيى بها وتُخرج زينتها وأقواتها، وتشكر ربَّها، وتنزل على النار فتأباها وتطفيها وتمحوها وتذهب بها، فبينها وبين الرحمة معاداة، وبين الأرض وبين الرحمة موالاة وإخاء.

٣ ـ أن النار تطفأ عند التكبير، فتضمحل عند ذكر كبرياء الرب، ولهذا =

وإذا استقريْتَ الوجوهَ التي تدلُّكَ على أن الترابَ أفضلُ من النارِ وخيرٌ منها وجدتَها كثيرةً جدًّا، وإنما أشرْنا إليها إشارةً، ثم لو سُلِّم بطريقِ الفَرْض الباطل أن النارَ خيرٌ من الطين، لم يلزم من ذلك أن يكونَ المخلوقُ منها خيرًا من المخلوق من الطين، فإنَّ القادرَ على كلِّ شيء يخلُقُ من المادَّةِ المفضولَة مَنْ هو خيرٌ ممن خَلَقَهُ من المادَّة الفاضلة، والاعتبارُ بكمالِ النهايةِ لا بِنقْصِ المادَّةِ، فاللعينُ لم يتجاوزْ نظرُهُ محلَّ المادة، ولم يعبُرْ منها إلى كمالِ الصُّورةِ ونهايةِ الخِلْقَةِ، فأين الماءُ المَهينُ الذي هو نطفةٌ، ونقصُه[1] واستقذارُ النفوسِ له إلى كمالِ الصُّورةِ الإنسانيةِ التَّامَّةِ المحاسنِ خَلْقًا وخُلُقًا.

وقد خلق اللهُ ـ تعالى ـ الملائكةَ من نورٍ وآدَمَ من ترابٍ، ومن ذريَّةِ آدَمَ من هو خيرٌ من الملائكة، وإن كان النورُ أفضلَ من التُّراب.

فهذا وأمثالُه مما[2] يدلُّك على ضعفِ مناظرةِ اللَّعينِ وفسادِ نظره وإدراكِهِ، وأن الحكمةَ كانت توجبُ عليه خضوعَه لآدَمَ فعارضَ حكمةَ الله وأمْرَهُ برأيِهِ الباطلِ ونظرِه الفاسِدِ، فقياسُهُ باطلٌ نصًّا وعقلاً، وكلُّ من عارَضَ نصوصَ الأنبياءِ بقياسِهِ ورأيِهِ، فهو من خلفائِهِ وأتباعِهِ، فنعوذُ بالله من الخِذْلانِ، ونسألُهُ التوفيقَ والعصمةَ (ق/٣٦٧ب) من هذا البلاءِ الذي ما رُمِيَ العبدُ بشرٍّ منه، ولأَنْ يَلْقَى اللهَ بذنوبِ الخلائقِ كلِّها ما خلا الإشراكَ به أسلمُ له من أنْ يلقى اللهَ[3] وقد عارَضَ

= يهرب المخلوق منها عند الأذان، حتى لا يسمعه، والأرض تبتهج بذلك وتفرح به، وتشهد به لصاحبه يوم القيامة.

(١) (ظ) والمطبوعات: «ومُضغة».

(٢) من (ق).

(٣) (ق وظ): «يلقاه».

نصوصَ أنبيائِهِ برأيه ورأيِ بني جنسِه.

وهلْ طرَدَ اللهُ إبليسَ ولعنه، وأحلَّ عليه سخطَه وغضبَه إلاّ حيث عَارَضَ النَّصَّ بالرأيِ والقياسِ ثم قدَّمه عليه؟! واللهُ يعلمُ أن شُبْهةَ عدوِّ الله مع كونِها داحضةً باطلةً أقوى من كثيرٍ من شُبَهِ المعارضِينَ لنصوص الأنبياءِ بآرائهم وعقولِهم.

فالعالمُ يَتَدَبَّرُ سِرَّ تكرير الله لهذه القصّةِ مَرَّةً بعد مرَّة، وليحذرْ أن يكونَ له نصيبٌ من هذا الرأيِ والقياسِ وهو لا يشعرُ، فقد أقسمَ عدوُّ اللهِ أنه لَيُغْوِيَنَّ بني آدمَ أجمعينَ إلاَّ المخلَصِينَ منهم، وصدَّق تعالى ظَنَّهُ عليهم، وأخبرَ أن المُخْلَصِينَ لا سبيلَ له عليهم، والمخلَصُونَ هم الذين أخلصوا العبادةَ والمَحَبَّةَ والإجلالَ والطاعةَ لله، والمتابعة والانقياد لنصُوص الأنبياءِ، فيجرِّدُ عبادةَ الله عن عبادة ما سواه، ويجرِّدُ متابعةَ رسولِهِ (ظ/ ٢٥٥ب) وترك ما خالفه لقولِهِ دونَ متابعةِ غيره، فليزِنِ العاقلُ[١] نفسَهُ بهذا الميزان قبل أن يوزنَ يومَ القدوم[٢] على الله، واللهُ المستعانُ، وعليه التُّكْلاَنُ، ولا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلاَّ باَلله تعالى.

فصل

* ومن ذلك[٣] قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٨٠]، فهذا مطالبة لهم بتصحيح دعواهم، وترديدٌ لهذه المطالبة بين أمرين، لابدَّ من واحدٍ منهما، وقد تعيَّن بطلانُ أحدِهما، فلزم ثبوتُ الآخرِ.

---

(١) (ق): «فالعاقل يزن».

(٢) (ع وق): «القيامة».

(٣) الإشارة إلى ما بدأه (٤/ ١٥٤٠).

فإن قولَهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ خبرٌ عن غَيْب لا يُعْلَمُ إلاَّ بالوحي، فإما أن يكونَ قولاً على الله بلا علمٍ فيكون كاذبًا، وإما أن يكونَ مستندًا إلى وحيٍ من الله وعهدٍ عَهِدَهُ إلى المخبر، وهذا منتفٍ قطعًا، فتعيَّنَ أن يكونَ خبرًا كاذِبًا قائلُه كاذبٌ على الله تعالى.

فصل

* ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...﴾ [البقرة: ٨٤ ـ ٨٥].

فهذه حجةٌ من الله احتجَّ بها على أهل الكتاب، فإنه كان قد أخذ عليهم الميثاق أن لا يقتل بعضُهم بعضًا، ولا يجلِيْه عن دياره، وأن يفدي (ق/٣٦٨أ) بعضُهم بعضًا من الأسْر، فهذه ثلاثُ عهودٍ خالفوا منها عهدينِ، وأخذوا بالثالثِ، فَقَتَلَ بعضُهم بعضًا، وأخرجه من دياره، ثم فادوا أَسْرَاهم؛ لأنَّ الله أمرهم بذلك، فإن كنتم قد فادَيتم الأُسارى لأنَّ الله أمركم بفدائِهم، فلِمَ قتلتُم بَعْضَكم بعضًا، وأخرجتموهم من ديارِهم، والله قد نهاكم عن ذلك؟! والأخْذُ ببعض الكتاب يوجبُ عليكم الأخذَ بجميعِه، فكيف تكفرونَ ببعضِ الكتاب وتؤمنونَ ببعض؟ ﴿فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾﴾.

فصل

* ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ

﴿ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ فَفَرِيقٗا كَذَّبۡتُمۡ وَفَرِيقٗا تَقۡتُلُونَ ٨٧﴾ [البقرة: ٨٧] فهذا هو الذي تسمِّيه النُّظَّارُ والفقهاءُ: «التَّشهِّي والتَّحكُّم»، فيقولُ أحدُهم لصاحبه: لا حُجَّةَ لك على ما ادَّعَيْتَ سوى التَّشهِّي والتَّحكُّم الباطل، فإنْ جاءَك ما لا تشتهيه دفعتَه ورددتَه. وإن كان القولُ موافقًا لما تهواهُ وتشتهيهِ إما من تقليدِ من تعظِّمُهُ أو موافقةِ ما تريدُهُ قَبِلْتَهُ واخترته[1] فتردُّ ما خالفَ هواك وتقبَلُ ما وافقَ هواك.

وهذا الاحتجاجُ والذي قبله مفحِمانِ للخصم، لا جوابَ له عنهما[2] ألبتَّةَ، فإن الأخذَ ببعض الكتاب يوجبُ الأخذَ بجميعه، والتزام بعضِ شرائعه يوجبُ التزامَ جميعِها، ولا يجوزُ أن تكونَ الشرائعُ تابعةً للشَّهوات، إذ لو كان الشرْعُ تابعًا للهوى والشَّهْوة لكان في الطِّبَاع ما يُغني عنه، وكانت شهوةُ كلِّ أحد وهواه شرعًا له: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ﴾ [المؤمنون: ٧١].

فصل

* ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمۡ كِتَٰبٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٞ لِّمَا مَعَهُمۡ وَكَانُواْ مِن قَبۡلُ يَسۡتَفۡتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ٨٩﴾ [البقرة: ٨٩].

فهذه حجَّةٌ أخرى على اليهودِ في تكذيبِهم بمحمد ﷺ، فإنهم كانوا يحاربونَ (ظ/٢٥٦أ) جيرانَهم من العرب في الجاهليَّة، ويستنصِرُون عليهم بالنبي ﷺ قبلَ ظهورِه، فيُفْتَحُ لهم ويُنْصَرُونَ، فلما ظهر النبي ﷺ كفروا به، وجحدوا نبوَّتَهُ، فاستفتاحُهم به وجَحْدُ نبوتِه مما لا

(١) (ظ) والمطبوعات: «وأجزته».

(٢) (ق): «لهما عنه»، (ظ): «له عليهما».

يجتمعانِ، فإن كان استفتاحُهم به؛ لأنه نبيٌّ كان جَحْدُ نُبُوَّتِهِ محالاً، وإن كان جَحْدُ نبوتِهِ ـ كما يزعمون ـ حقًّا كان استفتاحُهم به باطلاً، فإن كان استفتاحُهم به حقًّا فنبوّته حقٌّ، وإن كان نبوته ـ كما يقولون ـ باطلاً (ق/٣٦٨ب) فاستفتاحُكم به باطلٌ، وهذا ممّا لا جوابَ لأعدائِهِ عنه ألبَتَّةَ، ويمكنُ تقريرها على صُوَرٍ عديدة:

منها: أن يقالَ: قد أقررتم بنبوَّتِهِ قبل ظهورِه باستفتاحِكم به، فتعيَّنَ عليكم الإقرارُ بها بعد ظهورِه.

الثانية: أن يقالَ: كنتم تستفتحون به، وذلك إقرارٌ منكم بنبوَّتِه قبل ظهورِه، استنادًا إلى ما عندكم من العِلْم بظهوره، فلما شاهدْتُموه وصارَ المعلومُ معايَنًا بالرُّؤية، فالتصديقُ به حينئذٍ يكون أَوْلى، فكفرتم به عند كمالِ المعرفة، وآمنتم به حين كانت غَيْبًا لم تكمل، فآمنتم به على تقدير وجودِه، وكفرتم به عند تحقُّقِ وجودِه، فأيُّ تناقُضٍ وعنادٍ أبلغُ من هذا؟!.

الثالثة: أن يُقَال: إيمانُكم به لازمٌ لاستفتاحِكم به، ووجودُ الملزومِ بدونِ لازمِه مُحالٌ.

الرابعة: أن يُقالَ: استفتاحُكم به[1] هل كان عن دليلٍ أو لا عن دليل؟ فلابدَّ أن يقولوا: كان عن دليل، وحينئذٍ فيجب طَرْدُ الدليل، والقولُ بموجبِه حيث وُجِد، فأما أن يقال بموجبِه في موضِع، ويُجْحدُ موجبه في موضعٍ أقوى منه، فمن أبطلِ الباطل!!.

الخامسة: أن يُقالَ: إن كان الاستفتاحُ به تصديقًا للنبيِّ الذي

---

(١) من قوله: «ووجود الملزوم...» إلى هنا ساقط من (ق).

أخبر بظهوره، وقامت البراهينُ على صدقِه؛ فالإيمانُ به متعيِّنٌ تصديقًا للنبيِّ الأول أيضًا، وإن كان تركُ الإيمان به قبل ظهورِهِ تكذيبًا للنبيِّ الأول، فتركُ الإيمان به بعد ظهورِهِ أشدُّ تكذيبًا، فأنتم في كفرِكم به مكذِّبون للنبيِّ الأوّلِ والثاني، وهذا من أحسنِ الوجوه.

السادسة: أن يُقال: إن كان الاستفتاحُ به حقًّا لما ظهر على يد النبيِّ المبشَّرِ به من المعجزات، فالإيمان به عند ظهورِه يكون أقوى؛ لانضمامِ المعجزاتِ التي ظهرت على يدِه، وهي تستلزمُ لصدقِه إلى المعجزات التي ظهرت على يد النبيِّ المُبَشِّر به، فقويت أدلَّةُ الصدق وتضافَرَتْ براهينُه.

السابعة: أن يقالَ: أحدُ الأمرين لازمٌ ولابُدّ؛ إما خطأكم في استفتاحِكم به، وإما في كفرِكم وتكذيبِكم به، فإنهما لا يمكنُ اجتماعُهما، فأيُّهما كان خطأً كان الآخَرُ صوابًا، لكن استفتاحُكم به مستندٌ إلى الإيمان بالنبيِّ الأوَّلِ، فهو مستندٌ إلى حقٍّ، فتعيَّنَ أن يكونَ كفرُهم به هو الباطل، ولا يمكنُ أن يقالَ: إن التكذيبَ به هو الحقُّ والاستفتاحُ به كان باطلاً، لأنه يستلزمُ تكذيبَ من أقررتم بصدقِه ولابُدَّ.

الثامنة: أن يُقالَ: التصديقُ به قبلَ ظهوره من لوازمِ التصديقِ بالنبيِّ الأوَّل، والتكذيبُ به حينئذٍ كفر، فالتصديقُ به بعدَ ظهوره كذلك، (ق/٣٦٩أ) وإن كان التكذيبُ به قبلَ ظهوره مستلزمًا للكفر بالنبيِّ الأول، فهو بعدَ ظهورِه أشدُّ استلزامًا، فلا يجتمعُ التكذيبُ به والإيمانُ بالنبيِّ الأول أبدًا لا قبل ظهورِه ولا بعدَه؛ أما قبلَ ظهوره فباعترافِكم، وأما بعدَ ظهورِه فلأَنَّ دلالَةَ صدقِهِ حينئذٍ أظهرُ وأقوى كما تقدَّم بيانُهُ.

التاسعة: أن يقالَ: الاستفتاحُ به تصديقٌ وإقرارٌ بنُبُوَّتِهِ، وتكذيبُهُ (ظ/٢٥٦ب) جَحْدٌ وكفرٌ بها، والإيمان والتصديق برسالة الرجل الواحد، والتكذيبُ والجَحْد بها مستلزمٌ للكفر ولابُدَّ، فإنه يستلزم أحدَ الأمرين: إما التصديقُ بنبوَّةِ من ليس بنبيٍّ، وإما جَحْدُ نبوَّة من هو نبيٌّ، وأيَّهما كان فهو كفرٌ، وقد أقررتم على أنفسكم بالكفر ولابد، ﴿فَلَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝٨٩﴾.

العاشرة: تقريرُ الاستدلال بطريقة استسلافِ المقدمات والمؤاخذةِ بالاعتراف؛ فيقال لهم: ألستم كنتم تستفتحون به؟ فيقولون: بلى، فيقال: أليس الاستفتاحُ به إيمانٌ به؟ فلابُدَّ من الاعترافِ بذلك، فيقال: أفليسَ ظهورُ من كنتمْ تؤمنونَ به قبل وجودِه موجبًا عليكم الإيمانَ به؟ فلابُدَّ من الاعترافِ[1] أو العِنادِ الصَّريح.

وليس لأعداءِ الله على هذه الوجوه اعتراضٌ ألبتَّةَ، سوى أن قالوا: هذا كلُّهُ حقٌّ؛ ولكن ليس هذا الموجودُ بالذي كنا نستفتِحُ به، وهذا من أعظمِ البَهْتِ والعِنَادِ، فإن الصِّفَاتِ والعلاماتِ التي فيه طابقَتْ ما كانَ عندَهم مطابقةَ المعلومِ لعلمِهِ، فإنكارُ أن يكونَ هو، إنما يكونُ جَحْدًا للحقِّ وإنكارًا له باللِّسان، والقلبُ يعرفُه، ولهذا قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩].

فأغنىٰ عن هذه الوجوهِ والتقريراتِ كلِّها قولُه تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمۡ كِتَٰبٌ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمۡ وَكَانُواْ مِن قَبۡلُ يَسۡتَفۡتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩]، والمادة الحقُّ يمكنُ إبرازُها في الصُّوَرِ المُتَعَدِّدَةِ، وفي أيِّ قالبٍ

---

(١) من قوله: «بذلك، فيقال...» إلى هنا ساقط من (ظ).

أُفرِغَتْ وصُورةٍ أُبرِزتْ ظهرتْ صحيحةً، وهذا شأنُ موادِّ براهينِ القرآنِ في أي صُورةٍ أبرزتَها ظهرتْ في غايةِ الصِّحَّةِ والبيانِ، فالحمدُ لله المانِّ بالهُدى على عبادِهِ المؤمنينَ.

فصل

وتأمَّلْ قولَه تعالى في هذه الآية: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ [البقرة: ١٠١]، كيف تجدُ تحتَهُ برهانًا عظيمًا على صِدْقِهِ، وهو مجيءُ الرسولِ (ق/٣٦٩ب) الثاني بما يطابقُ ما جاء به الرَّسولُ الأوَّلُ، ويُصَدِّقُهُ مع تباعِدِ زمانِهما، وشهادَةِ أعدائِه، وإقرارِهم له بأنه لم يَتَلَقَّهُ من بَشَرٍ، ولهذا كانوا يمتحنونَهُ بأشياءَ يعلمون أنه لا يُخْبِرُ بها إلاّ نَبِيٌّ أو من أَخَذ عنه، وهم يعلمونَ أنه لم يأخذْ عن أحدٍ ألبتَّةَ، ولو كان ذلك لوجد أعداؤه السبيلَ إلى الطعنِ عليه، ولعارضوه بمثلِ ما جاء به؛ إذ من الممكنِ أن لو كان ما جاء به مأخوذًا عن بَشَرَ أن يأخذوا هم عن مَلَكَ[١] أو عن نظيرِهِ فيعارضوا ما جاء به.

والمقصودُ أن مطابقةَ ما جاء به لِمَا أَخْبَرَ به الرَّسُولُ الأوَّلُ، من غير مواطَأةٍ ولا تَشَاعُرٍ ولا تَلَقٍّ منه، ولا ممن أخذ عنه، دليلٌ قاطعٌ على صدقِ الرَّسُولَيْنِ معًا.

ونظيرُ هذا: أن يشهدَ رجلٌ بشهادةٍ، فيخبر فيها بما يقطعُ به أنه صادقٌ في شهادتِهِ صدقًا لا يتطرَّقُ إليه شُبْهَةٌ، فيجيءُ آخرُ من بلادٍ أخرى لم يجتمعْ بالأوَّلِ، ولم يَتَوَاطَأْ معه، فيخبِرُ بنظيرِ تلك الشهادةِ سواءً، مع القَطْعِ بأنه لم يجتمعْ به، ولا تَلَقَّاها عن أحدٍ اجتمعَ به، فهذا يكفي في صدقةٍ إذا تجرَّد الإخبار، فكيف إذا اقترنَ بأدِلَّةٍ يقطعُ

---

(١) (ق وظ): «ذلك».

بها بأنه صادقٌ أعظمَ من الأدِلَّةِ التي اقترنتْ بخبرِ الأوَّلِ!؟ فيكفي في العلم بصدقِ الثاني مطابقةُ خبرِه لخبر الأوَّلِ، فكيف إذا بَشَّرَ به الأوَّلُ؟! فكيف إذا اقترنَ بالثاني من البراهين الدَّالَّةِ على صدقِهِ نظيرُ ما اقترنَ بالأوَّلِ وأقوى منها؟!.

فصل

* ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾ [البقرة: ٩١].

هذه حكايةُ مناظرةٍ بينَ الرَّسُول ﷺ وبينَ اليهود لمَّا قال لهم: ﴿ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾، فأجابوه بأن قالوا: ﴿نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾، ومرادهُم بهذا التَّخصيص: أن نؤمنَ بالمُنْزَّل علينا دونَ غيرِه، فظهرت عليهم الحُجَّةُ بقولِهم هذا من وجهين؛ دَلَّ عليهما قولُه تعالى: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ...﴾ إلى آخر الآية.

قال: إنْ كنتم قد آمنْتم بما أُنْزِلَ عليكم[1] لأنه حقٌّ، فقد وجَبَ عليكمْ أن تُؤمنوا (ظ/٢٥٧أ) بما جاء به محمدٌ لأنه حقٌّ مصدِّقٌ لما معكم، وحُكْمُ الحقِّ الإيمانُ به أينَ كان، ومَعَ من كان، فلزمكم الإيمانُ بالحقَّيْنِ جميعًا أو الكفرُ الصُّراحُ.

وفي قوله: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ نكتةٌ بديعةٌ جدًّا، وهي: أنهم لما كفروا به (ق/٣٧٠أ) وهو حقٌّ، لم يكن إيمانُهم بما أنزل عليهم، لأجل أنه حقٌّ، فإذا لم يَتَّبِعوا الحقَّ فيما أنزل عليهم،

---

(١) من قوله: «قوله تعالى...» إلى هنا ساقط من (ظ).

ولا فيما جاء به محمد ﷺ، لأنهم لو آمنوا بالمُنْزَّلِ عليهم لأجل[1] أنه حقٌّ لآمنوا بالحقِّ الثاني، وأَعْطوا الحقَّ حقَّه من الإيمانِ، ففي ضِمْن هذه الشهادةِ عليهم بأنهم لم يُؤمنوا بالحقِّ الأوَّلِ ولا بالثاني، وهكذا[2] الحكمُ في كلِّ من فَرَّقَ الحق فآمَنَ ببعضِهِ وكَفَرَ ببعضِهِ، كمن آمَنَ ببعض الكتابِ وكَفَرَ ببعضٍ، وكمن آمن ببعضِ الأنبياءِ وكفر ببعضٍ، لم ينفَعْه إيمانُهُ بما آمن به[3] حتى يؤمنَ بالجميع.

ونظيرُ هذا التفريقِ تفريقُ من يردُّ آيات الصّفاتِ وأخبارها، ويقبلُ آياتِ الأوامرِ والنَّواهي، فإن ذلك لا ينفعُه لأنه آمَنَ ببعض الرِّسالة وكفر ببعض، فإن كانت الشُّبْهَةُ التي عَرَضَتْ لمن كفر ببعض الأنبياءِ غيرَ نافعةٍ له، فالشبهةُ التي عرضتْ لمن ردَّ بعضَ ما جاء به النبيُّ أولى أن لا تكونَ نافعةً، وإن كانت هذه عذرًا له، فشبهةُ من كَذَّبَ بعضَ الأنبياء مثلُها، فكما أنه لا يكونُ مؤمنًا حتى يؤمنَ بجميع الأنبياء، ومن كفر بنبي من الأنبياء فهو كمن كفر بجميعهم، فكذلك لا يكون مؤمنًا حتى يؤمنَ بجميع ما جاء به الرَّسولُ، فإذا آمن ببعضهِ وردَّ بعضَه، فهو كمن كفر به كُلِّه.

فتأمَّلْ هذا الموضِعَ واعتبِرْ به الناس على اختلافِ طوائِفِهم، يتبينْ لك أنَّ أكثرَ من يَدَّعِي الإيمانَ بريءٌ من الإيمان، ولا حَوْل ولا قُوَّةَ إلاّ بالله.

الوجه الثاني: من النَّقض قولُهُ: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن

---

(١) ليست في (ع).

(٢) (ق وظ): «وهذا».

(٣) (ع وظ): «كفر به».

كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾، ووجهُ النقضِ: أنكم إن زَعَمْتُم أنكم تؤمنونَ بما أُنْزِلَ إليكم وبالأنبياء الذين بُعثوا فيكم، فَلِمَ قتلتموهم من قبلُ؟ وفيما أُنزل إليكم[1] الإيمَانُ بهم وتصديقُهم، فلَا آمنتم بما أُنْزِلَ إليكم ولا بما أُنْزِلَ على محمد ﷺ. ثم كأنه تَوَقَّعَ منهم الجوابَ: بأنَّا لم نقتلْ من ثَبَتَتْ نُبُوَّتُهُ، ولم نكذِّبْ به، فأُجيبوا ـ على تقدير هذا الجوابِ الباطلِ منهم ـ بأن موسى قد جاءَكُمْ بالبيِّنَاتِ، وما لا رَيْبَ معه في صحَّة نُبُوَّتِهِ، ثم عبدتم العجلَ بعد غيبته عنكم وأشركتم باللهِ وكفرتم به، وقد علمتم نُبُوَّةَ موسى وقيامَ البراهين على صدقِهِ، فقال: ﴿ ۞ وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [البقرة: ٩٢]، فهكذا تكون الحججُ والبراهينُ ومناظراتُ الأنبياء لخصومهم.

* (ق/ ٣٧٠ب) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾﴾ [البقرة: ٩٤]، كانوا يقولونَ: نحنُ أحِبَّاءُ اللهِ ولنا الدَّارُ الآخرَةُ خالصةً من دونِ النَّاسِ، وإنما يُعَذَّبُ منا من عَبَدَ العجلَ مُدَّةً، ثم يخرُجُ من النَّارِ، وذلك مُدَّةُ عبادتهم له، فأجابهم تبارك وتعالى عن قولهم: إن النَّارَ لن تَمَسَّهم إلاَّ أيامًا معدودةً بالمطالبة، وتقسيمِ الأمرِ بينَ أن يكونَ لهم عند الله عهدٌ عَهِدَهُ إليهم، وبيْنَ أن يكونوا قد قالوه عليه بما[2] لا يعلمونَ، ولا سبيلَ لهم إلى ادِّعاء العهد، فتعيَّنَ الثاني، وقد تقدَّم.

ثم أجابهم عن دعواهم خلوصَ الأخِرَةِ لهم بقوله: ﴿فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾﴾؛ لأن الحبيبَ لا يَكْرَهُ لقاءَ حبيبِه،

---

(١) من قوله: «وبالأنبياء الذين. . .» إلى هنا ساقط من (ع).
(٢) (ع): «ما».

والابنُ لا يكرهُ لقاءَ أبيه، لاسيَّما إذا عَلِمَ أن كرامَتَه ومثوبَتَه مختصَّةٌ به، بل أحبُّ شيءٍ إليه لقاءُ حبيبه وأبيه، فحيثُ (ظ/٢٥٧ب) لم يحبَّ ذلك ولم يَتَمَنَّهُ، فهو كاذبٌ في قوله، مبطِلٌ في دعواه.

ونظير هذا قوله في سورة (المائدة) ردًّا عليهم قولَهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ﴾ [المائدة: ١٨] يعني: أنَّ الأبَ لا يُعَذِّبُ ابنَهُ، والحبيبُ لا يُعَذِّبُ حبيبَهُ.

وهٰهنا نكتةٌ لطيفةٌ جدًّا قلّ من يَنْتَبِهُ لها، ونحن نُقَرِّرها بسؤالٍ وجوابٍ.

فإن قيل: معلومٌ أن الأبَ قد يُؤَدِّبُ وَلَدَهُ إذا أذنبَ، والحبيبُ قد يهجُرُ حبيبَه إذا رأى منه بعضَ ما يكرهُ.

قيل: لو تأمَّلْتَ أيُّها السائلَ قوله: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ﴾ لعلمتَ الفرقَ بين هذا التعذيبِ وبين الهجرانِ والتأديبِ، فإنَّ التعذيبَ بالذنب ثمرةُ الغَضَبِ المنافي للمحبَّةِ، فلو كانت المحبَّةُ قائمةً كما زعموا لم يكنْ هناك ذنوبٌ يستوجبونَ عليها العذابَ، من المسخِ قردةً وخنازيرَ، وتسلُّط أعدائِهم عليهم يستبيحونهم ويستعبدونهم، ويُخَرِّبون مُتَعَبَّدَاتِهم، ويسبُوْنَ ذرارِيهم، فالمحبُّ لا يفعلُ هذا بحبيبِه ولا الأبُ بابنِهِ.

ومعلومٌ أنَّ الرحمن الرحيم لا يفعلُ هذا بأُمَّةٍ إلا بعد فَرْط إجرامِها وعُتُوِّها على الله، واستكبارِها عن طاعتِهِ وعبادتِه، وذلك يُنافي كونَهم أحبابَهُ، فلو أحبُّوه لما ارتكبوا من غضبِهِ وسَخَطِهِ ما أوجبَ لهم ذلك، ولو أحبَّهم لأدَّبهم ولم يُعذِّبْهم، فالتأديبُ شيءٌ والتَّعذيبُ (ق/٣٧١أ) شيء، والتَّأديبُ يُرادُ به التهذيبُ والرحمةُ والإصلاحُ، والتعذيبُ

للعقوبةِ والجزاءِ على القبائحِ، فهذا لونٌ وهذا لونٌ.

وفي ضمن هذه المناظرة معجزةٌ باهرةٌ للنبيِّ ﷺ وهي أنه في مقام المُناظرةِ مع الخصوم الذين هم أحرصُ الناسِ على عداوتِهِ وتكذيْبِهِ، وهو يخبرُهم خبرًا جَزْمًا أنهم لن يَتَمَنَّوُا الموتَ أبدًا، ولو علموا من نفوسِهم أنهم يَتَمَنَّوْنَهُ لوجدوا طريقًا إلى الرَّدِّ عليه، بل ذَلُّوا وغُلِبوا وعَلِموا صحَّةَ قولِه، وإنما منعهم من تَمَنِّي الموتَ معرفتُهُم بما لهم عند الله من الخِزْيِ والعذابِ الأليمِ، بكفرِهِم بالأنبياءِ، وقتلِهِم لهم وعَدَاوَتِهم لرسول الله ﷺ.

فإن قيلَ: فهلا أظَهروا التَّمَنِّي وإن كانوا كاذبينَ فقالوا: فنحن نَتَمَنَّاه؟.

قيل: وهذا أيضًا معجزةٌ أخرى، وهي: أنَّ الله حَبَسَ عن تَمَنِّيهِ قلوبَهم وألسِنَتَهم، فلم تُرِدْهُ قلوبهم ولم تَنْطِقْ به ألسنتُهم تصديقًا لقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾.

* ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١]، هذه دعوى من كلِّ واحدة من الطائفتين، أنه لن يدخلَ الجنَّةَ إلاّ من كان منها، فقالت اليهودُ: لا يدخلُها إلاَّ من كان هودًا[١]، وقالت النَّصارى: لا يدخلُها إلاّ من كان نصرانيًا، فاختصر الكلام أبلغَ اختصارٍ وأوجزَه، مع أَمْنِ اللَّبْس ووضوح المعنى، فطالَبَهُمُ اللهُ تعالى بالبُرهانِ على صحَّةِ هذه الدَّعوى، فقال: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾﴾، وهذا هو المُسَمَّى: «سؤالَ المطالبةِ

(١) (ق): «يهوديًا».

بالدَّليلِ»، فمن ادَّعى دعوى بلا دليلٍ يُقَالُ له: هاتِ برهانَكَ إن كنتَ صادقًا فيما ادَّعَيْتَ، ويحتجُّ بهذه الآيةِ من يقولُ: يلزم النَّافي الدَّليل كما يلزمُ المُثْبِت، وحَكَوْا في ذلك ثلاثَ مذاهب.

ثالثُها: يلزمُهُ في الشرعيات دونَ العقليَّات، واستدلالُهم بالآية (ظ/٢٥٨أ) لا يصِحُّ؛ لأنَّ الله تعالى لم يطالبْهم بدليلِ النَّفْي المجرَّد، بل ادعوا دعوى مضمونُها إثباتُ دخولِهم الجنَّةَ، وأنَّ غيرَهم لم يدخُلْها[1]، فطولبوا بالدليل الدَّالِّ على هذه الدعوى المركَّبة من النَّفي والإثباتِ، وصاحبُ هذه الدعوى يلزمُهُ الدليل باتِّفاق الناس، وإنما الخلافُ في النفي المُجَرَّدِ.

ولو استدلَّ هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠]؛ لكان أقربَ، مع كونِهِ متضمِّنًا للنفي والإثبات، لكن الدعوى فيه إنما توجَّهَتْ إلى (ق/٣٧١ب) النفي. ومقصودُ الكلام: إنا لا نُعَذَّبُ بعد تلك الأيام، فلم يُنْكِرْ عليهم اعترافَهم بالتَّعذيب تلك الأيام، بل دعواهم أنهم لا يُعَذَّبون بعدَها، وذلك نفيٌ محضٌ، فلذلك قلنا: إن الاستدلال بها أقربُ من هذه الآية.

وبعد؛ فالتحقيقُ ـ في مسألة النافي هل عليه دليلٌ ـ: أن النفيَ نوعان:

نوع: مستلزمٌ لإثباتِ ضدِّ المنفي، فهذا يَلْزَمُ النافيَ فيه الدليلُ، كمن نفى الإباحةَ، فإنه يطالَبُ بالدليل قطعًا؛ لأن نفيَها يستلزمُ ثبوتَ ضدٍّ من أضدادِها، ولابدَّ له من دليل، وكذلك نفي التعذيب بالنَّار بعد الأيامِ المعدودة، يستلزمُ دخولَ الجنةِ والفوزَ بالنَّعيمِ، ولابُدَّ له من دليل.

---

(١) (ق): «يدخلوها».

النوع الثاني: نفيٌ لا يستلزم ثبوتًا، كنفي صِحَّةِ عقدٍ من العقود، أو شرطٍ أو عبادة في الشرعيَّاتِ، ونفي إمكان شيءٍ ما من[1] الأشياء في العقليَّاتِ، فالنافي إن نَفَى العلمَ به لم يلزمه دليلٌ، وإن نفى المعلومَ نفسَهُ وادَّعى أنه منتفٍ في نفس الأمر فلابدَّ له من دليل.

* ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَـٰنِتُونَ ﴿١١٦﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البقرة: ١١٦ ـ ١١٧]، فردَّ عليهم سبحانه دعواهم له اتخاذَ الولد، ونَزَّهَ نفسَه عنه، ثم ذكر أربعَ حُجَجٍ على استحالَةِ اتِّخاذِهِ الولَدَ.

أحدها: كونُ ما في السمٰوات والأرض مُلْكًا له، وهذا يُنافي أن يكونَ فيهما ولدٌ له؛ لأن الولدَ بعضُ الوالد وشريكُهُ، فلا يكونُ مخلوقًا له مملوكًا له؛ لأن المخلوقَ مملوكٌ مربوبٌ، عبدٌ من العبيد، والابنُ نظيرُ الأبِ، فكيف يكونُ عبدُه تعالى ومخلوقُه ومملوكُه بعضَهُ ونظيرَهُ؟! فهذا من أبطلِ الباطل.

وأكَّد مضمونَ هذه الحُجَّةِ بقوله: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَـٰنِتُونَ ﴿١١٦﴾﴾، فهذا تقريرٌ لعبودِيَّتِهم له، وأنهم مملوكونَ مربوبونَ، ليس فيهم شريكٌ ولا نظيرٌ ولا ولدٌ، فإثباتُ الولدِ لله من أعظم الإشراكِ به، فإنَّ المشرِكَ به جعل له شريكًا من مخلوقاتِه مع اعترافِه بأنه مملوكه، كما كان المشركونَ يقولون في تلبيتِهم: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لبيكْ، لبَّيْكَ لا شريكَ لك، إلاَّ شَرِيكٌ هو لك، تملكُهُ وما مَلَكَ»، فكانوا يجعلونَ من أشركوا به مملوكًا له عبدًا مخلوقًا، والنَّصارى جعلوا له شريكًا هو نظيرٌ وجزءٌ

---

(١) (ق وظ): «شيء من».

من أجزائِهِ، كما جعلَ بعضُ المشركينَ الملائكةَ بناتِ الله، فقال تعالى: (ق/ ٣٧٢أ) ﴿ وَجَعَلُوا لَهُ(١) مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ ﴾ [الزخرف: ١٥] فإذا كان له ما في السَّمٰواتِ والأرض عبيدٌ قانتونَ مربوبونَ مملوكونَ، استحالَ أن يكونَ له منهم شريكٌ وكلُّ من أقرَّ بأن لله ما في السَّمٰوات وما في الأرض؛ لَزِمَهُ أن يُقِرَّ له بالتوحيد ولابُدَّ، ولهذا يحتجُّ سبحانَه على المُشْركينَ بإقرارِهم بذلك، كقوله: ﴿ قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [المؤمنون: ٨٤ - ٨٥] وسيأتي إن شاء الله تعالى مزيدُ بيانٍ لهذا في موضعه.

الحجة الثانية: قوله: ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ١١٧]، وهذه من أبلغ الحُجَج على استحالة نسبة الولدِ إليه، ولهذا قال في سورة (الأنعام): ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ ﴾ [الأنعام: ١٠١] أي: من أينَ يكونُ لبديع السَّمٰواتِ والأرضِ ولدٌ؟! ووجهُ تقريرِ هذه الحُجَّةِ: أن مَنِ اخترع السمٰواتِ والأرضَ - مع عِظَمِهما وآياتِهما - وفطَرَهما وابتدَعَهما (ظ/ ٢٥٨ب)، فهو قادرٌ على اختراع ما هو دونَهما، ولا نسبةَ له إليهما ألبَتَّةَ، فكيف يخرجون هذا الشخصَ المعيَّن(٢) عن قُدْرَتِهِ وإبداعِهِ، ويجعلونَهُ نظيرًا وشريكًا وجُزءًا؟! مع أنه تعالى بديعُ العالَمِ العُلْوِيِّ والسُّفْلِيِّ وفاطِرُهُ ومخترِعُهُ وبارؤُهُ، فكيف يُعْجِزُهُ أن يوجِدَ هذا الشخصَ من غيرِ أبٍ حتى يقولوا: إنه ولدُهُ؟! فإذا كان قد أبدعَ العالَمَ عُلْوِيَّهُ وسُفْلِيَّهُ، فما يُعْجِزُهُ ويمنعُهُ عن إبداع هذا العبدِ وتكوينهِ(٣) وخلقِهِ بالقدرةِ التي خلقَ بها العالَمَ العُلْوِيَّ والسفليَّ؟!

---

(١) من قوله: «شريكًا هو نظير. . .» إلى هنا ساقط من (ع).
(٢) (ع): «بالعين»، وسقطت من (ق).
(٣) (ق): «عن إبداعه وتكوينه هذا العبد».

فمن نسب الولدَ لله فما عرف الرَّبَّ تعالى، ولا آمَنَ به ولا عَبَدَهُ. فظهرَ أن هذه الحُجَّةَ من أبلغِ الحُجَجِ على استحالةِ نسبةِ الولدِ إليه.

وإن شئتَ أن تُقَرِّرَ الاستدلالَ بوجهٍ آخَرَ، وهو أن يُقالَ: إذا كان نسبةُ السَّمٰواتِ والأرضِ وما فيهما إليه إنما هي بالاختراع والخَلْقِ والإبداع، أنشأ ذلك وأبْدَعَهُ من العَدَمِ[1] إلى الوجود، فكيف يَصِحُّ نسبةُ شيءٍ من ذلك إليه بالبُنُوَّةِ، وقدرتُه على اختراعِ العالمِ وما فيه لم تَزَل، ولم يحتجْ فيها إلى معاونٍ ولا صاحبٍ ولا شريكٍ.

وإن شئتَ أن تُقَرِّرَها بوجهٍ آخَرَ فتقول: النسبةُ إليه بالبُنُوَّةِ تستلزمُ حاجتَهُ وفقرَهُ إلى محل الولادةِ، وذلك يُنافي غِنَاه وانفرادَهُ بإبداع السَّمٰواتِ والأرضِ، وقد أشار تعالى إلى هذا المعنى بقوله: ﴿قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [يونس: ٦٨] فكمال قدرتِه، وكمالُ غناه، وكمالُ ربوبيَّتِهِ، يُحِيلُ نسبةَ الولدِ إليه، ونسبَتُه إليه تقدحُ في كمالِ ربوبيَّتِهِ، وكمال غناه وكمالِ قدرتِهِ.

ولذلك كان نسبةُ الوَلَد إليه مَسَبَّةً له تباركَ (ق/٣٧٢ب) وتعالى، كما ثَبَتَ في «الصحيحين»[2] عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «**يَقُولُ اللهُ تَعَالَى شَتَمَنِي ابْنُ آدَمَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ذلِكَ، وَكَذَّبَنِي ابْنُ آدمَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ذلِكَ، أَمَّا شَتْمُهُ إِيَّايَ فَقَوْلُهُ: اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا وَأَنَا الأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذي لَمْ أَلِدْ وَلَمْ أُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لِي كُفُوًا أَحَدٌ، وَأَمَّا تَكْذِيبُهُ إِيَّايَ فَقَوْلُه: لَنْ يُعيدَنِي كَمَا**

---

(١) (ع): «من العلوم من العدم»!

(٢) أخرجه البخاري رقم (٤٤٨٢) من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ، ورقم (٤٩٧٥) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ. وليس في مسلم.

بَدَأني وَلَيْسَ أوَّلُ الخَلْقِ بأَهْوَنَ عَلَيَّ[1] مِنْ إعَادَتِهِ».

وقال عمرُ بن الخطاب في النَّصارى: «أَذِلُّوهم ولا تَظْلِمُوهم، فلقد سَبُّوا اللهَ مَسَبَّةً ما سَبَّهُ إيَّاها أحَدٌ من البَشَر»[2]، وقال تعالى: ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۝٤ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِءَابَآئِهِمْۚ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۝٥﴾ [الكهف: ٤ ـ ٥]، وأخبر تعالى: أن السماوات كادت تنفطر من قولهم هذا وتنشق الأرض منه وتخر الجبال هدًّا[3]، وما ذاك إلا لتضمُّنِه شتمَ الرَّبِّ تبارك وتعالى، والتَّنَقُّصَ به، ونسبة ما يمنعُ كمال ربوبِيَّته، وقدرته وغناه إليه.

الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [مريم: ٣٥] وتقريرُ هذه الحُجَّةِ: أن من كانت قدرتُهُ تعالى كافيةً في إيجاد ما يريدُ إيجادَهُ بمجرَّدِ أمره، وقوله: «كنْ»، فأيُّ حاجة به إلى ولدٍ؟، وهو لا يتكثَّرُ به من قِلَّةٍ، ولا يَتَعَزَّزُ[4] به، ولا يستعينُ به، ولا يعجزُ عن خلقِ ما يريدُ خَلْقَهُ، وإنما يحتاجُ إلى الولدِ من لا يخلُقُ، ولا إذا أراد شيئًا قال له: كنْ فيكونُ، وهو[5] المخلوقُ العاجزُ المحتاجُ الذي لا يقدِرُ على تكوينِ ما أراد.

وقد ذكر تعالى حُجَجًا أخرى على استحالةِ نسبة الولد إليه، فنذكرُها في هذا الموضِع:

---

(١) (ع وق): «عليه».
(٢) لم أعثر عليه.
(٣) كما في سورة مريم آية (٩٠).
(٤) (ق): «ولا يتكبر ولا يتعزّز».
(٥) (ع): «وهذا».

فمنها[1]: كمالُ علمِه، وعمومُ خَلْقه لكلِّ شيء، واستحالةُ نسبةِ الصَّاحِبَة إليه، فقال تعالى في سورة (الأنعام): ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ﴾ [الأنعام: ١٠١].

فأما منافاةُ عموم خلقِهِ لنسبةِ الولد إليه فظاهرٌ، فإنه لو كان له ولدٌ ولم يكنٍ له صاحبة لم يكنٍ مخلوقًا[2]، بل جزءًا، وهذا يُنافي كونَهُ خالِقَ كُلِّ شيء، ولهذا يُعْلَمُ أنَّ الفلاسفةَ الذين يقولون بتولُّدِ العقولِ والنفوسِ عنه بواسطةٍ أو بغير واسطةٍ شرٌّ من النَّصارى، وأن من زعم أن العالَم قديمٌ فقد أخرجه عن كونِهِ مخلوقًا لله، وقولُه أخبثُ من قولِ النَّصارى؛ لأن النَّصارى أخرجوا عن عموم خلقه شخصًا واحدًا أو شخصين، ومن قال بقِدَم العالم فقد أخرجَ العالم العُلْوِيَّ والسفْلِيَّ والملائكةَ عن كونِهِ مخلوقًا لله، والنَّصارى لم يصِلْ كفرُهم إلى هذا الحَدِّ.

(ق/٣٧٣أ) وأما منافاةُ عَدَم الصاحَبَةِ للولَدِ فظاهرٌ أيضًا؛ لأنَّ الولدَ إنما يتولَّدُ من أصلين: فاعلٍ ومحلٍّ قابل، (ظ/٢٥٩أ) يتَّصِلان اتِّصالاً خاصًّا، فينفصلُ من أحدهما جزءٌ في الآخر فيكونُ[3] منه الولدُ، فمن ليس له صاحبةٌ كيف يكونُ له ولدٌ؟ ولذلك لما فَهِمَ عَوَامُّ النصارى أن الابنَ[4] يستلزمُ الصاحِبَةَ لم يستنكفوا من دعوى كون مريمَ إلاهَةً،

---

(١) وهي الحجة الرابعة، وقد أشار المصنف أنه سيذكر أربع حجج في صدر المبحث.

(٢) (ع وق): «لو كان له ولد لم يكن مخلوقًا...»، وما في (ظ) أصح.

(٣) (ق): «يتكون»، (ظ): «يكون».

(٤) (ق): «الأثر».

وأنها والدةُ الإلـه[1] عيسى، فيقول عوامُّهم: يا والدةَ الإلـهِ اغفري لي، ويصرِّح بعضُهم بأنها زوجةُ الرَّبِّ، ولا رَيْبَ أن القول بالإيلادِ يستلزمُ ذلك، أو إثباتُ إيلادٍ لا يُعقلُ ولا يُتوهَّمُ، فخواصُّ النَّصارى في حَيْرَةٍ وضَلالٍ، وعوامُّهم لا يستنكفونَ أن يقولوا بالزوجةِ والإيلادِ المعقولِ، تعالى اللهُ عن قولهم عُلُوًّا كبيرًا، والقومُ في هذا المذهب الخبيثِ أضَلُّ خلق الله، فهم كما وصفهم اللهُ بأنهم: ﴿قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ۝٧٧﴾ [المائدة: ٧٧].

وأما منافاةُ عموم علمِه تعالى للوَلَد؛ فيحتاجُ إلى فهم خاصٍّ، وتقريره أن يقالَ: لو كان له ولدٌ لعَلِمَه؛ لأنه بكلِّ شيء عليم، وهو تعالى لا يعلم له ولدًا، فيستحيلُ أن يكون له ولدٌ لا يعلمُه، وهذا استدلالٌ بنفي علمِه للشيء على نفيهِ في نفسِه، إذ لو كان لَعَلِمَه، فحيث لم يعلمْه فهو غيرُ كائنٍ.

ونظيرُ هذا قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [يونس: ١٨]، فهذا نفيٌ لما ادَّعَوْهُ من الشُّفَعاء بنَفْي علمِ الرَّبِّ تعالى بهم، المستلزمِ لنفي المعلوم، ولا يمكنُ أعداءَ الله المكابرةُ، وأن يقولوا: قد عَلِمَ اللهُ وجودَ ذلكَ؛ لأنه تعالى إنما يعلمُ وجودَ ما أوجَدَهُ وكوَّنه، ويعلمُ أن سيوجدُ ما يريدُ إيجادَه، فهو يعلمُ نفسَه وصفاتِهِ، ويعلمُ مخلوقاتِهِ التي دخلتْ في الوجود وانقطعتْ، والتي دخلتْ في الوجودِ وبَقِيَتْ، والتي لم توجدْ بعد.

وأما شيءٌ آخَرُ غيرُ مخلوقٍ له ولا مربوب؛ فالرَّبُّ تعالى لا يعلمُه؛

---

(١) (ظ): «الإلـه الإلـه».

لأنه مستحيلٌ في نفسِه، فهو يعلمُه مستحيلاً لا يعلمُه واقعًا، إذ لو عَلِمَه واقعًا لكان العلمُ به عينَ الجهل، وذلك من أعظم المُحال.

فهذه حُجَجُ الرَّبِّ تبارك وتعالى على بُطلان ما نسبه[1] إليه أعداؤُه المفترونَ عليه، فوازِنْ بينَها وبينَ حُجَج المتكلِّمينَ الطَّويلةِ العريضةِ التي هي كالضَّرِيع، الذي[2] لا يُسمنُ ولا يُغني من جوع، فإذا وازنتَ بينهما (ق/٣٧٣ب) ظهرتْ لك المفاضلةُ إنْ كنتَ بصيرًا، ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْـَٔاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾ [الإسراء: ٧٢].

فالحمدُ لله الذي أغنى عبادَهُ المؤمنينَ بكتابه، وما أودعَه من حُجَجه وبيِّنَاتِهِ عن شقاشِقِ المتكلِّمينَ، وهَذَيَانَاتِ المُتَهَوِّكِينَ، فلقد عَظُمَتْ نعمةُ الله على عبدٍ أغناهُ بفهمِ كتابه عن الفقر إلى غيره: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [العنكبوت: ٥١].

فصل

* ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ﴾ [البقرة: ١٣٥] فأُجيبوا عن هذه الدَّعوى بقوله: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة: ١٣٥]، وهذا الجوابُ مع اختصاره قد تضمَّن المنعَ والمعارضة.

أما المنعُ: فما تضمَّنه حرف (بل) من الإضراب، أي: ليس الأمرُ كما قالوا. وأما المعارضةُ: ففي قوله: ﴿مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ﴾، أي: يتَّبع أو اتَّبعوا ملةَ إبراهيمَ حنيفًا، وفي ضمنِ هذه المعارضة إقامَةُ الحُجَّةِ

---

(١) (ق): «نمته».

(٢) ليست في (ع).

على أنها أوْلى بالصَّواب مما دعوتم إليه من اليهوديَّةِ والنصرانيَّةِ؛ لأنه وَصَفَ صاحبَ المِلَّةِ بأنه حنيفٌ غيرُ مُشْرِكٍ، ومن كانتْ[1] مِلَّتَهُ الحنيفيةُ والتوحيدُ، فهو أولى بأن يُتَّبَعَ ممن مِلَّتُهُ اليهوديَّةُ والنصرانيَّةُ، فإن الحنيفيةَ والتوحيدَ هي دينُ جميعِ الأنبياءِ، الذي لا يقبلُ اللهُ من أحدٍ دينًا سواه، وهو الفطرةُ التي فَطَرَ اللهُ عليها عبادَهُ، فمن كان عليها فهو المهتدي؛ لأنَّ من كان يهوديًّا أو نصرانيًّا فإن الحنيفيةَ تتضمَّنُ الإقبالَ على الله بالعبادةِ والإجلالِ والتعظيمِ والمحبَّةِ والذُّلِّ.

والتوحيدُ يتضمَّنُ إفرادَه بهذا الإقبالِ دونَ غيرِه، فيُعْبَدُ وحدَهُ، ويُحَبُّ وحدَهُ، ويُطاعُ وحدَه، لا يُجْعَل معه إلـٰه آخَر، فمن أولى بالهداية؛ صاحبُ هذه المِلَّةِ أو مِلَّةُ اليهوديّة والنصرانيَّة؟!.

ولا يبقى بعد هذا للخصوم إلاّ سؤالٌ واحدٌ، وهو أن يقولوا (ظ/٢٥٩ب): فنحن على مِلَّتِهِ أيضًا لم نخرجْ عنها، وإبراهيمُ وبنُوْه كانوا هودًا أو نصارى، فأُجيبوا عن هذا السُّؤال: بأنهم كاذبونَ فيه، وأنَّ الله تعالى قد عَلِمَ[2] أنه لم يكنْ يهوديًا ولا نصرانيًا، فقال تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰۗ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِۗ (ق/٣٧٤أ) وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٠﴾﴾ [البقرة: ١٤٠]، وقرَّر هذا الجوابَ في سورة (آل عمران) بقوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِىُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۗ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [آل عمران: ٦٧ ـ ٦٨].

---

(١) (ق وظ): «كان».

(٢) «قد علم» ليست في (ع).

فإن قالوا: فهبْ أنَّ إبراهيمَ لم يكنْ يهوديًا ولا نصرانيًا فنحنُ على مِلَّتِهِ، وإنِ انْتحلنا هذا الاسمَ؟.

فأجيبوا عن هذا بقوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ..﴾ الآية إلى قوله: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ۝١٣٦﴾ [البقرة: ١٣٦] فهذه للمؤمنين.

ثم قال: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ﴾ [البقرة: ١٣٧]، وإن أَتَوْا من الإيمان بمثلِ ما أَتَيْتم به، فَهُم على مِلَّةِ إبراهيمَ وهم مهتدونَ، وإن لم يأتوا بإيمانٍ مثل إيمانِكم، فليسوا من إبراهيمَ ومِلَّتِهِ في شيء، وإنما هم في شقاقٍ وعداوةٍ، فإنّ ملَّةَ إبراهيمَ: الإيمانُ بالله وكتبِهِ ورسلِهِ، وأن لا يُفَرَّقَ بين أحدٍ منهم، فيُؤمَنَ ببعضِهم ويُكْفَرَ ببعضِهم، فمن لم يأتِ بهذا[1] الإيمانِ، فهو بريءٌ من ملَّةِ إبراهيمَ، مشاقٌّ لمن هو على مِلَّتِهِ.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠] أي: الله تعالى يعلمُ ما كان عليه إبراهيمُ والنَّبيُّونَ من المِلَلِ، وأنهم لم يكونوا يهودًا ولا نصارى، فاللهُ تعالى يعلمُ ذلك، فلو كانوا يهودًا أو نصارى، واللهُ تعالى لا يعلمُ ذلك؛ لكنتم أعلَمَ من الله بهم، هذا مع أنَّ عندكَم شهادةً وبَيِّنَةً من الله بما كان عليه إبراهيمُ، وبأَنَّ هذا النبيَّ على مِلَّتِهِ، ولكنكم كتمتُم هذه الشهادةَ عن أتباعِكم، فلم تؤدُّوها إليهم مع تحقُّقِكم لها، ولا أظلمُ ممن كَتَمَ شهادةً استشهدَهُ اللهُ بها، فهي عندَه من الله، إلا أنه[2] كتمها من اللهِ، فالمجرورُ مُتَعَلِّقٌ بما تضمَّنَهُ الظرفُ، الذي هو «عندَه» من الكونِ والحصولِ.

---

(١) (ظ): «بمثل هذا».

(٢) (ق): «لأنه».

فصل

* ومِنْ ذلك قولُه تعالى: ﴿ ۞ سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: ١٤٢].

هذا سؤالٌ من السفهاءِ أوردوه على المؤمنينَ، ومضمونُهُ: أن القبلةَ الأولى إن كانت حقًّا فقد تركتُمُ الحَقَّ، وإن كانت باطلاً فقد كنتم على باطلٍ، ولفظُ الآية وإن لم يَدُلَّ على هذا، فالسُّفهاءُ المجادلونَ في القِبْلةِ قالوه.

فأجاب اللهُ تعالى عنه بجوابٍ شافٍ بعد أن ذكر قَبْلَه مقدِّماتٍ تقرِّرُهُ وتوضِّحُهُ، والسؤالُ من جهةِ الكفَّار أوردوه على صُوَر متعدِّدَة، ترجِعُ إلى شيءٍ واحدٍ، فقالوا ما تَقَدَّمَ، وقالوا: لو كان[1] نَبِيًّا[2] ما ترك قِبْلَةَ الأنبياءِ قَبْلَهُ.

وقالوا: «لو كان نَبِيًّا ما كان يفعلُ اليوم شيئًا وغدًا خلافه».

وقال المشركون: «قد رَجَعَ إلى قبلتِكم فيوشِكُ أن يرجِعَ إلى دينِكم».

وقال أهل الكتاب: «لو كان نَبِيًّا ما فارقَ قِبْلَةَ الأنبياءِ»، وكثر الكلامُ وعظُمَتِ المِحْنَةُ على بعضِ الناسِ، كما قال تعالى: ﴿ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وتأملْ حكمةَ العزيز الحكيم، ولطفَهُ وإرشادَهُ في هذه القصَّة،

---

(١) من قوله: «الكفار أوردوه...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) (ق): «نبيّه».

لما علم أن هذا التَّحويلَ أمرٌ كبيرٌ، كيف وطَّأَهُ ومهَّدَهُ وذلَّلَهُ بقواعدَ قَبْلَه، فذكر النسخَ، وأنه إذا نَسَخَ شيئًا أتى بمثلِه أو خيرٍ منه، وأنه قادرٌ على ذلك فلا يُعْجِزُهُ، ثم قرَّر التسليمَ للرسول، وأنه لا ينبغي أن يُعتَرَضَ عليه، ويُسألَ تعَنُّتًا، كما جرى لموسى مع قومِه، ثم ذكر البيتَ الحرامَ وتعظيمَه وحُرْمَتَهُ، وذكَرَ بانِيه وأثنى عليه، وأوجب اتِّبَاعَ مِلَّتِهِ فقرَّر في النفوس بذلك توجهها إلى هذا البيتِ بالتعظيمِ والإجلالِ والمحبَّة، وإلى بانِيه بالاتِّباع والموالاةِ والموافقةِ، وأخبر تعالى أنه جعل البيتَ مثابةً للناس، يثُوبون إليه ولا يقضونَ منه وطَرًا، فالقلوبُ عاكفةٌ على محبَّتِه، دائمةُ الاشتياقِ إليه، متوجِّهَةٌ إليه حيث كانت، ثم أخبر أنه أمَرَ إبراهيمَ وإسماعيلَ بتطهيرِه للطَّائفينَ والقائمينَ والمُصَلِّين، وأضافَهُ إليه بقولِه: ﴿طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾، وهذه الإضافةُ هي التي أسْكَنَتْ في القلوبِ من محبَّتِهِ والشَّوقِ إليه ما أسكنَتْ، وهي التي أقبلَتْ بأفئدةِ العالَم إليه، فلما استقرَّتْ هذه (ظ/٢٦٠أ) الأمورُ في قلوبِ أهل الإيمانِ وذُكِّروا بها، فكأنَّها نادتهم: أن استقبلوه في الصَّلاة، ولكن توقفَتْ على ورود الأمر من ربِّ البيت، فلما برز مرسوم: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٩] تلقَّاه رسولُ الله ﷺ والراسخونَ في الإيمان بالبُشرى والقَبولِ، وكان عيدًا عندَهم؛ لأن رسولَ الله ﷺ كان كثيرًا ما يُقَلِّبُ وجهَه في السَّماءِ ينتظرُ أن يُحَوِّلَهُ الله عن قبلةِ أهلِ الكتاب، فولاَّه اللهُ القبلةَ التي يرضاها، وتلقَّى ذلك الكفارُ بالمعارضةِ وذِكْر الشبهاتِ الدَّاحِضَةِ، وتلقَّاه الضعفاءُ من المؤمنينَ بالإغماضِ والمشقَّةِ.

فذكَرَ تعالى أصنافَ الناس عند الأمرِ[1] باستقبالِ الكعبةِ، وابتدأ

---

(١) من قوله: «وتلقاه الضعفاء...» إلى هنا ساقط من (ق).

ذلك بالتسليةِ لرسولِهِ وللمؤمنينَ عما يقولُ السفهاءُ من الناس، فلا تَعْبَئُوا بقولهم، فإنه قول سفيهٍ، ثم قال: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ (ق/ ٣٧٥أ) يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾﴾ [البقرة: ١٤٢] فأخبر تعالى أن المشرقَ والمغربَ له، وأنه ربُّ ذلك، فأين ما تَعَبَّدَ له عبادُهُ بأمره، إلى أيِّ جهةٍ كانت فهم مُطِيعُون له، كما قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ[1] فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، فلم يُصَلِّ مستقبلُ الجهاتِ بأمرِه إلا له تعالى، فإذا كنتم تُصَلُّونَ إلى غير الكعبة بأمرِه، ثم أَمَرَكُم أن تُصَلُّوا إليها، فما صَلَّيْتم إلاَّ له أولاً وآخرًا، وكنتم على حقٍّ في الاستقبال[2] الأوّلِ والآخِرِ؛ لأنَّ كليهما كان بأمرِهِ ورضاه، فانتقلتم من رضاه إلى رضاه.

ثم نبَّهَ على فضلِ الجهةِ التي أمرهم بالاستقبالِ إليها ثانيًا بأنه يهدي من يَشاءُ إلى صراطٍ مستقيمٍ، كما هداكم للقبلةِ التي جعلها قِبْلَتكُمْ، وشَرَعها لكم ورَضِيَها، ولكن أمرَكُم باستقبالِ غيرِها أولاً لحكمةٍ له في ذلك، وهي أن يعلمَ ـ سبحانه ـ من يَتَّبِعُ الرسولَ ويدورُ معه حيثما دار، ويأتمر بأوامرِهِ كيف تَصَرَّفَتْ، وهو العالِمُ بكلِّ شيء، ولكن شاءَ أن يعلمَ معلومَهُ الغَيْبِيَّ[3] عيانًا مشاهدًا، فيتميَّزُ بذلك الراسخُ في الإيمانِ، المُسَلِّمُ للرسولِ، المنقادُ له، ممن يعبدُ الله على حَرْفٍ، فينقلبُ على عَقِبيه بأدنى شبهَةٍ.

فهذا من بعضِ حِكَمه في أن جعلَ القبلةَ الأولى غيرَ الكعبةِ، فلم يشرعْ ذلك سدًى ولا عَبَثًا، ثم أخبر ـ سبحانه ـ أنه كما جعل لهم

---

(١) من قوله: «فأين ما . . .» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) من (ظ)، وسقطت من (ع)، وفي (ق): «الانتقال».

(٣) (ع): «معلومه العيني»، (ق): «علمه الغيبي».

أوسطَ الجهاتِ قِبْلَةً لتعبُّدِهم، فكذلك جعلهم أمَّةً وسطًا، فاختار القبلةَ الوسط في الجهاتِ للأمةِ الوسطِ في الأُممِ، ثم ذَكَر أن هذا التفضيلَ والاختصاصَ ليستشهدَهم على الأمَمِ، فيقبلَ شهادَتَهم على الخلائق يومَ القيامةِ، ثم أجاب ـ تعالى ـ عما سأل عنه المؤمنونَ من صلاتِهم إلى القبلة الأولى، وصلاةِ من ماتَ من إخوانهم قبلَ التَّحويلِ، فقال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وفيه قولان:

أحدهما: ما كان الله ليضيعَ صلاتكم إلى بيتِ المقدسِ، بل يجازيكم عليها؛ لأنها كانتْ بأمْرِهِ ورِضاه.

والثاني: ما كان لِيُضِيعَ إيمانكم بالقِبْلَةِ الأولى، وتصديقكم بأنَّ الله شَرَعها ورَضِيَها.

وأكثرُ السَّلَفِ والخَلَفِ على القولِ الأوَّلِ وهو مستلزمٌ للقول الآخِرِ(١).

ثم ذكر مِنَّتَهُ على رسولِهِ، واطِّلاعَهُ على حرصِهِ على تحويلِهِ عن قبلتِهِ الأولى، فقال: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

ثم أخبرَ تعالى عن أهلِ الكتابِ بأنهم يعلمونَ (ق/٣٧٥ب) أنه الحقُّ من ربِّهم، ولم يذكر للضميرِ مفسِّرًا غيرَ ما في السِّياق، وهو الأمرُ باستقبالِ المسجدِ الحرام، وأنَّ أهلَ الكتابِ عندهَم (ظ/٢٦٠ب) من علامات هذا النبيِّ أنه يستقبلَ بيتَ الله الذي بناه إبراهيمُ في صلاتِه،

(١) انظر «تفسير الطبري»: (٢/ ١٩ ـ ٢١).

ثم أخبر تعالى عن شِدَّةِ كفر أهلِ الكتاب بأنه لو أتاهم الرسولُ بكلِّ آيةٍ ما تَبِعوا قِبْلَتَهُ. ففي ذلك التسليةُ له، وتركُهم وقِبْلَتَهم.

ثم بَرَّأَهُ من قِبْلَتِهم فقال: ﴿وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٥]، ثم ذكر اختلافَهم في القِبْلَةِ، وأن كلَّ طائفةٍ منهم لا تَتَّبِعُ قبلةَ الطائفة الأخرى؛ لأن القِبْلَةَ من خواصِّ الدِّين وأعلامِهِ وشعائِرِهِ الظاهِرَةِ، فأهلُ كلِّ دينٍ لا يفارقونَ قِبْلَتَهُم، إلاّ أن يفارقوا دينَهم.

فأخبر تعالى في هذه الجُمَل الثلاث بثلاثِ إخباراتٍ، تتضمَّنُ براءةَ كلِّ طائفةٍ من قبلةِ الطائفة الأخرى، وتتضمَّنُ الإخبارَ بأن أهلَ الكتاب لو رَأَوْا كلَّ آيةٍ تدُلُّ على صدق الرسول لما تَبِعوا قبلتَهُ، عنادًا وتقليدًا لآبائِهم، وأنهم وإن اشتركوا في خلافِ القِبْلَةِ الحقِّ، فهم مختلفونَ في باطِلِهم، فلا تتبَعُ طائفةٌ قبلةَ الأخرى، فهم مُتَّفِقُونَ على خلافِ الحَقِّ، مختلفونَ في اختيارِ الباطلِ.

وفي هذه الآية أيضًا تثبيتٌ للرسول ﷺ وللمؤمنينَ على لزوم قِبْلَتِهم، وأنه لا يُشْتَغلُ بما يقولُهُ أهلُ الكتابِ: «ارجعوا إلى قِبْلَتِنَا فَنَتَّبِعَكم على دينكم»، فإن هذا خداعٌ ومكرٌ منهم، فإنهم لو رأَوْا كلَّ آية تدُلُّ على صدقك ما تَبِعوا قبلتَك؛ لأن الكفرَ قد تمكَّن من قلوبهم، فلا مطمَعَ للحقِّ فيها، ولست أيضًا بتابعٍ قبْلَتَهم، فَلْيقطعوا مطامِعَهم من موافَقَتِك لهم وعَوْدِك إلى قبلتِهم[١]، وكذلك هم أيضًا مختلفونَ فيما بينهم، فلا يَتَّبعُ أحدٌ منهم[٢] قبلةَ الآخر، فهم مختلفونَ في القبلةِ، ولستم أيها المؤمنونَ موافقينَ لأحدٍ منهم في قبلتِهِ، بل

(١) «فليقطعوا مطامعهم من موافقتك لهم وعودك إلى قبلتهم» سقطت من (ق).
(٢) (ظ): «أحدهم».

أكرمَكُمُ اللهُ بِقِبْلةٍ غيرِ قبلةِ هؤلاء المختلفينَ، اختارها لكم ورَضِيَها، وأكَّدَ تعالى هذا المعنى بقوله: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٤٥].

فهذا كلُّه تثبيتٌ وتحذيرٌ من موافقتِهم في القِبلةِ، وبراءةٌ من قبلتِهم، كما هم براءٌ من قبلتِك، وكما بعضهم بريءٌ من قبلَةِ بعض، فأنتم أيها المؤمنونَ أولى بالبَرَاءَةِ من قبلتِهم[1]، التي أكْرَمَكُم اللهُ بالتَّحويل عنها، ثم أكَّدَ ذلك بقوله: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [البقرة: ١٤٧].

ثم أخبر تعالى عن اختصاصِ كلِّ أمَّةٍ بقِبْلَتِهم، فقال: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨]، وأصحُّ القولينِ أن المعنى: متوجِّهٌ إليها، (ق/٣٧٦أ) أي: مُولِّيها وجْهَهُ، فالضميرُ راجعٌ إلى كلٍّ، وقيل: إلى الله، أي: الله مولِّيها إياه، وليس بشيءٍ؛ لأنَّ الله لم يُوَلِّ القبلةَ الباطلةَ أبدًا، ولا أَمَرَ النصارىٰ باستقبالِ الشرقِ قطُّ، بل هم تَوَلَّوا هذه القبلةَ من تلقاء أنفسِهم، ووَلَّوْها وجوهَهم.

وقوله: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ مشعِرٌ بصحَّةِ هذا القولِ، أي: إذا كان أهلُ المللِ قد تولَّوا الجهاتِ[2] فاستبقوا أنتمُ الخيراتِ، وبادروا إلى ما اختارَهُ اللهُ لكم ورضِيَهُ، وولاَّكم إياه، ولا تَتَوَقَّفوا فيه، ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُواْ يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا﴾: يجمَعُكم من الجهاتِ المختلفةِ، والأقطارِ المتباينةِ إلى موقفِ القيامةِ، كما تجتمعونَ من سائرِ الجهاتِ

(١) من قوله: «كما هم براء...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٢) من قوله: «فاستبقوا الخيرات...» إلى هنا ساقط من (ظ)، وبعد هذه الكلمة في (ق): «واستقبلوها».

إلى جهةِ القِبْلَةِ التي تَؤُمُّونَها، فهكذا تجتمعونَ من سائر أقطار الأرض، إلى جهة الموقفِ الذي يَؤُمُّهُ الخلائِقُ، وهذا نظيرُ قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٤٨]، فأمرهم باستباق الخيرات[١]، وأخبر أنَّ مرجِعَهم إليه عندَ إخباره بتعدُّد شرائِعِهم[٢] ومناهجهم، كما ذَكَر ذلك بعينِه عند إخباره بتعدُّد وِجَهِهِم وقِبَلِهم. فقال: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا ۚ﴾[٣].

وتحتَ هذا سِرٌّ بديعٌ يفهمُه من يفهمُهُ، وهو أنه عندَ الاختلافِ في الطرائق والمذاهب والشرائع والقِبَلِ يكونُ أقربُها إلى الحقِّ ما كان أدَلَّ على الله، وأوصلَ إليه؛ لأنَّه كما أَنَّ مرجعَ الجميع إليه يومَ القيامة وحدَه، وإن اختلفتْ أحوالُهم وأزمنتُهم وأمكنتُهم[٤]، فمرجعُهم إلى ربٍّ واحدٍ وإلـٰهٍ واحدٍ، فهكذا ينبغي أن يكونَ مَرَدُّ الجميع ورجوعُهم كلِّهم إليه وحدَه في الدنيا، فلا يعبدونَ غيره، ولا يدينونَ بغيرِ دينه، إذ هو إلـٰهُهُم الحقُّ في الدنيا والآخرة.

فإذا كان أكثرُ الناس قد أبى إلاَّ كُفُورًا وذهابًا في الطُّرُق الباطلة وعبادَة غيره، وإن دانوا غيرَ دينهِ، فاستبقوا أنتم أيها المؤمنونَ الخيراتِ، وبادِروا إليها، ولا تذهبوا مع الذينَ يُسارعون في الباطل والكفرِ، فتأمَّلْ (ظ/٢٦١أ) هذا السِّرَّ البديعَ في السُّورتينِ.

---

(١) «فأمرهم باستباق الخيرات» من (ق).
(٢) (ع): «شعائرهم».
(٣) من قوله: «وأخبر أن مرجعهم...» إلى هنا ساقط من (ظ).
(٤) (ق وظ): «وأماكنهم».

وفي قوله: ﴿فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المائدة: ٤٨] (ق/٣٧٦ب) سرٌّ آخرُ أيضًا، وهو أنَّ هذا الاختلافَ دليلٌ على يومِ الفصلِ، وهو اليومُ الذي يفصلُ الله تعالى فيه بين الخلائقِ، وبيَّنَ لهم حقيقةَ ما اختلفوا فيه، فنفسُ الاختلافِ دليلٌ على يوم الفصلِ[(١)] والبعثِ، وقد أوضحَ ذلك قولُه تعالى في سُورة (النحل): ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَـٰذِبِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [النحل: ٣٨ ـ ٣٩] فذكر تعالى حكمتينِ بالغتينِ في بعثِهِ الأمواتَ بعدما أماتَهم:

إحداهما: أن يبيِّنَ[(٢)] للناسِ الذي اختلفوا فيه، وهذا بيانٌ عيانيٌّ تشتركُ فيه الخلائقُ كلُّهم، والذي حصل في الدنيا بيانٌ إيمانيٌّ اختصَّ به بعضُهم.

الحكمة الثانية: عِلْم المبْطِل بأنه كان كاذبًا، وأنه كان على باطلٍ، وأن نِسْبته أهل الحقِّ إلى الباطل من افترائِهِ وكَذِبِهِ وبهتانِهِ، فيخزيه ذلك أعظمَ خِزْيٍ.

فتأمَّلْ أسرارَ كلام الربِّ تعالى، وما تضمَّنته آياتُ الكتابِ المجيدِ من الحكمةِ البالغة الشاهدة بأنه كلامُ ربِّ العالمينَ، والشاهدةً لرسولِه بأنه الصادقُ المصدوقُ، وهذا كلُّه من مقتضى حكمتِه وحمدِهِ تعالى، وهو معنى كونه خلَقَ السمٰوات والأرضَ وما بينَهما بالحقِّ، ولم يخلُقْ ذلك باطلاً، بل خَلَقَه خلقًا صادرًا عن الحقِّ، آيلاً إلى الحقِّ،

(١) من قوله: «وهو اليوم...» إلى هنا ساقط من (ظ).
(٢) (ق): «يتبيّن».

مشتملاً على الحقِّ، فالحقُّ سابقٌ لخَلْقها، مقارنٌ له، غايةٌ له، ولهذا أتى بالباء الدَّالَّةِ على هذا المعنى دونَ اللام المفيدة لمعنى الغايَةِ وحدَها، فالباءُ مفيدةٌ معنى اشتمالِ خَلْقِها على الحقِّ **السابقِ والمقارنِ والغايَةِ**.

فالحقُّ السابقُ: صدورُ ذلك عن علمِهِ وحكمَتِهِ، فمصدرُ خلقه تعالى وأمره عن كمال عِلْمه وحِكْمته، وبكمال هاتين الصِّفتينِ يكون المفعولُ الصادرُ عن الموصوف[(١)] بهما حكمةً كلُّه، ومصلحةً وحقًّا[(٢)]، ولهذا قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ۝٦﴾ [النمل: ٦]، فأخبر أن مصدرَ التلقِّي عن علم المتكلِّمِ وحكمتِه[(٣)]، وما كان كذلك كان صِدْقًا وعدلاً، وهدًى وإرشادًا، وكذلك قالت الملائكةُ لامرأةِ إبراهيم حين قالت: ﴿عَجُوزٌ عَقِيمٌ ۝٢٩ قَالُوا۟ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ۝٣٠﴾[(٤)] [الذاريات: ٣٠]، وهذا راجعٌ إلى قوله وخلقه، وهو خَلْقُ الولدِ لها على الكِبَرِ.

وأما مقارنة الحق لهذه المخلوقات: فهو ما اشتملتْ من الحِكَمِ والمصالح والمنافعِ والآيات الدالَّة للعبادِ (ق/٣٧٧أ) على إلٰههم ووحدانِيَّتِهِ وصِفاتِهِ، وصِدْقِ رسلِهِ، وأن لقاءَهُ حقٌّ لا ريبَ فيه، ومن نظر في الموجوداتِ ببصيرةِ قلبِهِ، رآها كالأشخاصِ الشاهدةِ الناطقةِ

---

(١) (ظ): «الوصف».

(٢) (ق): «كلية ومصلحة وحق».

(٣) من قوله: «ومصلحة وحقًا...» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٤) في الأصول: «أألد وأنا عجوز عقيم قالوا كذلك...»! وليس في القرآن آية بهذا السياق، ففي هود: ﴿قَالَتْ يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِى شَيْخًا...﴾ [هود/ ٧٢]، وأثبتنا ما في سورة الذاريات لأنه أقرب إلى سياق المؤلف.

بذلك، بل شهادتُها أتَمُّ من شهادةِ الخبر المجرَّدِ؛ لأنها شهادَةُ حالٍ لا يقبل كَذِبًا، فلا يتأمَّل العاقلُ المستبصرُ مخلوقًا حقَّ تأمُّلِهِ، إلاَّ وجدَه دالاًّ[1] على فاطِرِهِ وبارئه، وعلى وحدانيتِهِ، وعلى كمالِ صفاتِه وأسمائِه، وعلى صدقِ رسلِه، وعلى أن لقاءَه حقٌّ لا ريْبَ فيه.

وهذه طريقةُ القرآنِ في إرشادِه الخلقَ إلى الاستدلال بأصنافِ المخلوقاتِ وأحوالها على إثباتِ الصانِع، وعلى التوحيدِ والمَعَادِ والنُّبُوَّاتِ، فمَرَّةً يخبرُ أنه لم يخلقْ خَلْقَهُ باطلاً ولا عَبَثًا، ومرَّةً يخبرُ أنه خلقهم بالحقِّ، ومرَّةً يخبرهُم ويُنَبِّهُهُم على وجوهِ الاعتبار، والاستدلال بها على صِدْق ما أخبرتْ به رسلُهُ حتى يبيِّنَ لهم أن الرُّسُلَ إنما جاؤوهم بما يشاهدونَ أدِلَّة صِدْقِهِ، وبما لو تأملوه لرأوهُ مركوزًا في فِطَرِهم، مستقرًّا في عقولِهم، وأن ما يشاهدونَه من مخلوقاتِهِ شاهدٌ بما أخبَرَتْ به رسُلُهُ عنه؛ من أسمائه وصفاتِهِ، وتوحيدِهِ ولقائِه، ووجودِ ملائكتِه، وهذا بابٌ عظيمٌ من أبواب الإيمانِ، إنما يفتحُه اللهُ على من سبقت له منه سابقةُ السعادةِ، وهذا أشرفُ علم ينالُهُ العبدُ في هذه الدَّار.

وقد بيَّنْتُ في موضع آخَرَ[2] أنَّ كلَّ حركةٍ تُشاهَد على اختلافِ أنواعِها، فهي دالَّةٌ على التوحيد والنُّبُوَّاتِ والمَعَادِ، بطريقٍ سهلةٍ واضحةٍ برهانيةٍ، وكذلك ذكرتُ في «رسالةٍ إلى بعض الأصحابِ»[3]

---

(١) (ق): «شاهدًا دالاًّ».

(٢) انظر «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٥ ـ فما بعدها).

(٣) لم أعثر على هذه الرسالة، ولم يذكرها أحد، وطبعت للمؤلف رسالة بعنوان: «رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه»؛ لكن ليس فيها ما ذكره المؤلف هنا، فلعلها رسالة أخرى.

بدليل واضح: أن الرُّوحَ مركوزٌ في أصلِ فِطْرَتِها وخَلْقِها شهادة (أن لا إلـٰه إلا الله، وأنَّ محمدًا عبده ورسوله)، وأنّ الإنسانَ لو استقصى التفتيشَ لوجدَ ذلك مركوزًا في نفسِ رُوحه وذاتِه وفطرتِه.

فلو تأمَّلَ العاقلُ الرُّوحَ وحرَكَتها فقط؛ لاستخرجَ منها الإيمانَ بالله تعالى وصفاتِه، والشهادةَ بأنه لا إلـٰه إلا هو، والإيمانَ برسلِهِ وملائكتِهِ ولقائِهِ، وإنما يصدِّقُ بهذا من أشرقت شمسُ (ظ/ ٢٦١ب) الهداية على أفقِ قلبه، وانجابتْ عنه سحائبُ غَيِّه[1]، وانكشفَ عن قلبِه حجابُ: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الزخرف: ٢٣]، فهنالك يبدو له سِرٌّ طال عنه اكتتامُهُ، ويلوحُ له صباحُ هو[2] ليله وظلامه. فقف الآنَ (ق/ ٣٧٧ب) عندَ كلِّ كلمةٍ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾ وَفِى خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَـٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَـٰحِ ءَايَـٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٥﴾﴾ [الجاثية: ٣ ـ ٥].

ثم تأمَّلْ وجهَ كونِها آيةً، وعلى ماذا جُعِلَتْ آيةً؟ أعلى مطلوبٍ واحدٍ أم مطالبَ متعدِّدَةٍ؟ وكذلك سائرُ ما في القرآن من هذا النَّمط، كآخر (آل عمران)، وقوله في سورة (الروم): ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ﴾ إلى آخرها، وقوله في سورة (النمل): ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَـٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩] إلى آخر الآيات، وأضعاف أضعافِ ذلك في القرآن الكريم، وكقوله في سورة (الذاريات): ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَـٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢٠ ـ ٢١]، ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يوسف: ١٠٥].

---

(١) (ع): «غيبه».

(٢) كذا في الأصول، وفي العبارة نقص أو تحريف.

فهذا كلُّه من الحقِّ الذي خُلِقت به السَّمٰواتُ والأرضُ وما بينهما، وهو حقٌّ مقارن لوجودِ هذه المخلوقاتِ، مسطورٌ في صَفَحَاتِها، يقرَؤُهُ كلُّ موفَّقٍ[1] كاتبٍ وغيرِ كاتبٍ، كما قيلَ:

تأمَّلْ سطورَ الكائناتِ فإنها ... من الملأ الأعلى إليكَ رسائلُ

وقد خُطَّ فيها لو تأمَّلْتَ خطَّها ... «أَلاَ كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ»[2]

وأما الحقُّ الذي هو غايةُ خَلْقِها: فهو غايةٌ تُرادُ من العبادِ، وغايةٌ تُرادُ بهم.

فالتي تُرَادُ منهم: أن يعرفوا الله تعالى وصفات كمالِه عز وجل، وأن يعبدوه لا يُشركوا به شيئًا، فيكونُ هو وحدَه إلٰهَهُم ومعبودَهم، ومُطاعَهم ومحبوبَهم، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: ١٢] فأخبر أنه خَلَقَ العالمَ ليُعَرِّفَ عبادَهُ كمالَ قدرتِهِ وإحاطَةَ علمِه، وذلك يستلزمُ معرفتَه ومعرفَةَ أسمائِهِ وصفاتِهِ وتوحيدِه، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، فهذه الغايةُ هي المُرَادَةُ من العبادِ، وهي أنْ يَعْرفوا ربَّهم ويعبدوه وحدَهُ.

وأما الغايةُ المُرادَةُ بهم: فهي الجزاءُ بالعدلِ والفضلِ والثوابِ والعقاب، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟ وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى﴾ [النجم: ٣١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ١٥]، وقال تعالى:

---

(١) غير محررة في (ق وظ) ويشبه أن تكون: «موقن».

(٢) ذكر المؤلف هذين البيتين في عدد من كتبه، ولم ينسبه، انظر: «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٤٥٧، ٣/ ١٧٨).

﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَـٰذِبِينَ ۝٣٩﴾ [النحل: ٣٩]، وقال تعالى: (ق/١٣٧٨أ) ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٣ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ ۝٤﴾ [يونس: ٣ ـ ٤].

فتأملِ الآن كيف اشتملَ خلقُ السَّمٰواتِ والأرضِ وما بينَهما على الحقِّ أولاً وآخرًا ووسطًا، وأنها خُلِقت بالحقِّ وللحقِّ، وشاهدةٌ بالحَقِّ، وقد أنكر تعالى على من زَعَمَ خلافَ ذلك، فقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَـٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۝١١٥﴾ [المؤمنون: ١١٥] ثم نزَّه نفسَه عن هذا الحُسْبانِ المضادِّ لحكمته وعِلْمه وحَمْده، فقال: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ۝١١٦﴾ [المؤمنون: ١١٦].

وتأمَّل ما في هٰذين الاسمينِ، وهما ﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ مِنْ إبطالِ هذا الحُسْبانِ الذي ظنَّهُ أعداؤه، إذ هو منافٍ لكمال مُلْكِهِ، ولكونِهِ الحَقَّ، إذ المَلِكُ الحَقُّ هو الذي يكونُ له الأمرُ والنهيُ، فيتصرَّفُ في خلْقِهِ بقوله وأمره، وهذا هو الفرقُ بين المَلِكِ والمالِكِ؛ إذ المالكُ هو المتصرِّفُ بفعله، والمَلِكُ هو المُتَصَرِّفُ بفعله[1] وأمره، والرَّبُّ تعالى مالكُ المُلْكِ فهو المُتَصَرِّفُ بفعله وأمره[2].

فمن ظنَّ أنه خَلَقَ خَلْقَهُ عبثًا لم يأمرْهم ولم يَنْهَهُم، فقد طعَنَ في

---

(١) «بفعله، والملك هو المتصرف بفعله» سقطت من (ق).

(٢) من قوله: «والرب تعالى...» إلى هنا سقط من (ظ).

ملكِهِ، ولم يَقْدُرْهُ حَقَّ قَدْره، كما قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١].

فمن جَحَد شرعَ الله وأمرَه ونهيَه، وجعلَ الخلقَ بمنزلةِ الأنعام المهمَلةِ؛ فقد طعنَ في مُلكِ الله ولم يَقْدُرْهُ حقَّ قدْره، وكذلك كونُه تعالى الإلـه الحق[1] يقتضي كمالَ ذاتِه وصفاتِه وأسمائه، ووقوع أفعاله على أكملِ الوجوه وأتمها، فكما أنَّ ذاتَهُ الحقُّ، فقوله الحقُّ، ووعدهُ الحقُّ، وأمرهُ الحقُّ، وأفعالُهُ كلُّها حقٌّ، وجزاؤُه المستلزمُ لشرعِه (ظ/٢٦٢أ) ودينِه ولليوم الآخر حقٌّ.

فمن أنكر شيئًا من ذلك فما وَصَفَ اللهَ بأنه الحقُّ المطلقُ من كلِّ وجهٍ وبكل اعتبار، فكونُه حقًّا يستلزمُ شرعَهُ ودينَهُ وثوابَهُ وعقابَهُ، فكيف يُظَنُّ بالمَلِكِ الحَقِّ أن يخلقَ خَلْقَهُ عبثًا، وأن يَتْرُكَهم سُدًى لا يأمرُهم ولا ينهاهم، ولا يُثِيبُهم ولا يعاقِبُهم، كما قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦﴾ [القيامة: ٣٦] قال الشافعي رحمه الله: مهملاً لا يُؤْمَرُ ولا يُنهى[2]. وقال غيرُه: لا يُجْزَى بالخير والشر، ولا يُثابُ ولا يُعَاقَبُ، والقولان متلازمان، فالشافعيُّ ذَكَر سببَ الجزاءِ والثوابِ (ق/٣٧٨ب) والعقاب، وهو الأمرُ والنهيُ، والآخَرُ ذكر غايةَ الأمر والنهي، وهو الثوابُ والعقابُ.

ثم تأمَّلْ قولَه تعالى بعد ذلك: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ۝٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٣٨﴾ [القيامة: ٣٧ ـ ٣٨] فمن لم يتركه وهو نطفة سدًى، بل قَلَبَ النطفة وصرَّفها، حتى صارت أكملَ مما هي وهي العَلَقَةُ، ثم

---

(١) كذا في (ق وظ)، وفي (ع): «الإلـه الخلق»!.

(٢) في «الرسالة»: (ص/ ٢٥)، و«الأم»: (٧/ ٢٩٨).

قَلَبَ العَلَقَةَ حتى صارت أكملَ مما هي[1]، حتى خَلَقَها فسوَّى خَلْقها، فَدَبَّرَها بتصريفِهِ وحكمتِهِ في أطوارِ كمالاتِها حتى انتهى كمالُها بشرًا سويًّا، فكيف يتركه سدًى لا يسوقُهُ إلى غاية كمالِه الذي خُلِق له.

فإذا تأمَّلَ العاقلُ البصيرُ أحوالَ النطفة من مبدئِها إلى منتهاها دلَّته على المَعَادِ والنُّبُوَّاتِ، كما تدلُّه على إثباتِ الصَّانعِ وتوحيدِه وصفاتِ كمالِه، فكما تدلُّ أحوال النُّطفة من مبدئِها إلى غايتِها على كمالِ قُدْرةِ فاطرِ الإنسانِ وبارئِه، فكذلك تدلُّ على كمالِ حكمتِه، وعلمِه ومُلْكِه، وأنه المَلِكُ الحقُّ المتعالي عن أن يخلقَها عَبَثًا أو يتركَها سُدًى بعد كمال خَلْقِها.

وتأمَّلْ كيف لمَّا زعم أعداؤه الكافرونَ أنه لم يأمرْهمْ ولم[2] ينهَهم على ألسنةِ رسُلِه، وأنه لايبعثُهم للثوابِ والعقاب، كيف كان هذا الزعمُ منهم قولاً بأن خَلْقَ السمٰواتِ والأرضِ باطلٌ، فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ[3] وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [ص: ٢٧].

فلما ظن أعداؤُه أنه لم يرسلْ إليهم رسولاً، ولم يجعلْ لهم أجلاً للقائِه، كان ذلك ظنًّا منهم أنه خَلَقَ خَلْقَهُ باطلاً، ولهذا أثنى تعالى على عبادِه المتفكِّرينَ في مخلوقاتِه بأنهم أوصلَهم فِكْرُهم فيها إلى شهادتِهم بأنه تعالى لم يخلقْهَا باطلاً، وأنهم لمَّا علموا ذلك وشهِدوا به، علِموا أن خَلْقَهَا يستلزمُ أمرَهُ ونهيَهُ وثوابَهُ وعقابَهُ، فذكروا في

---

(١) من قوله: «وهي العلقة...» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٢) من (ظ).

(٣) وقع في الأصول: «السماوات»!.

دعائِهم هٰذين الأمرينِ، فقالوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ۝١٩١ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ۝١٩٢﴾ [آل عمران: ١٩١ ـ ١٩٢].

فلما علموا أنَّ خَلْقَ السَّمٰواتِ والأرضِ، يستلزمُ الثوابَ والعقابَ، تعوَّذوا باللهِ من عقابِهِ، ثم ذكروا الإيمانَ الذي أوقعهم عليه فكْرُهم في خلقِ السَّمٰواتِ والأرضِ، فقالوا: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا﴾ [آل عمران: ١٩٣]، فكانت ثمرةُ فكرِهم في خلقِ السمٰواتِ والأرضِ: الإقرارَ به تعالى، وبوحدانيتِه، وبدينِه، وبرسلِه، وبثوابِه وعقابِه، فتوسَّلوا إليه بإيمانِهم، الذي هو من أعظمِ (ق/٣٧٩أ) فضلِه عليهم إلى مغفرةِ ذنوبِهم، وتكفيرِ سيئاتِهم، وإدخالِهم مع الأبرار إلى جنَّتِه التي وُعِدُوها[1]، وذلك تمامُ نعمتِه عليهم، فتوسَّلوا بإنعامِه عليهم أولاً إلى إنعامِه عليهم آخرًا، وتلك وسيلةٌ بطاعتِهِ إلى كرامَتِهِ، وهي إحدى الوسائلِ إليه، وهي الوسيلةُ التي أمَرَهم بها[2] في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥].

وأخبرَ عن خاصَّة عبادِهِ أنهم يبتغونَ الوسيلةَ إليه إذ يقول تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧] على أن في هاتين الآيتينِ أسرارًا بديعةً ذكرتُها في كتاب «التحفة المكية في بيانِ الملَّةِ الإبراهيميَّةِ»، فأثمرَ لهم فكرُهُمُ الصحيحُ في خلق السَّمٰواتِ والأرضِ: أنه لم يخلُقْها باطلاً[3]، وأثْمَرَ لهم:

(١) (ع): «وَعَدَهموها».
(٢) (ق وظ): «فيها».
(٣) (ق): «أنهما لم يخلقهما عبثًا باطلاً».

الإيمانَ باللهِ ورسوله[1]، ودينِه وشرعِه، وثوابه وعقابه، والتَّوَسُّلَ إليه بطاعته، والإيمانِ به، **وهذا الذي ذكرناه في هذا الفصل قطرةٌ من بحر لا ساحلَ له، فلا تَسْتَطِلْه، فإنه كنزٌ من كنوزِ العلم، لا يلائمُ كلَّ نفسٍ، ولا يقبلُهُ كلُّ محرومٍ، والله يختصُّ برحمتِهِ من يَشَاءُ.**

ولنرْجِعْ إلى ما كُنَّا بصددِه من الكلام في ذكر مُحاجَّة أهلِ الباطلِ للمسلمينَ في القِبلةِ، ونَصْر الله لهم بالحُجَّة عليهم، وقد رأيتُ لأبي القاسم السُّهيليِّ في الكلام على هذه الآياتِ فصلاً أذكره بلفظه[2]، قال في قول النبيِّ ﷺ للبَرَاء بن معرور: «**قَدْ كُنْتَ عَلَى قِبْلَةٍ لَوْ صَبَرْتَ عَلَيْهَا**»[3] = يعني: لما صلَّى إلى الكعبةِ قبل الأمرِ بالتَّوَجُّهِ إليها، ولم يأمُرْهُ بالإعادةِ؛ لأنه كان مُتأَوِّلاً.

قلت[4]: ونظيرُ هذا أنه لم يأمرْ من أكلَ في نهارِ رمضانَ بالإعادةِ، لما ربَط الخيطينِ في رجليهِ وأكل حتى تبَيَّنا له[5]؛ لأجلِ التَّأويلِ.

ونظيرُه: أنه لم يأمرْ أبا ذرٍّ بإعادةِ ما ترَكَ من الصَّلوات مع الجَنَابَةِ؛ إذ لم يَعْرِف شَرْعَ التَّيَمُّمِ للجُنُب، فقال: يا رسولَ الله إني تُصِيبُني

---

(١) (ع): «برسوله» بدل «بالله ورسوله».

(٢) في كتابه: «الروض الأُنُف»: (٢/ ٢٠٠ ـ ٢٠١).

(٣) أخرجه أحمد: (٢٥/ ٨٩ـ٩٥ رقم ١٥٧٩٤)، وابن حبان «الإحسان»: (١٥/ ٤٧١)، والطبراني في «الكبير»: (١٩/ ٨٧)، من حديث كعب بن مالك ـ رضي الله عنه ـ في قصة بيعة العقبة.

كلهم من طريق محمد بن إسحاق (السيرة ٢/ ٤٣٩ ـ ٤٤٠)، وقد صرّح بالتحديث، فسلم من التدليس.

(٤) هذا التعليق بطوله لابن القيم ـ رحمه الله ـ.

(٥) هو: عدي بن حاتم ـ رضي الله عنه ـ، والحديث أخرجه البخاري رقم (١٩١٦)، ومسلم رقم (١٠٩٠).

الجَنَابَةُ فأمكثُ الشهرَ والشهرينِ لا أصلِّي ـ يعني: في البادية ـ قال: «فأَيْنَ أَنْتَ عَنِ التَّيَمُّمِ»[1].

ونظيرُه أيضًا: أنه لم يأمرِ المستحاضةَ (ظ/٢٦٢ب) بالإعادة، وقد قالت: إنِّي أُسْتَحَاضُ حيضةً شديدةً، قد منعتني الصَّومَ والصلاةَ، فأمرها أن تجلسَ أيامَ الحيضِ ثم تُصَلِّي[2]، ولم يأمرْها بإعادة ما تركت.

ونظيرُه أيضًا: أنه لم يأمرِ المسيءَ في صلاتِهِ بإعادةِ ما تقدَّمَ له من الصَّلَوَاتِ التي لم تكن صحيحةً، وإنما أَمَرَهُ بالإعادةِ في الوقتِ؛ لأنه لم يُؤَدِّ فرضَ وقتِهِ مع بقائِه، بخلافِ ما تقدَّم له[3].

ونظيره أيضًا: أنه لم يأمرِ (ق/٣٧٩ب) المُتَمَعِّكَ في التُّرابِ كما تَتمَعَّكُ الدَّابَّةُ لأجلِ التَّيَمُّمِ[4] بالإعادةِ، مع أنه لم يُصِبْ فرضَ التَّيَمُّمِ.

ونظيره أيضًا: أنه لم يأمرْ معاويةَ بنَ الحَكَم السُّلَمِيَّ بإعادةِ الصلاة، وقد تكلَّم فيها بكلام أجنبيٍّ ليس من مصلحتِها[5].

---

(١) لم أره بهذا اللفظ، والحديث أخرجه أحمد: (٣٥/ ٢٣٠ ـ ٢٣١ رقم ٢١٣٠٤)، وأبو داود رقم (٣٣١)، والترمذي رقم (١٢٤)، والنسائي: (١/ ١٧١)، وابن حبان «الإحسان»: (٤/ ١٣٥ ـ ١٣٦)، من حديث أبي ذرٍّ ـ رضي الله عنه ـ في قصة، وفيها أن النبي ﷺ قال له: «الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين، فإذا وجدت الماء فأَمِسَّه جلدَك، فإن ذلك خير».

(٢) أخرجه البخاري رقم (٣٠٦)، ومسلم رقم (٣٣٣) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٧٩٣)، ومسلم رقم (٣٩٧) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٣٣٨)، ومسلم رقم (٣٦٨) من حديث عمار بن ياسر ـ رضي الله عنهما ـ.

(٥) أخرجه مسلم رقم (٥٣٧).

ونظيرُه أيضًا: أنه لم يُضَمِّنْ أسامةَ قَتِيْلَهُ بعد إسلامِهِ بِقِصَاصٍ ولا دِيَةٍ ولا كفَّارةٍ[1].

ولا تَجدُ هذه النظائرَ مجموعةً في موضعٍ، فالتأويلُ والاجتهادُ في إصابةِ الحقِّ، مَنَعَ في هذه المواضِع من الإعادَةِ والتَّضمينِ.

وقاعدة هذا الباب: أن الأحكام إنما تثبتُ في حقِّ العبدِ بعد بلوغِه هو، وبلوغِها إليه، فكما[2] لا يَتَرَتَّبُ في حقِّهِ قبل بلوغِهِ هو، فكذلك لا يَتَرَتَّبُ في حقِّهِ قبل بلوغِها إليه، وهذا مُجمَعٌ عليه في الحدود، أنها لا تُقَامُ إلاَّ على من بلغه تحريمُ أسبابِها، وما ذكرناه من النَّظائرِ يدُلُّ على ثبوتِ ذلك في العِباداتِ والحُدودِ.

ويدلُّ عليه أيضًا في المعاملاتِ قولُه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، فأمرهم تعالى أن يتركوا ما بقيَ من الرِّبا، وهو ما لم يُقْبَضْ، ولم يأمرْهم بردِّ المقبوضِ؛ لأنهم قبضوه قبل التَّحريم، فأقرَّهم عليه، بل أهلُ قُبَاء صلُّوا إلى القِبلةِ المنسوخةِ بعدَ بطلانِها، ولم يُعيدوا ما صلَّوا، بل استداروا في صلاتهم وأتمُّوها؛ لأن الحكم لم يثبتْ في حقِّهم إلا بعد بلوغِهِ إليهم، وفي هذا الأصلِ ثلاثةُ أقوال للفقهاء وهي لأصحابِ أحمد:

هذا **أحدُها**، وهو أصحُّها، وهو اختيارُ شيخنا[3] رضي الله عنه.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٤٢٦٩)، ومسلم رقم (٩٦) من حديث أسامة بن زيد ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) (ق): «مع أنه».
(٣) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢١/ ١٦٠ ـ فما بعدها).

الثاني: أن الخِطابَ إذا بلغ طائفةً ترتَّبَ في حقِّ غيرهم، ولزمهم كما لزم من بلغه، وهذا اختيارُ كثيرٍ من أصحاب الشافعيِّ وغيرهم.

الثالث: الفرقُ بين الخطابِ الابتدائيِّ والخطاب الناسخ، فالخطابُ الابتدائي يعمُّ ثُبوتُهُ من بلغه وغيره، والخطابُ الناسخ لا يترتَّبُ في حقِّ المخاطَبِ إلاّ بعد بلوغِهِ، والفرقُ بين الخطابينِ: أنه في الناسخِ مستصحِبٌ لحكمٍ مشروعٍ مأمورٍ به، بخلاف الخطاب الابتدائيِّ، ذكره القاضي أبو يَعْلَى في بعض كتبِه، ونصوصُ القرآنِ والسُّنةِ تشهدُ للقول الأولِ، وليس هذا موضِعَ استقصاءِ هذه المسألة، وإنما أشَرْنا إليها إشارةً.

قال أبو القاسم[1]: وفي الحديثُ دليلٌ على أن النبيَّ ﷺ كان يُصَلِّي بمكَّة إلى بيتِ المقدس، وهو قول ابن عباس يعني: قوله للبَرَاء: «لَقَد كُنْتَ على قِبْلَةٍ»[2]، وقالت طائفةٌ: ما صلَّى إلى بيت المقدس إلاَّ مُذ قِدم المدينة سبعةَ (ق/ ٣٨٠أ) عشر شهرًا، أو ستةَ عشر شهرًا. فعلى هذا يكونُ في القبلة نسخانِ، نسخُ سُنَّةٍ بسُنَّةٍ، ونسخُ سُنَّةٍ بقرآنٍ، وقد بيَّن حديثُ ابنِ عباس منشأَ الخلافِ في هذه المسألة، فروي عنه من طرقٍ صحاح أن رسول الله ﷺ «كان إذا صلَّى بمكَّةَ استقبلَ بيتَ المقدسِ، وجعل الكعبةَ بينَه وبينَ بيتِ المقدسِ»[3]، فلما كان ﷺ يتحرَّى القِبْلَتَيْنِ جميعًا لم يَبِنْ تَوَجُّهَهُ إلى بيت المقدس للناس حتى خرج من مكة؛ ولذلك ـ والله أعلم ـ قال الله تعالى في الآية الناسخة: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٩] أي:

---

(١) أي السهيلي في «الروض الأنف» كما تقدم.

(٢) تقدم قريبًا.

(٣) انظر «فتح الباري»: (١/ ١١٩).

من أي جهةٍ جئتَ إلى الصلاةِ وخرجْتَ إليها، فاستقبلِ الكعبةَ، كنتَ مستدْبِرًا بيتَ المقدسِ أو لم تكنْ؛ لأنه كان بمكَّةَ يَتَحَرَّى في استقباله بيتَ المقدس أن تكونَ الكعبةُ بينَ يديه.

قال: وتَدَبَّرْ قولَه: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾، وقال لأُمته: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٥٠]، ولم يقلْ: حيثُ ما خرجتُم؛ وذلك لأنه ﷺ كان إمامَ المسلمينَ، فكان يخرج إليهم في كلِّ صلاةٍ ليصلِّيَ بهم، وكان ذلك واجبًا عليه، إذ كان الإمامَ المقتدى به، فأفاد ذِكْر الخروج في خاصَّتِه هذا المعنى، ولم يكن حكمُ غيره هكذا يقتضي الخروج، ولاسيَّما النساءُ ومن لا جماعةَ عليه.

قلت[1]: ويظهر في هذا معنىً آخَرُ، وهو أن قوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، خطابٌ عامٌّ له ﷺ ولأُمّتِهِ، يقتضي أمْرَهم بالتَّوَجُّه إلى المسجدِ الحرام في أي موضعٍ كانوا من الأرض.

وقوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ خطابٌ بصيغة الإفراد، والمراد هو والأمة، كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ١] ونظائره، وهو يُفيدُ الأمرَ باستقبالِها من أيِّ جهةٍ ومكانٍ خرج منه.

وقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ يفيدُ الأمرَ باستقبالِها في أي موضعٍ استقرَّ فيه، وهو ـ تعالى ـ لم يُقَيِّدِ الخروج[2] بغايةٍ، بل أطلق غايَتَهُ كما عمَّمَ مبدأَهُ، فمن حيث خَرَج، إلى أيِّ مخرج كان من صلاةٍ أو غزوٍ أو حجٍّ أو غيرِ ذلك، فهو مأمورٌ باستقبال المسجد الحرام

---

(١) الكلام لابن القيم.

(٢) (ع): «الأمور».

هو والأُمَّةُ، وفي أيٍّ بقعة كانوا من الأرض، فهو مأمورٌ هو والأمَّةُ باستقبالِه، فتناولتِ الآيتانِ أحوالَ الأُمَّةِ كلِّها في مبدإِ تَنَقُّلِهم من حيث خرجوا، وفي غايَتِهِ إلى حيث انْتَهَوْا، وفي حال استقرارِهم حيث ما كانوا، فأفادَ ذلك عمومَ الأمر بالاستقبال في الأحوال الثلاثة[1] التي لا ينفكُّ منها العبدُ.

فتأمَّلْ هذا المعنى، ووازِنْ بينه وبينَ ما أبداه أبو القاسم يتبيَّنْ لك الرُّجحانُ، والله أعلم بما أرادَ من كلامِه، وإنما هو كدُّ أفهام أمثالِنا من القاصرينَ.

(ظ/٢٦٣أ) (ق/٣٨٠ب) فقوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ يتناولُ مبدأَ الخروج وغايَتَهُ له وللأمَّةِ، وكان أولى بهذا الخطاب؛ لأنَّ مبدأَ التَّوَجُّهِ على يديه كان، وكان شديدَ الحرصِ على التَّحويلِ.

وقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ﴾ يتناولُ أماكنَ الكَوْنِ كلِّها له وللأمَّةِ، وكانوا أولى بهذا الخطاب لتعدُّد أماكنِ أكوانهم وكَثْرَتِها، بحسب كَثْرَتِهم واختلافِ بلادِهم وأقطارِهم، واستدارتِها حولَ الكعبةِ شرقًا وغربًا، ويمَنًا وعِراقًا، فكان الأحسن في حقِّهم أن يقالَ لهم: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ﴾، أي: من أقطار الأرض في شرقِها وغربِها، وسائرِ جهاتِها، ولا رَيْبَ أنهم أَدْخَل في هذا الخطابِ منه ﷺ، فتأمَّلْ هذه النُّكَتَ البديعةَ، فلعلك لا تظفرُ بها في موضِعٍ غير هذا، والله أعلم.

قال أبو القاسم: وكرَّر الباري تعالى الأمرَ بالتَّوَجُّه إلى البيت الحرام في ثلاث آيات؛ لأن المنكرينَ لتحويل القِبلة كانوا ثلاثةَ أصناف من الناس.

---

(١) (ع وظ): «الثلاث».

اليهود؛ لأنهم لا يقولونَ بالنسخ في أصل مذهبهم. **وأهلُ الرَّيْبِ والنفاق** اشتدَّ إنكارُهم له؛ لأنه كان أوَّلَ نسخٍ نَزَلَ. **وكفارُ قريشٍ** قالوا: نَدِم محمدٌ على فِرَاقِ دِينِنا، فسيرجعُ إليه كما رَجَعَ إلى قبلتِنا، وكانوا قبل ذلك يحتجُّون عليه فيقولون: يزعُمُ محمدٌ أنه يدعونا إلى مِلَّةِ إبراهيمَ وإسماعيلَ، وقد فارقَ قِبْلَةَ إبراهيمَ وإسماعيلَ وآثَرَ عليها قبلةَ اليهود، فقال الله له حين أمره بالصَّلاة إلى الكعبةِ: ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ﴾ [البقرة: ١٥٠] على الاستثناء المنقطع، أي: لكن الذين ظلموا منهم لا يرجعونَ ولا يهتدونَ. وقال: ﴿ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١٤٧﴾ ﴾ [البقرة: ١٤٧] أي: من الذين شَكُّوا وامتروا.

ومعنى: ﴿ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ﴾ أي: الذي أَمَرْتُكَ به من التَّوَجُّهِ إلى البيت الحرام هو الحقُّ، الذي كان عليه الأنبياءُ قبلَكَ فلا تَمْتَرِ في ذلك، فقال: ﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وقال: ﴿ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ ﴾ [البقرة: ١٤٦]، أي: يكتمونَ ما علموا أن الكعبةَ هي قبلةُ الأنبياءِ.

ثم ساق من طريق أبي داود في كتاب «الناسخ والمنسوخ»(١): قال حدثنا أحمدُ بن صالح، حدثنا عَنْبَسَةُ(٢)، عن يونُسَ، عن ابن شهاب، قال: كان سليمان بن عبدالملك لا يُعَظِّمُ إيلياء كما يعظِّمها أهلُ بيته، قال: فسرتُ معه وهو وليُّ عهد، قال: ومعه خالد بن يزيد ابن معاوية، فقال سليمان وهو جالسٌ فيه: والله إنَّ في هذه القبلةِ

---

(١) ساقه السُّهيلي بإسناده إلى أبي داود.

(٢) عَنْبَسة بن خالد بن يزيد الأيلي، متكلَّمٌ فيه، وقال الحافظ في «التقريب»: «صدوق»، وتُحْتَمل روايتُه في مثل هذا الخبر.

التي صلَّى إليها المسلمونَ والنَّصارى لعَجَبًا ـ كذا رأيته[1] والصوابُ: اليهود ـ قال خالد بن يزيد: أَمَا واللهِ إني لأقرأُ الكتابَ الذي أنزله اللهُ على محمد ﷺ، (ق/ ٣٨١أ) وأقرأُ التوراةَ فلم تجدْها اليهودُ في الكتابِ الذي أنزله اللهُ عليهم، ولكنَّ تابوتَ السكينةِ كان على الصَّخرةِ، فلما غضب اللهُ عزَّ وجلَّ على بني إسرائيلَ رفعه، فكانت صلاتُهم إلى الصَّخرةِ عن مشاورةٍ منهم.

وروى أبو داود أيضًا: أن يهوديًّا خاصَمَ أبا العالية في القِبْلَةِ، فقال أبو العالية: إنَّ موسى كان يُصَلِّي عند الصَّخرة، ويستقبلُ البيتَ الحرامَ، فكانت الكعبةُ قِبْلَتَهُ، وكانت الصخرةُ بين يديه. قال اليهوديُّ: بيني وبينك مسجدُ صالحِ النَّبيِّ ﷺ، فقال أبو العاليةِ: فإني صلَّيْتُ في مسجد صالحٍ وقِبْلَتُهُ الكعبةُ[2]. وأخبر أبو العالية أنه رأى مسجد ذي القرنين، وقبلته الكعبة[3]. انتهى.

قلت: وقد تضمَّنَ هذا الفصل فائدةً جليلةً، وهي: أن استقبالَ أهلِ الكتابِ لقبلتِهم لم يكن من جهة الوحيِ والتَّوقيفِ من الله، بل كان عن مَشُورةٍ منهم واجتهادٍ.

أما النصارى؛ فلا رَيْبَ أن الله لم يأمُرْهم في الإنجيل ولا في غيرِه باستقبالِ المشرقِ أبدًا، وهم مُقِرُّون بذلك، ومُقِرُّون أن قبلةَ المسيحِ كانت قبلةَ بني إسرائيلَ، وهي الصخرةُ، وإنما وَضَع لهم شيوخُهم وأسلافُهم هذه القِبْلةَ، وهم يعتذرونَ عنهم بأن المسيحَ

---

(١) وهذا كذلك في مطبوعة «الروض».

(٢) ما بعده من (ق وظ).

(٣) وانظر «تفسير الطبري»: (٢/ ٣٤)، والقرطبي: (٢/ ١٠٢).

فَوَّضَ إليهم التَّحليلَ والتَّحريمَ وشَرْعَ الأحكام، وأن ما حلَّلوه وحرَّموه فقد حلَّله هو وحرَّمه في السماء، فهم مع اليهود مُتَّفقونَ على أن الله لم يشرعْ استقبالَ المشرقِ[1] على لسانِ رسولِه أبدًا، والمسلمونَ شاهدونَ عليهم بذلك.

وأما قبلةُ اليهودِ؛ فليس في التوراة الأمرُ باستقبال الصَّخرة ألبَتَّةَ، وإنما كانوا ينصبونَ التابوتَ ويصلُّون إليه من حيثُ خرجوا، فإذا قَدِموا نَصَبُوه على الصَّخرة وصَلُّوا إليه، فلما رُفِعَ صَلُّوا إلى موضِعَه وهو الصَّخرةُ.

وأما السامرةُ[2]؛ فإنهم يُصَلُّونَ إلى طورٍ لهم بأرض الشام[3] يعظمونَه ويحُجُّون إليه، ورأيتُه أنا وهو في بلد نابُلُسَ، وناظرتُ فضلاءَهم في استقبالِهِ، وقلت: هو قبلةٌ باطلةٌ مبتدَعَةٌ، فقال مُشَارٌ إليه في دينهم: هذه هي القِبْلَةُ الصَّحيحةُ، واليهودُ أخطأوها؛ لأنَّ الله تعالى أَمَرَ في التَّوْراةِ باستقبالِهِ عَيْنًا، ثم ذكر نصًّا يزعمُه من التَّوراة في استقبالِهِ.

فقلت له: هذا خطأٌ قطعًا على التَّوراة؛ لأنها إنما أُنزلتْ على بني إسرائيلَ، فهم المخاطَبون بها، وأنتم فَرْعٌ عليهم فيها، وإنما تلقيتموها عنهم، وهذا النَّصُّ ليس في التَّوراة التي بأيديهم، وأنا رأيتُها، وليس هذا فيها.

---

(١) (ق وظ): «الشرق».

(٢) السَّامرة طائفة من اليهود، يفترقون عنهم في القِبلة، والتوراة، وإيمانهم بالأنبياء، واللسان. انظر: «الملل والنحل»: (ص/٢١٨ ـ ٢١٩)، و«الفِصَل»: (١/ ٩٩).

(٣) (ظ): «طورهم بالشام».

فقال لي: صدقتَ، إنما هو في توراتِنا (ق/٣٨١ب) خاصَّةً.

قلتُ له: فمن المُحالِ (ظ/٢٦٣ب) أن يكونَ أصحابُ التَّوراةِ المُخَاطَبُونَ بها، وهم الذين تَلَقَّوْها عن الكَلِيم، وهم مُتَفَرِّقُون في أقطارِ الأرضِ، قد كَتَمُوا هذا النَّصَّ، وأزالوه، وبَدَّلوا القبلةَ التي أُمِروا بها، وحفظتموها أنتم، وحفظتم النَّصَّ بها. فلم يرجِعْ إليَّ بجوابٍ[1].

قلت: وهذا كلُّه مما[2] يُقَوِّي أن يكونَ الضميرُ في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨] راجعًا إلى «كلٍّ» أي: هو مولِّيها وجْهَه، ليس المرادُ أن اللهَ مُوَلِّيه إياها؛ لوجوهٍ؛ هذا **أحدها**.

الثاني: أنه لم يتقدَّم لاسمِهِ تعالى ذِكْرٌ يعودُ الضميرُ عليه في الآيةِ، وإن كان مذكورًا فيما قبلَها، ففي إعادَةِ الضميرِ إليه تعالى دونَ «كلٍّ» ردُّ الضمير إلى غير مَنْ هو أولى به، ومنعُهُ من القريبِ منه الأحق به[3].

الثالث: أنه لو عاد الضميرُ عليه تعالى لقال: «هو مُوَلِّيه إيَّاها»، هذا وجهُ الكلام، كما قال تعالى: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، فوجهُ الكلامِ أنْ يُقالَ: وَلاَّهُ القِبْلَةَ، لا يقالُ: ولَّى القِبْلَةَ إيَّاه، فتأمَّلْهُ.

وقول أبي القاسم: إنه تعالى كرَّر ذِكْر الأمرِ باستقبالِها ثلاثًا، ردًّا على الطَّوائف الثلاثِ؛ ليس بالبيِّنِ ولا في اللَّفظ إشعارٌ بذلك، والذي يظهرُ فيه: أنه أَمر به في كلِّ سياقٍ لمعنًى يقتضيه.

---

(١) (ق وظ): «الجواب».
(٢) «كله مما» ليست في (ق).
(٣) (ع): «اللاحق»، (ظ): «الأولى».

فذكره أوَّلَ مرَّةٍ ابتداءً للحكم ونَسْخًا للاستقبال الأوَّل، فقال: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ثم ذَكَرَ أنَّ أهلَ الكتابِ يعلمونَ أنَّ هذا هو الحقُّ من ربِّهم حيثُ يجدونهُ في كتبهم كذلك، ثم أخبَرَ عن عِنادِهم[١] وكفرِهم، وأنه لو أتاهم بكلِّ آيةٍ ما تَبِعوا قِبْلَتَهُ، ولا هو أيضًا بتابعٍ قبلتَهم، ولا بعضُهم بتابعٍ قبلةَ بعض، ثم حذَّره من اتِّباع أهوائِهم، ثم كرَّر معرفةَ أهل الكتابِ به، كمعرفتِهم بأبنائِهم، وأنهم يكتمونَ الحقَّ عن علم، ثم أخبرَ أن هذا هو الحقُّ من ربِّه، فلا يلحقْه فيه امتراءٌ، ثم أخبرَ أنَّ لكل من الأمم وِجْهَةٌ هو مستقبلُها ومُوَلِّيها وجْهَهُ، فاستَبِقوا أنتم أيها المؤمنونَ الخيراتِ، ثم أعادَ الأمر باستقبالِها من حيثُ خَرَجَ في ضمن هذا السِّياق الزائد على مجرَّد النسخ، ثم أعاد الأمرَ به غيرَ مكرَّرٍ له تكرارًا محضًا، بل في ضِمْنِه أَمْرُهُمْ باستقبالِها حيثما كانوا، كما أمَرَهُمْ باستقبالِها أولاً حيثما كانوا عند النَّسْخ، وابتداءِ شَرْعِ الحكمِ، فأمرهم باستقبالِها حيثما كانوا عند شَرْعِ الحكمِ وابتدائِه، وبعد المحاجَّةِ والمخاصَمَةِ، والحكم لهم، وبيانَ (ق/٣٨٢أ) عنادِهم ومخالفتِهم مع علمِهم، فذِكْرُ الأمر بذلك في كلِّ موطنٍ لاقتضاءِ السِّياق له، فتأمَّله، والله أعلم.

وقوله: إن الاستثناءَ في قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ﴾، منقطعٌ، قد قاله أكثرُ الناس، ووجهُه: أن الظالمَ لا حُجَّةَ له، فاستثناؤُه مما ذكر قبلَه منقطعٌ. وسمعتُ شيخَ الإسلام ابنَ تيميَّةَ يقول[٢]: ليس

---

(١) (ع): «عبادتهم».

(٢) انظر نحوه من كلام الشيخ في «الجواب الصحيح»: (٣/٦٨ ـ ٧٢).

الاستثناءُ بمنقطع، بل هو مُتَّصِلٌ على بابه، وإنما أوجبَ لهم أن حكموا بانقطاعِهِ حيث ظَنوا أن الحُجَّةَ هـٰهنا المُرادُ بها الحُجَّةُ الصحيحةُ الحَقُّ، والحُجَّةُ في كتاب الله يُرَادُ بها نوعانِ:

أحدهما: الحُجَّةُ الحَقُّ الصحيحةُ[1]، كقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وقوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

ويُرَاد بها: مُطْلق الاحتجاج بحقٍّ أو بباطل، كقوله: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ٢٠]، وقوله: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتُوا۟ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الجاثية: ٢٥]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ٱسْتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: ١٦].

وإذا كانت الحجَّةُ اسمًا لما يُحْتَجُّ به من حقٍّ أو باطلٍ، صحَّ استثناء حُجَّةِ الظَّالمينَ من قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠]، وهذا في غاية التحقيقِ، والمعنى: أنَّ الظالمينَ يحتجُّونَ عليكَ بالحُجج الباطلةِ الدَّاحضةِ فلا تَخْشَوْهم واخشوني.

* ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠] فهذه مناظرةٌ حكاها اللهُ بين المسلمينَ والكفَّار، فإن الكفار لجأوا إلى تقليدِ الآباء، وظنُّوا أنه مُنْجيهم لإحسانِهم ظَنَّهم بهم، فَحَكَمَ الله بينهم بقوله: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠] وفي موضع آخر: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا

(١) من قوله: «الحق، والحجة...» إلى هنا ساقط من (ظ).

يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [المائدة: ١٠٤]، وفي موضع آخر[١]: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿٢١﴾﴾ [لقمان: ٢١]، وفي موضع آخَرَ: ﴿۞ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ [الزخرف: ٢٤].

فأخبر عن بطلان هذه الحُجَّة، وأنها لا تُنْجِي من عذاب الله؛ لأنَّ تقليدَ من ليس عندَه علْمٌ ولا هدىً من الله ضلالةٌ وسَفَهٌ، والمعنى: ولو كان الشيطانُ يدعوهم إلى عذابِ السَّعيرِ يقلِّدونهم، ولو كانوا لا علمَ عندَهم ولا هدىً يُقلدونهم أيضًا، وهذا شأنُ من لا غَرَضَ له في الهدى، ولا في اتِّباع الحق، إنْ غرضُهُ بالتَّقليدِ إلاَّ دفعُ الحقِّ (ق/ ٣٨٢ب) والحُجَّةِ إذا لَزِمَتْهُ؛ لأنه لو كان مقصودَهُ الحقُّ لاتَّبَعَهُ إذا ظهر له، وقد جئتكم بأهدى مما وجدتُم عليه آباءَكم، فلو كنتم ممن يتَّبعُ الحقَّ لاتَّبعتم ما جئتُكُم به، فأنتم لم تُقَلِّدوا (ظ/ ٢٦٤أ) الآباءَ لكونِهم على حقٍّ، فقد جئتُكم بأهدى مما وجدتموهم عليه، وإنما جعلتُم تقليدَهم جُنَّةً لكم، تَدْفعونَ بها الحقَّ الذي جئتُكم به. تمت الفصول[٢].

* * *

(١) هذه الآية زيادة من (ق وظ).

(٢) من (ق).

فائدة

ليس من شرط الدليل اندراجُه تحتَ قضيَّةٍ كُلِّيَّةٍ يكونُ بها جزءًا من قياسٍ شُمول[1]، ولا استلزامه نظيرًا يكونُ به قياس تمثيلٍ، بل يجوزُ كونُه معيَّنًا مستلزمًا لثبوتِ مُعَيَّنٍ، وإنما شرطُه اللزومُ فيما كان بينهما تَلَازُمٌ شرعًا أو عقلاً أو عادةً استدلّ فيه بثبوت الملزوم على ثبوتِ لازمِهِ، وبنفي اللازم على نفي ملزومِهِ، فكلُّ ملزومٍ دليلٌ على لازمِهِ، والعلمُ بدلالته متوقِّفٌ على العلم به، وعلى العلمِ بلزومِهِ[2]، ولهذا كانتْ أَدِلَّةُ التوحيدِ والمَعَادِ والنُّبُوَّاتِ التي في القرآن آياتٍ ودلالاتٍ معيَّنَاتٍ مستلزمةً لمدلولها بنفسِها، من غير احتياجٍ إلى اندراجها تحتَ قضيَّةٍ كليَّة، فالمخلوقاتُ جميعُها وما تضمَّنَتْه من التخصيصات والحِكَم والغايات مستلزمةٌ للخالق سبحانه عينًا، بخلاف ما يزعُمُ كثيرٌ من النُّظَّار أنه دليلٌ لقولهم: «كلُّ ممكنٍ مفتقرٌ إلى واجب، وكلُّ مُحْدَث مفتقرٌ إلى مُحْدِثٍ»، فإنَّ هذه القضيةَ الكليَّةَ بعد تعبِهم[3] في تقريرِها ودَفْعِ ما يعارِضُها، لا يَدُلُّ على مطلوبٍ معيَّنٍ وخالقٍ معيَّنٍ، وإنما يدلُّ على واجبٍ ومحدثٍ ما.

وأما آياتُهُ سبحانه وأدلَّةُ توحيدِه، وما أخبر به من المَعَادِ وما نَصَبَه[4] من الأدلَّةِ لصدق رسلِه، فلا يفتقرُ في كونِها آياتٍ إلى قياس شُمولِيٍّ ولا تمثيليٍّ، وهي مستلزمةٌ لمدلولِها عينًا، والعلم بها مستلزمٌ

(١) (ق): «شمولي».
(٢) من قوله: «فكل ملزوم...» إلى هنا ساقط من (ق).
(٣) رسمها في (ق): «لعربهم».
(٤) (ق): «تضمَّنه».

للعلم بالمدلولِ لا يتخلَّفُ عنه، فانتقالُ الذهنِ منها إلى المدلولِ انتقالٌ بَيِّنٌ في غاية البيان[1]، وهو كانتقالِ الذهنِ من رؤيةِ الدُّخَانِ إلى أن تَحْتَهُ نارًا، ومن رؤيةِ الجسمِ المتحرِّكِ قسرًا إلى أنَّ له مُحَرِّكًا، ومن رؤيةِ شعاع الشمسِ إلى العلمِ بطلوعِها، ونظائر ذلك، فالعلمُ بمفرداتِ هذه القضَايا الكُلِّيَّةِ أسبقُ إلى الذهن وأظْهر[2] من القضيَّةِ الكُلِّيَّةِ، بل لا تتوقَّفُ دلالتُها على القضيَّةِ الكليَّة ألبتة، وعِلْمُ العقلِ بمدلولِ الآيةِ المعيَّنة الحِسِّيَّةِ كعلم الحِسِّ بتلك الآيةِ لا فَرْقَ في العلمِ بينهما، إلا أن الآيةَ تُدْرَكُ بالحِسِّ ومدلولها بالعقل، فعِلْمُ العقلِ بثُبوتِ التوحيدِ والمَعَاد والنُّبُوَّات وجَزْمُهُ بها كجزمِ الحِسِّ بما يشاهدُ من آياتِها المشهودةِ.

فائدة

الفعلُ بالنِّسبةِ إلى التَّكليف[3] (ق/٣٨٣أ) نوْعانِ:

أحدُهما: اتَّفَقَ الناسُ على جَوَازِه ووقوعِه[4]، واخْتَلفوا في نسبة إطلاقِ القَوْلِ عليه، بأنه لا يُطَاقُ.

والثاني: اتَّفَقَ الناسُ على أنه لا يُطَاقُ، وتنازَعُوا في جوازِ الأمرِ به، ولم يتنازعوا في عدمِ وقوعِه، ولم يثبتْ بحمدِ الله أمرٌ اتَّفَقَ المسلمونَ على أنه لا يُطاقُ، وقالوا: إنه يُكَلَّفُ به العبدُ، ولا اتَّفَقَ المسلمونَ على فعل كُلِّفَ به العبد، وأطلقوا القولَ عليه بأنه لا يُطَاقُ،

---

(١) زاد في (ع): «وأظهر».

(٢) (ع): «والحركة».

(٣) (ق): «بالتكليف إلى النسبة».

(٤) (ق): «جواز وقوعه».

وللمسألة ثلاثةُ مآخِذَ:

أحدها: أنَّ الاستطاعةَ مع الفعلِ أو قبلَه، والصوابُ أنها: نوعانِ؛ نوعٌ قبلَهُ، وهي المُصَحِّحَةُ للتَّكليفِ التي هي شرطٌ فيه، ونوعٌ مقارنٌ له، فليست شرطًا في التّكليفِ.

المأخذ الثاني: أنَّ تَعَلُّقَ عِلْم الله سبحانه بعدمِ وقوعِ الفعلِ هل يُخْرِجُهُ عن كونِهِ مقدورًا للعبد؟ فمن أخرجَهُ عن كونِهِ مقدورًا قال: الأمرُ به أمرٌ بما لا يُطَاقُ، ومن لم يخرجْه عن كونه مقدورًا لم يُطلقْ عليه ذلك، والصوابُ: أنه لا يُخرجُهُ عن كونِهِ مقدورًا القُدْرَةَ المصحِّحة، التي هي مَنَاطُ التكليف وشَرْطٌ فيه، وإن أخرجه عن كونِهِ مقدورًا القُدْرةَ الموجِبَةَ للفعلِ المقارنةَ له.

المأْخَذ الثالث: أن ما[1] تعلَّق علمُ الله بأنه لا يكونُ من أفعال المُكَلَّفينَ نوعانِ:

أحدهما: أن يتعلَّقَ بأنه لا يكونُ لعدمِ القُدْرَةِ عليه، فهذا لا يكونُ ممكنًا مقدورًا ولا مكلَّفًا به[2].

الثاني: ما تعلَّق بأنه لا يكونُ لعدم إرادةِ العبدِ له، فهذا لا يخرجُ بهذا العلمِ عن الإمكانِ، ولا عن جوازِ الأمرِ به ووقوعِهِ.

ولهذا مأْخذٌ رابع ـ وهو من أَدَقِّها وأَغْمَضِها ـ وهو: أنَّ ما عَلِمَ اللهُ أنه لا يكونُ؛ لعَدَمِ مشيئتِهِ له ولو شاءَه من العبدِ لفعلَهُ، هل تُخْرِجُهُ عَدَمُ مشيئةِ الرَّبِّ تعالى له عن كونه مقدورًا، ويجعلُ الأمرَ به

---

(١) من قوله: «مقدورًا القدرة...» إلى هنا ساقط من (ع).

(٢) (ع): «لا يكون مقدورًا به»، و(ق): «لا يكون مقدورًا ملكًا ولا مكلفًا به».

أمرًا بما لا يُطاقُ؟ والصواب: أن عَدَمَ مشيئةِ الرَّبِّ له لا يُخْرِجُه عن كونِهِ ممكنًا في نفسه، كما أنَّ عَدَمَ مشيئته لما هو قادرٌ عليه من أفعاله لا يُخرِجُه عن كونِه مقدورًا له، وإنما يخرجُ الفعلُ عن الإمكانِ إذا كان بحيثُ لو أرادَهُ الفاعلُ لم يمكنْه فعلُهُ، وأما امتناعُهُ لعَدَمِ مشيئتِهِ فلا يخرجُهُ عن كونِهِ مقدورًا[1] ويجعلُهُ محالاً.

فإن قيل: هو موقوفٌ على مشيئةِ الله، وهي غيرُ مقدورةٍ للعبدِ، والموقوفُ على غيرِ المقدورِ غيرُ مقدورٍ.

قيل: إنما يكونُ غيرَ مقدور إذا كان بحيثُ لو أرادَهُ العبدُ لم يقدِرْ عليه، فيكون عَدَمُ وقوعِه لعَدَمِ قُدْرَةِ العبدِ[2] عليه، فأما إذا كان عَدَمُ وقوعِهِ لَعَدم مشيئتِهِ له، فهذا لا يُخْرِجُه عن كونِهِ مقدورًا له، وإن كانت مشيئَتُهُ موقوفةً على مشيئةِ الرَّبِّ (ظ/٢٦٤ب) (ق/٣٨٣ب) تعالى، كما أن عَدَمَ وقوعِ الفعل من الله لعَدَمِ مشيئتِهِ له، لا يُخْرِجُهُ عن كونِهِ مقدورًا له، وإن كانت مشيئَتُه تعالى موقوفةً على غيرِها من صفاتِهِ كعلمِهِ وحكمتِهِ.

فالنزاعُ في هذا الأصل يتنوَّعُ إلى النَّظَرِ إلى المأمورِ به، وإلى النظرِ إلى جوازِ الأمرِ به ووقوعِه، ومن جعل القسمين واحدًا، وادَّعى جوازَ الأمرِ به مطلقًا لوقوع بعض الأقسام التي يَظُنُّها مما لا يُطاقُ، وقاسَ عليها النوعَ الذي اتَّفق الناسُ على أنه لا يُطاقُ، وأن وقوعَ ذلك النوع مستلزمٌ لوقوعِ القسم المتَّفَقِ على أنه لا يُطَاقُ، أو على جوازِهِ = فَقد أخطأ خَطَأً بيِّنًا[3]، فإن مَنْ قاسَ الصحيحَ المتمكِّنَ من

(١) من قوله: «له وإنما...» إلى هنا ساقط من (ظ).
(٢) (ق): «غير العبد»!.
(٣) سقطت من (ق).

الفعلِ، القادرَ عليه، الذي لو أرادَهُ لَفَعَلَهُ، على العاجزِ عن الفعلِ؛ إما لاستحالتِهِ في نفسِه أو لعجْزِهِ عنه بجامع ما يشتركانِ فيه من كونِ الاستطاعةِ مع الفعلِ، ومن تَعَلُّقِ عِلْمِ الرَّبِّ تعالى بَعَدمِ وقوعِ الفعلِ منهما = فقد جَمَعَ بينَ ما عُلِم الفرقُ بينَهما عقلاً وشرْعًا[1] وَحِسًّا، وهذا من أفسَدِ القياسِ وأبطلِهِ، والعبدُ مأمورٌ من جهة الرَّبِّ تعالى ومنهيٌّ.

وعند هؤلاء: أنَّ أوامره تكليفٌ لما لا يُطَاقُ، فهي غيرُ مقدورةٍ للعبدِ، وهو مجبورٌ على ما فَعَله من نواهيه، فَتَرْكها غيرُ مقدور له، فلا هو قادرٌ على فعل ما أُمِر به، ولا على تَرْك ما ارتكبَهُ مما نُهي عنه، بل هو مَجْبور في باب النَّواهي، مُكَلَّفٌ بما لا يُطِيقُهُ في بابِ الأوامر.

وبإزاء هؤلاء القَدَرِيَّةُ، الذين يقولون: إن فعلَ العبدِ لا يتوقَّفُ على مشيئةِ الله ولا هو مقدورٌ له سبحانه، وأنه يفعلُهُ بدون مشيئةِ الله لفعلِهِ، ويَتْرُكُهُ بدونِ مشيئةِ اللهِ لتَرْكِهِ، فهو الذي جعل نفسَه مؤمنًا وكافرًا، وبَرًّا وفاجرًا، ومطيعًا وعاصيًا، واللهُ لم يجعلْه كذلك، ولا شاءَ منه أفعالَه، ولا خَلَقَها، ولا يوصَفُ بالقُدْرة عليها.

وقولُ هؤلاء شرٌّ من قول أولئكَ من وجهٍ، وقولُ أولئكَ شرٌّ من قولِ هؤلاء من وجهٍ، وكلاهما ناكبٌ عن الحقِّ جائر[2] عن الصِّراطِ المستقيمِ[3].

---

(١) (ق): «عمدًا ومشرعًا».

(٢) (ظ): «حائد»، و(ق): «حائز».

(٣) انظر في مسألة التكليف بما لا يُطاق: «شفاء العليل»: (١/ ٣٢٠)، و«مجموع الفتاوى»: (٨/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤)، و«منهاج السنة»: (٣/ ١٠٤ ـ ١٠٧).

فائدة

قوله تعالى: ﴿وَٱبْعَثْ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ۝٣٦﴾ [الشعراء: ٣٦] هي جمع مدينة، وفيها قولان:

أحدهما: أنها فَعِيلةٌ واشتقاقُها من: مَدَن، وعلى هذا فتهمزُ؛ لأنها فعائِل كعقائِلَ[(١)] وطرائِفَ وبابه.

والثاني: أنها مفْعَلَةٌ واشتقاقها من: دَانَ يَدِينُ، وأصلُها: مديُونَةٌ مَفْعُولَةٌ[(٢)]، من: دَانَ، أي: مملوكة مُذَلَّلَةٌ لمَلِكِها منقادةٌ له، وفُعِل بها ما فُعِل بمبيوعٍ حتى صارَ مَبِيعًا، فعند الخليل أنك ألقيتَ ضمَّة الياء على الباءِ، فسكنَتِ الياء، التي هي عينُ الفعل، وبعدَها واوُ مفعول، (ق/ ٣٨٤أ) وهي ساكنةٌ، فاجتمع ساكنانِ فحذفت واوُ «مفعول» لأنها زائدةٌ، فهي أوْلى بالحذفِ من العين.

قال أبو الحسن الأخفشُ: المحذوفُ عينُ الفعل، والباقيةُ هي واوُ «مفعول»، وإنما صارت ياءً؛ لأنهم لما ألقوا ضمَّةَ الياءِ على الباءِ انضمَّتِ الباءُ وبعدَها ياءٌ ساكنة، فأبدلتِ الضَّمَّةُ كسرةً للياء التي بعدَها، ثم حُذِفتِ الياءُ لالتقائِها ساكنةً مع الواو واو «مفعول»، بعد أن ألزمتِ[(٣)] الفاءُ الكسرةَ التي حدثتْ لأجل الياء، فصادفتْ واوَ «مفعول» ساكنةً فَقَلَبَتْها ياء.

ورُجِّح قولُ الخليلِ بأنهم قالوا: «مَاءٌ مَشِيبٌ وأرْضٌ مَمِيتٌ عليها ـ أي: مُمَاتٌ عليها ـ وغَارٌ مَنِيلٌ ـ وهو الذي يُنَالُ ما فيه من النَّوَالِ ـ».

---

(١) (ق): «كفعائل».

(٢) (ع وظ): «مفعول».

(٣) (ظ): «لزمت».

وأصلُ هذه الكلمات: «مَشْيُوبٌ ومَمْيُوتٌ ومَنْيُولٌ»، فحذفوا واوَ «مفعول» وبقُّوا عينَ الفعل، ولا يجوزُ أن تكونَ المحذوفةُ اللامَ، وواوُ «مفعول» هي الباقيةَ المنقلبةَ ياءً؛ لأنَّ واوَ «مفعول» إنما تُقْلَبُ ياءً إذا اعتلَّت لامُ الفعل؛ كـ«مَرمِيٍّ ومَقْضِيٍّ ومَقْضِيٍّ عليه»، وإلاَّ فإذا كانت لامُ الفعل صحيحةً بقيتْ واوُ «مفعول» على حالِها؛ كـ«مضروب ومقتول».

ورُجِّح قولُ الأخفش بأنَّ واو «مفعول» جاءت لمعنى، فحَذْفُها مُخِلٌّ بما جاءَتْ لأجلِهِ، ألا ترى أنهم يقولون: «مَرَرْتُ بِقاضٍ» فيحذفون الياءَ الأصليّةَ ويبقونَ التنوينَ؛ لأنه جاء لمعنىً.

ورُجِّح أيضًا بأن العينَ قد أُعِلَّتْ في: «قَالَ وبَاعَ، وقِيلَ وبِيعَ، ومَبِيع ومَقُولٍ» فلما اعْتَلَّت بالإسكانِ والقَلْبِ اعتلَّت بالحَذْفِ، وواو «مفعول» لم ينقلبْ من شيء ولم يعتلَّ في الفعل، فكان إبقاؤها وحذفُ المعتلِّ أوجَبَ، وأيضًا فإن العينَ في «مَقُول ومَبِيع» حُذِفَتْ في قولهم: «قُلْ وبِعْ» فلما حُذِفَتْ هٰهنا كانت أولى بالحَذْف في «مَقُول ومَبِيع».

ولمن نصر قولَ الخليل أن يقولَ: الساكنان إذا التقيا في كلمةٍ واحدةٍ حُرِّكَ الثاني منهما، فكذلك إذا حُذِفَ أحدُ الساكنينِ من كلمةٍ يحذفُ الآخرُ منهما.

ولمن نَصَرَ قولَ[1] الأخفش أن يقولَ: هذا الدليلُ نقلبُهُ عليكم، فنقول: إذا التقى الساكنانِ في كلمةٍ واحدةٍ حُذِفَ أولُهما كـ: «خَفْ وقُلْ وبِعْ» وقياسُ الحذف على الحذف أقربُ من قياس الحذف على

(١) من قوله: «الخليل أن...» إلى هنا ساقط من (ق).

الحَرَكَةِ، وأيضًا فكما اعتلَّت العينُ بالقلبِ مع ألفِ فاعل كـ: «قَائِم (ظ/ ٢٦٥أ) وقَائِل» اعتلَّت بالحذفِ مع واو «مفعولٍ».

قالت الخليليَّةُ: الميمُ في أول «مفعول» دالَّةٌ على أنه اسمُ مفعول، فتبقى الواوُ زائدةً محضةً، فتكون أولى بالحذف من الحرف الأصلي.

قالت الأخفشيَّةُ: الميمُ لا تستقلُّ (ق/ ٣٨٤ب) بالدلالةِ على المفعوليَّةِ، فإن «مَبِيعًا» يشبه «مَسِيرًا أو مَقِيلاً» من المصادر، ولا يَتَمَيَّزانِ إلا بواو «مفعول» فلا سبيلَ إلى حذفِها، فصار في المدينة ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها فِعيلَةٌ من: مَدَن.

والثاني: مفعولةٌ[1] وعينُها محذوفةٌ.

والثالث: مَفْعَلَةٌ وواو المفعولِ محذوفةٌ، فإن كانت المدائنُ فعائلَ تعيَّنَ همزُها كصحائِفَ، لأنَّ المَدَّةَ وقعت بعد ألِفِ الجمع، وإن كانت مفعلةً فهي كمَعِيشة، فلا تُهمزُ؛ لأنها ليست بمَدَّةٍ.

فإنْ قلتَ: فما تقولُ في قراءة من قرأ ﴿مَعَائِشَ﴾ بالهمز[2]؟ وهي جمعُ مَعِيْشَةٍ، وياؤها ليست زائدةً، بل أصلُها الحركةُ إما مَفْعَلَةٌ

---

(١) (ق وع): «مقولة».

(٢) قال الإمام ابن مِهْران في «المبسوط في القراءات العشر»: (ص/ ١٧٩): «قرأ القراءُ كلُّهم (معايش) بغير همز، ولم يختلفوا فيه، إلا ما رواه أُسَيد عن الأعرج، وخارجة عن نافع أنهما همزاه، قيل: فأما نافع فهو غلط عليه؛ لأن الرواة عنه الثقات كلهم على خلاف ذلك، وقال أكثر القرَّاء وأهلُ النحو والعربية: إن الهمزة فيه لحن، وقال بعضهم: ليس بلحن وله وجه وإن كان بعيدًا»أهـ. وانظر: «تفسير الطبري»: (٥/ ٤٣٥)، والقرطبي: (٧/ ١٦٧)، و«اللسان»: (٦/ ٣٢١).

وإما مِفْعَلَةٌ، وكذلك ما تقولُ في همزهم «مصائبَ»، وهي جمع مُصِيبَةٍ؟.

قلت: أما: معائشُ، فكدَّرَتْ عيشَ أهل التصريف، حتى قال فيها أبو عثمان في «تصريفه»[(١)]: وأما قراءة أهل المدينة ﴿ معائش ﴾ بالهمز فهي خطأٌ فلا يُلْتَفَتُ إليها، فإنما أُخِذَت عن نافع بن أبي نُعَيم، ولم يكنْ يدرِي ما العربيةُ، وله أحرفٌ يقرؤُها لَحْنًا نحوًا من هذا. وأما «مصائبُ» فلقد أصيبوا منها بمصائب.

قال المازنيُّ[(٢)]: وقد قالتِ العربُ: «مَصَائِبُ»، فهمزوا، وهو من الغلط قالوا: حَلأْتُ[(٣)] السَّوِيق، وكأنهم توهَّموا أن «مُصِيْبَة» فَعِيلَةٌ، فهمزوها حين جمعوها كما همزوا: «شَقَائِق»، وإنما «مُصِيْبَة» مُفْعِلَةٌ من: أصابَ يُصيبُ، فأصلها: مُصْوِبَةٌ، فألقوا حركةَ الواوِ على الصَّاد، فانكسرت الصادُ، وبعدَها واوٌ ساكنة فأبدلت ياءً، وأكثرُ العربِ يقولُ: مَصَاوِب، فيجيء بها على القياسِ وما ينبغي.

فيُقال: ومن المصائِب تخطئةُ العرب وأهل المدينةِ، ونحن إنما نجهدُ أنفسَنا في استخراج المقاييس لنوافِقَهم فيما تكلَّموا به، فإذا

---

(١) أبو عثمان هو: المازني، قاله في «التصريف»: (١/ ٣٠٧ - مع شرحه المنصف) لابن جني. قال أبو الثناء الآلوسي في «روح المعاني»: (٨/ ٨٥): «وبالغ أبو عثمان فقال: إن نافعًا لم يكن يدري ما العربية، وتُعُقِّب ذلك بأن هذه القراءة وإن كانت شاذة غير متواترة، مأخوذة من الفصحاء الثقات، والعربُ قد تشبِّه الأصلي بالزائد لكونه على صورته، وقد سُمع هذا عنهم فيما ذكر وفي مصائب ومنائر أيضًا. وقول سيبويه: إنها غلط، يمكن أن يراد به أنها خارجة عن الجادة والقياس، وكثيرًا ما يَستعمل الغلطَ في كتابه بهذا المعنى» اهـ.

(٢) في «تصريفه»: (١/ ٣٠٧).

(٣) تحرفت في النسخ، وبياض في (ظ).

كان ما ثَبَتَ عنهم خطأ ولحنًا، وخالفناهم فيه، لم نكن تابعينَ لهم ولا قاصدينَ لنَهْج كلامهم، ولا رَيْبَ أن المهموزَ في هذا الجمع هو ما كانت حروفُ العِلَّة في واحِدِه مدَّةً زائدةً كـ «صحيفةٍ ورِسَالةٍ وعجوز»، فإذا همزوا ما كان حرفُ العلة فيه أصليًا في بعض المواضع، تشبيهًا له بما هو فيه مدَّة[1] زائدة، فأيُّ خطأٍ يلزمهم؟ وأي غلطٍ يُسَجَّلُ به عليهم؟!.

وطالما يُخْرِجونَ الشيءَ من كلامِهم عن أصلِه؛ لغرضٍ ما مِن تشبيهٍ أو تخفيفٍ أو تنبيهٍ، على أنه كان ينبغي أن يكونَ كذا، ولأغراضٍ عديدةٍ، أفتراهم لما صحَّحوا: «اسْتَحْوَذَ»، فصحَّحوا ما حقُّه الإعلالُ كانوا مخطئينَ؟! وكذلك لما صحَّحُوا: «اسْتَنْوَقَ»، فهلاَّ قلتم: إنَّ القومَ لما ألْقَوُا الهمزةَ بعد ألفِ مَفَاعِل فيها[2] حرفُ العلَّةِ مدَّةٌ (ق/ ٣٨٥أ) في واحِدِه لم يستنكروها في: «مَعَايِش ومَصَايِب»؛ لأنَّ الموضِع موضعُ همز، فليست الهمزةُ بشديدة الغُربة في هذا الموضع.

ويا لَلْعَجَبِ كم في اللغة من قَلْبٍ وإبدالٍ وحذفٍ غير مَقِيس، بل هو مسموعٌ سماعًا مجرَّدًا، لو تُكُلِّمَ بغيرِه لكان غَلَطًا وخطأً، وإن كان مقتضى القياس!.

وقد ذَكَرَ[3] ابنُ جِنِّي[4] من الأمثلة التي زعمَ أنها وقعتْ غَلَطًا في

---

(١) هذه وما قبلها في (ظ): «بمدة».

(٢) (ق): «مفاعيل ميما».

(٣) (ق): «كرر»، وغير بينة في (ظ).

(٤) في «المنصف»: (١/ ٣٠٩ـ ٣١١)، إلا أنه قال لما ذكر بعضَ ما تهمزه العرب مما لا يُهمز: «وأنا أرى ما ورد عنهم من همز الألف الساكنة في «بأز وسأق وتأبل» ونحو ذلك، إنما هو عن تَطَرُّق وصَنْعة، وليس اعتباطًا هكذا من غير مسكة...» اهـ «الخصائص»: (٣/ ١٤٧).

كلامِهم، ثم قال: «وإنما يجوزُ مثل هذا الغلط عليهم لما يَستهويهم من الشُّبَهِ؛ لأنهم ليستْ لهم قياساتٌ يعتصمون بها، وإنما يخلدونَ إلى طبائعهم». وأين هذا من كلام الإمام[1] المقدَّم سيبويه حيث يقولُ[2]: «وليس شيءٌ مما يضطرونَ إليه إلاّ وهم يحاولونَ به وجهًا». وهذا من النُّحاة شبيهٌ من ردِّ الجهميَّةِ نُصوصَ الصِّفاتِ لمخالفتِها أَقْيِسَتهم، ومن ردِّ أحاديثِ الأحكام عندَ مخالَفتِها الرأيَ، والمقصودُ بالأَقيِسَةِ والاستنباطاتِ فَهْمُ المنقولِ لا تَخْطِئَتُهُ، والله الموفق.

فائدة

«استطاعَ» استفعلَ، من طَاعَ يَطُوعُ، ولم يُنْطَقْ به، وإنما نَطَقوا بالرُّبَاعيِّ منه، فيقال[3]: أَطَاعَهُ، وقالوا: طَوَّعَ له كذا، أي: حَسَّنَهُ له وزَيَّنَهُ، وكأنه جعل نفسَه مُطيعَةً لداعِيْه، فالهمزةُ من «أطاعه»[4] همزةُ التَّعْدِيَةِ والنقلِ من اللُّزومِ إلى التَّعَدِّي، والتَّضعيفُ في «طَوَّعَ» لكونِهِ في معنى: حَسَّنَ وزَيَّنَ.

وأما السينُ والتاء في «استطاعَ»، فإمَّا أن تكونَ للوجودِ، أي: وجدْتُهُ طَوْعًا لي، كاسْتَجَدْتُهُ، أي: وَجَدْتُهُ جَيِّدًا، واستصْوَبْتُ كلامَهُ، أي: وجدتُهُ صوابًا، واستعظَمْتُهُ، أي: وجدتُهُ عظيمًا.

وأما أن تكونَ للطَّلَب، أي: طلبتُ أن يُطِيعني إذا أَمَرتُهُ[5] ولا يستعصي عَلَيَّ بل يكونُ طَوْعَ قُدْرَتي، وقد يأتي هذا البناءُ بمعنى:

(١) «الإمام» ليست في (ع وظ)، و«كلام» ليست في (ق).
(٢) «الكتاب»: (١/ ٣٢).
(٣) (ق): «فقالوا».
(٤) (ق وظ): «في الطاعة».
(٥) (ع): «إذا باشرته»، (ق): «إذ أنا أمرته».

فعل كـ: «قَرَّ واستقَرَّ، ومَرَّ واستمرَّ»، وقد يأتي بمعنى الصَّيرُورة (ظ/ ٢٦٥ب) كـ: «اسْتَنْوَقَ البعيرُ، واستحْجَرَ الطِّينُ»، وبابُهما الفعلُ اللازم، وقد يأتي موافق تَفعَّلَ، كـ: «تَعظَّمَ واسْتَعْظَمَ».

وأما «اسْتَعْتَبَ» فهو للطَّلب، أي: طلب الإعْتَابَ، فهو لطلب مصدرِ الرُّبَاعِيِّ الذي هو: «أَعْتَبَ»، أي أزال عَتبة، لا لطلبِ الثلاثيِّ الذي هو العَتْبُ، فقوله تعالى: ﴿وَإِن يَسْتَعْتِبُوا۟ فَمَا هُم مِّنَ ٱلْمُعْتَبِينَ ۝٢٤﴾ [فصلت: ٢٤]، أي: وإن يطلبوا إعتابَنا وإزالةَ عَتْبِنَا عليهم. ويقال: «عَتِبَ عليه» إذا أَعْرَضَ عنه وغَضِبَ عليه، ثم يقال: اسْتَعْتَبَ السَّيِّدُ عَبْدَهُ، أي: طلبَ منه أن يُزيلَ عَتْبَ نفسه عنه بعودِهِ إلى رضاه، فأَعْتَبَهُ عَبْدُهُ، أي: أزال عَتبَهُ بطَاعَتِهِ. ويقال: استعتبَ العَبْدُ سَيِّدَهُ، أي: طَلَبَ منه أن يُزيلَ غَضَبَهُ وعَتْبَهُ عنه، فأَعْتَبَهُ سَيِّدُهُ، أي: فأزال (ق/ ٣٨٥ب) عَتْبَ نفسه عنه، وعلى هذا فقولُه تعالى: ﴿وَإِن يَسْتَعْتِبُوا۟ فَمَا هُم مِّنَ ٱلْمُعْتَبِينَ﴾ أي: وإن يطلبوا إعتابَنا وهو إزالةُ عَتْبِنا عنهم فما هم من المُزَالِ عَتْبُهُمْ؛ لأنَّ الآخِرَةَ لا تُقالُ فيها عَثَرَاتُهُمْ ولا يُقْبَلُ فيها توبتُهم.

وقوله: ﴿لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ ۝٨٤﴾ [النحل: ٨٤] أي: لا يُطْلَبُ منهم إعْتَابُنا، وإعْتابُهُ تعالى: إزالةُ عَتْبِهِ بالتَّوبَةِ والعملِ الصَّالحِ، فلا يُطلبُ منهم يومَ القيامَةِ أن يُعْتِبُوا ربَّهم فيُزيلوا عَتْبَهُ بطاعَتِهِ واتِّباعِ رُسُلِهِ.

وكذلك قوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يَنفَعُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَعْذِرَتُهُمْ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ [الروم: ٥٧]، وقول النبي ﷺ في دعاء الطائف: «**لك العُتْبَى**»[1] هو اسمٌ من الإعتابِ لا من العَتْبِ، أي: أنت المطلوبُ إعْتَابُهُ، ولك

---

(١) تقدم ٢/ ٧٠٩.

عَلَيَّ أن أُعْتِبَكَ وأُرْضِيَكَ بطاعَتِكَ، فأفعلُ ما ترْضى به عَنِّي، وما يزولُ به عَتْبُكَ عَلَيَّ، فالعتبُ منه على عَبْدِهِ، والعُتْبَى والإعْتَابُ له من عَبْدِهِ[1]، فههنا أربعة أمور:

الأول: العَتْبُ، وهو من الله تعالى، فإنَّ العَبْدَ لا يَعْتَبُ على ربِّهِ، فإنه المحسنُ العادلُ، فلا يُتَصَوَّرُ أن يَعْتَبَ عليه عبدُهُ إلاّ والعبدُ ظالمٌ، ومن ظنَّ من المفسِّرينَ خلافَ ذلك فقد غَلِطَ أقبحَ[2] غَلَطٍ.

الثاني: الإعتابُ، وهو من الله ومن العبدِ باعتباريْنِ، فإعتابُ الله عبدَهُ إزالةُ عَتْبِ نفسه عن عبدِهِ، وإعتابُ العبدِ ربَّهُ إزالةُ عَتْبِ اللهِ عليه، والعبدُ لا قُدْرَةَ له على ذلك إلاَّ بتعاطي الأسبابِ التي يزولُ بها عَتْبُ الله عليه.

الثالث: الاستعتابُ، وهو من الله أيضًا ومن العبدِ بالاعتبارينِ، فاللهُ تعالى يستعتِبُ عبادَهُ، أي: يطلبُ منهم أن يُعْتِبُوه، ويُزيلوا عَتْبَهُ عليهم، ومنه قول ابن مسعود ـ وقد وقعتِ الزَّلْزَلَةُ بالكوفةِ ـ: «إن ربكم يَسْتَعْتِبُكُمْ فأَعْتِبُوهُ»[3]، والعبدُ يستعتبُ ربَّهُ، أي: يطلبُ منه إزالةَ عَتْبِهِ.

الرابع: العُتْبَى، وهي اسم الإعتاب.

فاشدد يديك بهذا الفصل الذي يعصمك من تخبيطِ كثيرٍ من المفسدين لهذه المواضع.

---

(١) (ق وظ): «عنده».

(٢) (ق): «أخس».

(٣) ذكره ابن جرير في «تفسيره»: (٨/ ١٠٠) بصيغة التمريض، وأخرج ابن أبي شيبة: (٢/ ٢٢١) عن شهر بن حوشب مرسلاً أن المدينة زلزلت في عهد النبي ﷺ فقال: «إن ربكم يستعتبكم فأعتبوه».

ومنه قول النبي ﷺ: «**لا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ المَوْتَ لِضُرٍّ نَزَلَ بِهِ، فإمَّا مُحْسِنٌ فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ، وإما مُسِيءٌ فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتِبَ**»[1] أي: يطلبُ من ربِّهِ إعْتَابَهُ إيَّاه بتوفيقِهِ للتَّوبة وقَبولِها منه، فيزولُ عَتْبُهُ عليه.

والاستعتابُ نظيرُ الاسترضاءِ، وهو طلبُ الرِّضَى، وفي الأثَرِ: إنَّ العبدَ لَيَسْتَرْضِي ربَّهُ (ق/ ٣٨٦أ) فيرضى عنه، وإن اللهَ ليُسْتَرْضَى فَيَرْضَى.

لكنَّ الاسترضاءَ فوقَ الاستعتابِ، فإنه طلبُ رضوان الله، والاستعتابُ طلبُ إزالةِ غضبهِ وعَتْبِهِ، وهما متلازمانِ.

رجعنا إلى (استطاع): وفيها خمسُ[2] لغات، هذه أحدها.

الثانية: اسْطَاعَ، بحذف تاء الافتعال تخفيفًا، ومنه قولُه تعالى: ﴿فَمَا ٱسْطَـٰعُوٓاْ أَن يَظْهَرُوهُ﴾ [الكهف: ٩٧].

الثالثة: اصْطَاعَ، بالصَّاد، وفيه أمران؛ أحدهما: حذفُ التاء، والثاني: إبدالُ السينِ صادًا لأجل مجاورتها الطاءَ.

الرابعة[3]: اسْطَّاعَ، بإدغام التاءِ[4] في الطَّاءِ، وهو إدغامٌ على خلافِ القِياسِ؛ لأنَّ فيه التقاءَ السَّاكنينِ على غير حَدِّهما.

الخامسة: أَسْطَاعَ، بفتحِ الهمزةِ وقطعِها وهي أشْكَلُها، فقال سيبويه[5]: السينُ عِوَضٌ عن ذَهاب حركةِ العينِ؛ لأنَّ أصلَهُ «أَطْوَعَ»

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٥٦٧٣) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) (ق وظ): «أربع» وهو خطأ.
(٣) (ق وظ): «الثالثة» وما بعدها «الرابعة» وهو وهم.
(٤) (ق وظ): «السين»!.
(٥) انظر: «سر صناعة الإعراب»: (١/ ٢٠٠ ـ ٢٠١)، و«اللسان»: (٨/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣)، وفيهما تعقُّب المبرّد.

فنقِلَت فتحةُ الواو إلى الطاء، ثم أُعِلَّ بقلب واوِه ألفًا لتحرُّكها أصلاً وانفتاحِ ما قبلَها لفظًا، فزيدتِ السينُ عِوَضًا من ذهابِ حركةِ العين.

وتعقب المُبَرِّدُ هذا على سيبويه، وقال: إنما يُعَوَّضُ من الشيء إذا فُقِدَ وذهب، فأما إذا كان موجودًا في اللفظ فلا، وحركةُ العين منقولةٌ إلى الفاء فلم تعدمْ.

وأجيبَ عن هذا: بأنَّ العينَ لما سكنتْ وهنت وتهيَّأَتْ للحذف عند سكونِ اللام، نحو: لم يُطِعْ وأَطَعْتُ، فلو بقيتْ حركتُها فيها لما تطرَّقَ إليها الحذفُ، بل كنتَ تقول: لم يُطْوِعْ وأَطْوَعْتُ، فزيدت السينُ ليكونَ عِوَضًا من هذا الإعلالِ المُتَضَمِّنِ لثلاثةِ أمور: نقلُ حركةِ المتحرِّك، ووَهْنُهُ بالسكون، وتعريضُه للحذفِ عند سكونِ ما بعده، فَجَبَرُوا هذا الإعلالَ بزيادَةِ السينِ في أوله.

ونظيرُ هذا سواء قولهم: إهراقَ، فإنَّ أصلَهُ «أراق» فقُلِبَتْ عينُه ألفًا بعد تسكينِها، فصارت عُرْضَةً للحذفِ، كقولك: لم يُرِقْ وأَرَقْتُ، فأُعِلَّ بالنَّقل والقلبِ والحَذْفِ، فعُوِّضَتِ الهاءُ في أوله جبرًا لإعلالِهِ، وأما «أراقَ» فعلى الأصلِ، وأما «هَرَاقَ» (ظ/٢٦٦أ) فعلى إبدالِ الهمزةِ هاءً لمجاوَرَتِها في المخرجِ.

ونظيرُه ـ أيضًا ـ قولهم: اهْرَاحَ في أَرَاحَ يُرِيحُ، هذا قولُ البصريِّينَ.

وقال الفَرَّاءُ: أصلُه «اسْتَطَاعَ»، ثم حذفوا التاء، فَعُوِّضُوا منها فتحَ الهمزة وقطعَها، وهذا الذي قاله أقلُّ عملاً وأبعدُ من التَّكَلُّفِ.

ورُدَّ عليه بأنهم قالوا: «اسطاع» بكسر الهمزة ووصلِها مع حذف التاء، فلو كان حذفُ (ق/٣٨٦ب) التاء يوجِبُ الفتحَ والقطعَ لما عَدَلُوا عنه، وهذا ظلمٌ للفَرَّاء، فإنه لم يَدَّعِ لزومَ ذلك، وإنما ذكرَ أن هذا

الحذفَ مُسَوِّغٌ للفتح والقطع. ويقال: ولو كان ما ذكرتُم من الإعلالِ مُسَوِّغًا لزيادة السين والهاء لاطَّرَدَ في: أَقَامَ وأَنَامَ وأَجَادَ[1] وأَقَالَ ومالا يُحْصى، وليس نقضُكم عليه بأقَلَّ من نقوضِه، فعُلِمَ أن هذه مُسَوِّغاتٌ لا موجِبَاتٌ.

فائدة

يقال: مجنونٌ ومغبونٌ ومَهْرُوعٌ ومَخْفُوعٌ ومَعْتُوهٌ ومَمْتُوهٌ ومُمَتَّهٌ ومَمْسُوسٌ، وبه لَمَم[2]، ومُصَابٌ في عقلِه، فهذه عشرةُ ألفاظٍ. وأما مَخْرُوعٌ فصحَّفَها العامَّةُ من مهروع.

* * *

(١) (ق): «وأفاد».

(٢) (ق): «بلم»، (ع): «بلص».

فائدة

دلالةُ الاقترانِ: تظهر قُوَّتُها في موطنٍ، وضعفُها في موطنٍ، وتساوي الأمرينِ في موطِن، فإذا جَمَعَ المُقترنينِ لفظٌ اشتركا في إطلاقه وافترقا في تفصيلِه قويَتِ الدلالة، كقوله ﷺ: «**الفِطْرَةُ خَمْسٌ**»[1]، وفي مسلم: «**عَشْرٌ مِنَ الفِطْرَةِ**»[2]، ثم فصَّلها، فإذا جُعِلتِ الفطرةُ بمعنى السُّنَّةِ، والسُّنَّةُ هي المقابلة للواجب ضَعُفَ الاستدلالُ بالحديث على وجوب الخِتَانِ؛ لكنْ تلك المقدمتانِ ممنوعتانِ فليست الفطرةُ مرادفة للسُّنَّةِ، ولا السُّنَّةُ في لفظ النَّبيِّ ﷺ هي المقابلةُ للواجِب، بل ذلك اصطلاحٌ وضعيٌّ لا يُحْمَلُ عليه كلامُ الشارِع، ومن ذلك قوله ﷺ: «**حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَغْتَسِلَ يَوْمَ الجُمُعَةِ، وَيَسْتَاكَ وَيَمَسَّ مِنْ طيبِ بيْتِهِ**»[3]، فقد اشتركَ الثلاثةُ في إطلاقِ لفظ الحقِّ عليه، فإذا كان حقًّا مستحبًّا في اثنينِ منها كان في الثالثِ مستحبًّا، وأبْيَنُ من هذا قولُهُ: «**وَبَالِغْ فِي الاسْتِنْشَاقِ**»[4]، فإنَّ اللفظ تضمَّنَ الاستنشاقَ والمبالَغَةَ فيه[5]، فإذا كان أحدُها مستحبًّا فالآخَرُ كذلك[6].

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٥٨٨٩)، ومسلم رقم (٢٥٧) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) رقم (٢٦١) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٨٧٩)، ومسلم رقم (٨٤٦) من حديث أبي سعيد ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرجه أحمد: (٢٦/٣٠٦ رقم ١٦٣٨٠)، وأبو داود رقم (١٤٢)، والنسائي: (١/٦٦)، وابن ماجه رقم (٤٤٨)، وابن حبان «الإحسان»: (٣/٣٦٨)، والحاكم: (١/١٤٨) من حديث لقيط بن صبرة ـ رضي الله عنه ـ. وسنده صحيح.

(٥) من (ق).

(٦) (ق): «فكذلك الآخر».

ولقائلٍ أن يقولَ: اشتراكُ المستحَبِّ والمفروضِ في لفظٍ واحدٍ[1] عامٍّ لا يقتضي تساوِيَهُما لا لغةً ولا عُرْفًا، فإنهما إذا اشتركا في شيءٍ لم يمتنعْ افتراقُهُما في شيءٍ، فإن المختلفاتِ تشتركُ في لازمٍ واحدٍ، فيشتركانِ في أمرٍ عامٍّ ويفترقانِ بخواصِّهما، فالاقترانُ كما لا يُثْبِتُ لأحدِهما خاصِيَّةً، لا يَنْفيها عنه، فتأمَّلْه، وإنما يُثْبِتُ لهما الاشتراكُ في أمرٍ عامٍّ فقط.

وأما الموضِعُ الذي يَظْهَرُ ضعفُ دلالةِ الاقتران فيه: فعند تعدُّدِ الجُمَلِ، واستقلال كلٍّ واحدةٍ منهما بنفسها، كقوله ﷺ: «**لا يَبُولَنَّ أَحَدُكم فِي المَاء الدَّائِمِ، وَلاَ يَغْتَسِلْ فِيهِ مِنْ جَنابَةٍ**»[2] وقوله: «**لا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ**»[3]، فالتَّعَرُّضُ لدلالةِ الاقترانِ هٰهنا في غايةِ الضَّعفِ والفسادِ، فإنَّ كلَّ جملةٍ مفيدةٌ لمعناها وحكمِها وسببِها وغايتِها منفردةً به عن الجملةِ الأخرى، واشتراكهما (ق/٣٨٧أ) في مجرَّد العطفِ لا يوجِبُ اشتراكَهُما فيما وراءَهُ، وإنما يشتركُ حرفُ العطفِ في المعنى إذا عَطَفَ[4] مفردًا على مُفْرَدٍ، فإنه يشتركُ بينَهما في العامل، كـ«قام زيدٌ وعَمْرٌو» وأما نحو: «اقْتُلْ زَيْدًا وأكْرِمْ بَكْرًا» فلا اشتراكَ في معنى.

وأبعدُ من ذلك: ظنُّ من ظنَّ أنَّ تقييدَ الجملةِ السَّابقةِ بظرفٍ أو

---

(١) من (ق).

(٢) أخرجه أحمد: (١٥/ ٣٦٥ رقم ٩٥٩٦)، وأبو داود رقم (٧٠)، وابن حبان «الإحسان»: (٤/ ٦٨)، والبيهقي: (١/ ٢٣٨)، من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ وهو حديث صحيح.

(٣) تقدم (٤/ ١٣٢٥).

(٤) من قوله: «لا يوجب...» إلى هنا ساقط من (ظ).

حالٍ أو مجرورٍ يستلزمُ تقييدَ الثانيةِ، وهذا دعوى مجرَّدَةٌ بل فاسدةٌ قطعًا، ومن تأمَّلَ تراكيبَ الكلامِ العربيِّ جَزَمَ ببطلانِها.

وأما موطنُ التَّساوي؛ فحيثُ كان العطفُ ظاهرًا في التَّسْوِيةِ، وقصد المتكلِّمِ ظاهرًا في الفرق، فيتعارَضُ ظاهرُ اللفظِ وظاهرُ القصدِ، فإنْ غلبَ ظهورُ أحدِهما اعْتُبِرَ، وإلاَّ طلب الترجيح، والله أعلم.

فائدة

«رَضِيَ» لامُه واوٌ؛ لأنه من الرِّضوان، وانقلبتْ واوُه ياءً لانكسارِ ما قبلها، وقالوا في الماضي المسند إلى اثنين: «رَضِيَا» بالياء، وجاءوا إلى [المضارع][1] فقالوا: «يَرْضَيَانِ» بالياء، والقياسُ: يَرْضَوَان، إذ لا موجبَ لقلبِ الواوِ ياءً، ولكن حملوا «يرضيانِ» على «رَضِيا»، كما حملوا «أَعْطَيا» على «يُعْطِيَان»، ولم يقولوا: «أَعْطَوَا»، وذلك ليجريَ البابُ على سَنَنٍ واحدٍ، ولا يختلفَ عليهم.

فائدة

إنما امتنعوا من النُّطْق بأفعال: (وَيْلَه ووَيْحَه ووَيْسَه ووَيْبَه)؛ لأنه لفيفٌ مقرونٌ، فلو وضعوا له فعلاً لوقعتِ الواوُ بعدَ حرفِ المضارَعَةِ، وذلك يوجِبُ إعلالَها بالحذف كـ (يَعِدُ ويَزِنُ ويَثِقُ) (ظ/٢٦٦ب) ووقعت العينُ، وهي حرفُ علَّةٍ أيضًا ثالثةً، وذلك يوجِبُ نقلَ حركتِها إلى الساكنِ قبلَها، وإعلالَها بالإسكانِ[2] كـ (يَبِيعُ ويَحِيدُ)، فيتوالى عليهم إعلالاتٌ[3] في كلمةٍ واحدةٍ، وهم لا يسمحونَ بذلك، فرفضوا الفعلَ رأسًا.

---

(١) في الأصول: «الماضي» وهو خطأ.

(٢) (ق): «بالساكن».

(٣) (ق وظ): «إعلالان».

فائدة

قوله تعالى لإبليسَ: ﴿ٱذْهَبْ فَمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ جَزَآءً مَّوْفُورًا ﴿٦٣﴾﴾ [الإسراء: ٦٣] أعاد الضميرَ بلفظِ الخطابِ، وإن كان ﴿فَمَن تَبِعَكَ﴾ يقتضي الغيبةَ؛ لأنه اجتمعَ مخاطبٌ وغائِبٌ، فغُلِّبَ المخاطبُ، وجُعِلَ الغائِبُ تبَعًا له، كما كانَ تبَعًا له في المعصيةِ والعقوبةِ، فحَسُنَ أن يجعلَ تبَعًا له في اللفظ، وهذا من حُسْنِ[1] ارتباط اللفظ بالمعنى واتِّصالِهِ به.

وانتصبَ ﴿جَزَآءً مَّوْفُورًا ﴿٦٣﴾﴾ عند ابن مالك على المصدرِ، وعاملُهُ عندَه المصدرُ الأوَّلُ.

قال[2]: والمصدرُ يعملُ في المصدرِ، تقول: «عَجِبْتُ من قِيامِكَ قيامًا»، ويعمل فيه الفعل نحو: «قَامَ قِيَامًا»، واسم الفاعل: كقوله[3]:

فَـأَصْبَحْـتُ لا أَقْـرَبُ الغَـانِيَـا ... تِ مُزْدَجِرًا عَنْ هَوَاها ازْدِجَارا

واسمُ المفعول نحو: «هو مطلوبٌ طلبًا».

وبَعْدُ؛ ففي نصبِ (ق/٣٨٧ب) «جزاء» قولانِ آخرانِ:

أحدهما: أنه منصوبٌ بما في معنى: ﴿فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ﴾ من الفعل، فإنه متضمِّنٌ لـ «تُجَازَوْنَ»، وهو الناصبُ «جَزَاءً».

والثاني: أنه حالٌ، وساغَ وقوعُ المصدر حالاً هٰهنا؛ لأنه موصوفٌ.

---

(١) (ق): «وهو من أحسن...».

(٢) يعني ابن مالك، ولم أعثر على كلامه في «التسهيل» ولا في «شرح الكافية».

(٣) هو الأعشى «ديوانه»: (ص/ ٨٠).

ذكر الزمخشريُّ[1] هٰذينِ القولَيْنِ، وهذا كما تقولُ: «خُذْ عَطَاءَك عَطَاءً مَوْفُورًا».

والذي يظهرُ في الآية: أن «جزاءً» ليس بمصدرٍ، وإنما هو اسمٌ للحظِّ والنَّصيبِ، فليس مصدرَ «جَزَيْتُهُ جزاءً»، بل هو كالعطاءِ والنَّصيب، ولهذا وصفَهُ بأنه موفور أي: تامٌّ لا نقصَ فيه، وعلى هذا فنصبُهُ على الاختصاصِ، وهو يشبه نصبَ الصِّفاتِ المقطوعةِ، وهذا كما قال الزمخشريُّ وغيره في قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ۝٧﴾ [النساء: ٧] قال: نصبَه على الاختصاصِ أي: أعني نصيبًا مفروضًا، ويجوزُ أن ينتصبَ انتصابَ المصادرِ المؤكِّدةِ، كقوله تعالى: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾[2] [النساء: ١١].

فائدة

المِسْكُ: يُذَكَّرُ[3] بدليل قولهم: «أذْفَرُ»، وقد ظنَّ بعضُهم تأنيثه محتجًّا بقوله[4]:

مَـرَّتْ بنـا مـا بَيْـنَ أَتْـرَابِهَـا ... والمِسْـكُ مِـنْ أَرْدَانِهَـا نَـافِحَـهْ

---

(١) في «الكشاف»: (٢/ ٣٦٦ ـ ٣٦٧).

(٢) ذكره في «الكشاف»: (١/ ٢٤٩).

(٣) (ظ): «مذكر».

(٤) البيت في «شرح الأشموني»: (٢/ ٣٢٤)، و«الهمع»: (٢/ ٥١)، وصدره هناك:
* مَرَّت بنا في نسوةٍ خَوْلَةٌ *

وذكر في «اللسان»: (١٠/ ٤٨٦) أنه مذكر وأنّثه بعضُهم على أنه جمع واحدته مِسكة... وذكر بيتًا لجران العود فيه تأنيث المسك، إلا أنه خرجه على أنه ذهب به إلى «ريح المسك».

ولا يثبُتُ التأنيثُ بمثل ذلك؛ لأنه خبرٌ عن مضافٍ محذوف، أي: رائحةُ المِسْكِ، وهذا يجوزُ عند أَمْنِ اللَّبْسِ.

فائدة[1]

من كُلِّيَّاتِ النَّحْو: كلُّ صفةِ نكرةٍ قُدِّمت عليها انقلبتْ حالاً، لاستحالَةِ كونِها صفةً تابعةً مع تَقَدُّمها فجعلتْ حالاً، ففارقها لفظُ الصِّفَةِ لا معناها، فإنَّ الحالَ صفةٌ في المعنى.

وكلُّ صِفَةِ علمٍ قُدِّمت عليه انقلبَ الموصوفُ عطفَ بيانٍ نحو: «مَرَرْتُ بالكريمِ زَيْدٍ» وكذلك غيرُ العَلَمِ كقولك: «مَرَرْتُ بالكريمِ أخِيكَ»؛ لأن الثانيَ تابعٌ للأول[2] مبيِّنٌ له، وكلُّ تابعٍ صلح للبَدَلِيَّةِ وعطف البيان نظرتَ فيه، فإن تضمَّنَ زيادةَ بيان فجعله عطفًا أوْلى من جعلِهِ بَدَلاً، وإن لم يتضمَّنْ ذلك فجعله بَدَلاً أولى، مثالُ الأوَّلِ: قولُه تعالى: ﴿أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقوله: ﴿مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ [النور: ٣٥]، وقوله: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ۝٣١ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ۝٣٢﴾ [النبأ: ٣١ ـ ٣٢].

فائدة

الأفعالُ ثلاثة؛ ماضٍ ومضارعٌ وأمْرٌ:

فالأمرُ: لا يكونُ إلاَّ للاستقبال، ولذلك فلا[3] يَقْتَرِنُ به ما يجعلُه لغيرِه، وأما ورودهُ لمن هو ملتبسٌ بالفعلِ فلا يكونُ المطلوبُ منه إلاَّ

---

(١) (ق وظ): «فوائد».
(٢) (ع): «له».
(٣) (ق): «لم».

أمرًا متجدِّدًا، وهو إما الاستدامةُ، وإما تكميلُ المأمورِ به نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦].

وأما الماضي: فَيُصْرَفُ إلى الاستقبالِ بعد أدواتِ الشَّرْطِ (ق/٣٨٨أ) في[1] الوعدِ والإنشاءِ ونحوه، لا في الخبر، كقوله تعالى: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ﴾ [يوسف: ٢٦] ﴿وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ﴾ [يوسف: ٢٧]، وكقوله: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾ [المائدة: ١١٦] وكقول النبي ﷺ لعائشة: «**إِنْ كُنْتِ أَلْمَمْتِ بِذَنْبٍ فاسْتَغْفِرِي اللهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ**»[2]، ونظائرُه كثيرةٌ جدًّا.

ولا يخفى فسادُ تأويلِ ذلك: بأن المعنى إن يَثْبُتْ في المستقبل وقوعُ ذلك في الماضي! أفترى المسيح يقولُ لربِّهِ: إن يثبتْ في المستقبلِ أني قلتُهُ في الماضي فقد علمْتَهُ، وهل هذا إلاَّ فاسدٌ من الكلامِ ممتنعٌ من العاقلِ إطلاقُهُ، وكذلك قولُ النبيِّ ﷺ لعائشةَ إنما أرادَ: إن كان وُجِدَ فيما مضى ذنبٌ فتداركيهِ بالتَّوْبَةِ.

وأما ما يصيرُ به الماضي مستقبلاً فكقولِكَ: «إنْ أَقَمْتَ[3] أَكْرَمْتُكَ وإنْ زُرْتَنِي أَحْسَنْتُ إِلَيْكَ»، فهذا ماضي اللَّفظِ مستقبلُ المعنى، وللنُّحاة هـٰهنا مسلكانِ:

أحدهما: أن التغيير وقَعَ في لفظ الفعل، وكان الموضِعُ للمستقبَلِ، فَغُيِّرَ إلى لفظ الماضي، والأداة هي التي تَصَرَّفَتْ في تغييره، وهذا (ظ/٢٦٧أ) اختيارُ أبي العباس المُبَرِّد.

---

(١) (ق): «وفي».

(٢) قطعة من حديث الإفك الطويل، أخرجه البخاري رقم (٢٥٩٣)، ومسلم رقم (٢٧٧٠).

(٣) (ق): «قمت».

والثاني: أن التغييرَ إنما هو في المعنى، والأداةُ وَرَدَتْ على فعل ماضٍ، فغيرت معناه إلى الاستقبال، وهذا هو الصَّوابُ؛ لأنَّ الأدواتِ المغَيِّرَةَ للكَلِم إنما تُغَيِّرُ معانيَها دونَ ألفاظِها، كالاستفهام المغيِّر لمعنى ما بعدَه من الخبرِ إلى الطلبِ، وكالتَّمَنِّي والتَّرَجِّي والطَّلَب[1] والنفي، ونظائره، ويتصرَّف إلى الحال بقرينةِ الإنشاءِ، كـ: «تَزَوَّجْتُ وبعْتُكَ وطَلَّقْتُكِ»، على أحدِ القولين في هذه الصِّيَغِ. ومَنْ جَعَلَها إخبارًا عمَّا قام بالنفسِ فهي ماضِيَةٌ على بابِها[2].

والتحقيقُ: أنها إنشاءٌ للخارجِ إخبارٌ عما في النفس، فجهةُ الخَبَرِ فيها لا تُنافي جهةَ الإنشاءِ.

ويتصرَّفُ إلى الاستقبالِ بقرينةِ الطلبِ والدُّعاءِ، كقولك: «غفَرَ اللهُ لك، وأدخلَكَ الجَنَّةَ، وأعاذَكَ من النَّار»، ونحو «عَزَمْتُ عليك إلاّ فَعَلْتَ». ويتصرَّف إليه أيضًا بالوعد عند بعضهم، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩]، و ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١] ونحوه، وفيه نظر ظاهر للمتأمل.

ويتصرَّفُ أيضًا إلى الاستقبال بعطفِه على ما علم استقبالُه، كقوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ﴾ [هود: ٩٨] ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: ٨٧].

ويتصرف إلى الاستقبال أيضًا بالنفي بـ «لا» و«إنْ» بعد القَسَم، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن (ق/٣٨٨ب) زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾ [فاطر: ٤١]، وكقول الشاعر:

---

(١) من (ق).

(٢) (ق): «حالها».

رِدُوا فــواللهِ لا ذُدْنَــاكُــمُ أبــدًا ما دامَ في مائِنَا وِرْدٌ لِنُزَّالِ[1]

ويحتملُ المضيَّ والاستقبال بعد همزة التَّسوية نحو: «سَوَاءٌ عَلَيَّ أَقُمْتَ أم قَعَدْتَ»، والصواب أن المُرَادَ هنا المصدرُ المدلولُ بالفعل، وهو أعمُّ من الحالِ والاستقبالِ، فلم يجيءْ الاحتمالُ من جهة الهمزة، بل من جهةِ القصدِ إلى المصدرِ.

فإن قلت: فلو اقترنَ الفعلُ الواقعُ بعدَ «أم» بـ: «لم» فهل يصلحُ الماضي للحالِ والاستقبال أم يتعيَّنُ المضي؟.

قلتُ: ذهب صاحب «التسهيل»[2] إلى تعيّن المضيِّ، واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [البقرة: ٦]، والصوابُ: أنه لا يتعيَّنُ المضيُّ، فإنَّ المعنى: سواءٌ عليهم الإنذارُ وعَدَمُهُ، فلا فَرْقَ بَيْنَ ذلك وبَيْنَ أن يُقَالَ: «سَوَاءٌ عليهِم أأَنْذَرْتَ أم تَرَكْتَ الإنذارَ»[3].

وكذلك لو كانَ بعدَ «أم» جملةٌ إسميَّةٌ لم يتعيَّنِ المضيُّ في الفعل، كقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٣]، وإذا وقع الماضي بعدَ حرف التَّحضيضِ صَلَحَ أيضًا للماضي والمستقبلِ، كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾[4] [التوبة: ١٢٢]، والصوابُ: أن الماضيَ هٰهنا باقٍ على وضعِهِ لم يتغيَّرْ عنه، كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُو۟لُوا۟ بَقِيَّةٍ﴾ [هود: ١١٦] ويقول: هلا اتقيتَ الله فيما أتيتَ، والآية

---

(١) ذكره في «الهمع»: (١/ ٩)، (٢/ ٤١).

(٢) ليس هذا النقل في «التسهيل» ولا في «شرح الكافية».

(٣) في هامش (ع) حاشية نصُّها: «هذا فيه نظر، فإن ما بعد «لم» ماضي المعنى قطعًا؛ فكيف يصح أن يكون التقدير: «أم تركتَ الإنذار»؟!» أهـ.

(٤) (ع وظ) إلى قوله «طائفة» وتكملتها من (ق).

إنما نزلت في غزوة تبوك في سياق ذمِّ المتخلفينَ عن رسول الله ﷺ فأخبرَ تعالى أن المؤمنينَ لم يكونوا لينفروا كافَّةً، ثم وبَّخهم توبيخًا متضمِّنًا للحضِّ على أن ينفرَ بعضُهم ويقعدَ بعضُهم.

وأصح القولين: أنه ينفرُ منهم طائفةٌ في السَّرَايا والبعوثِ، وتقعدُ طائفةٌ تَتَفَقَّهُ في الدين فتنذرُ القاعدةُ الطائفةَ النافِرَةَ إذا رَجَعَتْ إليهم، وتخبرُهم بما نَزَلَ بعدَهم من الحلالِ والحرامِ والأحكامِ؛ لوجوه:

أحدها: أن الآيةَ إنما هي في سياقِ النَّفِيرِ في الجهاد وتوبيخِ القاعدينَ عنه.

الثاني: أن النفيرَ إنما يكونُ في الغزو، ولا يقالُ لمن سافر في طلب العلم: إنه نَفَرَ ولا استنفَرَ، ولا يقالُ للسفر فيه: نفيرٌ.

الثالث: أن الآية تكونُ قد اشتملتْ على بيان حكمِ النَّافرين والقاعدينَ، وعلى بيانِ اشتراكِهم في الجهادِ والعلمِ، فالنَّافرونَ أهلُ الجهاد، والقاعدونَ أهلُ التَّفَقُّهِ، والدِّينُ إنما يتمُّ بالجهاد والعلم، فإذا اشتغلت طَائفةٌ بالجهادِ (ق/ ٣٨٩أ) وطائفةٌ بالتَّفَقُّهِ في الدِّين، ثم يُعَلِّم أهلُ الفقهِ المجاهدينَ إذا رجعوا إليهم، حصلتِ المصلحةُ بالعلمِ والجهادِ وهذا الأليقُ بالآية، والأكملُ لمعناها، وأما إذا جُعِلَ النفيرُ فيها نفيرًا لطلبِ العلمِ لم يكنْ فيها تعرُّضٌ للجهادِ، مع إخراجِ النفيرِ عن موضوعه[1].

والذي أوجبَ لهم دعوى أن النفيرَ في طلب العلم: أنهم رَأَوا الضميرَ إنما يعودُ على المذكور القريبِ، فالمُنْذِرونَ هم النَّافِرُونَ وهم المُتَفَقِّهونَ.

---

(١) (ظ): «موضعه».

وجوابُ هذا: أن الضميرَ إنما يرجعُ إلى الأقرب[1] عند سلامتِه من معارِضٍ يقتضي الأبعدَ، وقد بَيَّنَّا أن السياقَ يقتضي أن القاعدَ هو المتفَقِّهُ المنذرُ للنافرِ الراجعِ.

والمقصودُ أن «نفر» في الآية ماضٍ، وإنما يفهمُ منه الاستقبال؛ لأن التحضيضَ يؤذِنُ به، والتحقيقُ في هذا الموضِع: أن لفظة «لولا» و«هلاَّ» إن تجرَّدَ للتوبيخ لم يتغيرْ الماضي عن وضعِه، وإن تجرَّدَ للتَّحْضيض تَغَيَّرَ إلى الاستقبال[2]. وإن كان توبيخًا مُشْرَبًا معنى التَّحضيض صَلَحَ للأمرينِ، وإن وقع بعدَ «كلما» (ظ/٢٦٧ب) جازَ أن يُرَادَ به المُضِيُّ كقوله تعالى: ﴿ كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ ﴾ [المؤمنون: ٤٤] وأنْ يُراد به الاستقبال كقولِه: ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا ﴾ [النساء: ٥٦].

وقد ظن صاحبُ «التسهيل»[3] أنه إذا وقع صِلَةً للموصول جاز أن يُرَادَ به الاستقبالُ محتجًّا بقوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٤﴾ ﴾ [المائدة: ٣٤]، وهذا وهمٌ منه ـ رحمه اللهُ ـ والفعلُ ماضٍ لفظًا ومعنىً، والمرادُ: إلا الذين تقدَّمَتْ تَوْبَتُهم القُدْرَةَ عليهم، فخلُّوا سبيلَهم، والاستقبالُ الذي لحظه ـ رحمه الله ـ إنما هو لما تضمَّنه الكلامُ من معنى الشرط، ففيه معنى: من تاب قبل أن تقدروا عليهِ فخلُّوا سبيلَه، فلم يجيءْ هذا من قبل الصِّلةِ، ولو تجرَّدَتِ[4] الصِّلَةُ عن معنى الشرط، لم يكن الفعلُ إلاَّ ماضيًا وضعًا

---

(١) (ق): «القريب».

(٢) من قوله: «لأن التحضيض...» إلى هنا ساقط من (ظ).

(٣) انظر (٤/ ١٦٣٥، حاشية ٢).

(٤) (ع وظ): «تحركت».

ومعنى، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، ونظائره.

وأما قولُه: «نَضَّرَ اللهُ امْرَءًا سَمعَ مَقَالَتِي»[١]، فقال صاحب «التسهيل»[٢]: إن الاستقبال في «سمع» جاء من كونِه وقع صفةً لنكرةٍ عامةٍ، وهذا وهمٌ ـ أيضًا ـ فإنَّ ذلك لا يوجِبُ استقبالاً بحالٍ، تقولُ: «كم مالٍ أنفقتَهُ، وكم رجلٍ لقيتَهُ، وكم نعمةٍ كَفَرها أبو جهلٍ، وكم مشهدٍ شهِدَه عليٌّ مع رسول الله ﷺ»، وإنما جاء الاستقبالُ من جهةِ ما تضمَّنه الكلامُ من الشرطِ، فهو في قُوَّة: «مَن سَمِعَ مقالتي فوعاها نَضَّرَهُ اللهُ»، فتأَمَّلْه.

وكذلك إذا وقعَ (ق/٣٨٩ب) مضافًا إليه حيث صَلَحَ للاستقبال إذا تضمَّنتْ معنى الشرط، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٥٠]، فلم يأتِ الاستقبالُ هـٰهنا من قِبل «حيثُ» كما ظنَّه، وإنما جاء من قِبَل ما تضمَّنه الكلامُ من الشرط، ولهذا لو تجرَّدَ من الشرط لم يكنْ إلاَّ للمضيِّ، كقولك: «اذهبْ حيثُ ذَهَبَ فلانٌ». وأما قول الشاعر[٣]:

وإني لآتيكم بتذكار[٤] ما مَضَى ... من الأمرِ واستحبابِ ما كانَ في غَدِ

فلم تكن «كان» هـٰهنا مستقبلةَ المعنى لكونِها في صلَةِ الموصول،

---

(١) أخرجه أحمد: (٢١/ ٦٠ رقم ١٣٣٥٠)، وابن ماجه رقم (٢٣٦) وغيرهما من حديث أنسٍ ـ رضي الله عنه ـ وله شواهد من حديث جماعة من الصحابة، يُصحح الحديث بها.

(٢) انظر ما تقدم.

(٣) البيت للطرماح «ديوانه»: (ص/ ٥٧٢ ـ الملحق)، وهو في «الخصائص»: (٣/ ٣٣١).

(٤) في النسخ: «بذكر»!.

بدليلِ وقوعِها للمضي في قوله: «ما مَضَى من الأمر»، وإنما جاءَ الاستقبالُ من جهة الظرفِ الذي جُعِلَ وقتًا للفعل.

فصل

وإذا نُفِيَ المضارع بـ «لا» فهل يختَصُّ بالاستقبال أو يصلحُ له وللحال؟

مذهبانِ للنُّحَاةِ؛ مذهب الأخفش: صلاحِيَّتُه لهما، ووافقه ابنُ مالك[1]، وزعم أنه لازمٌ لسيبويه، محتجًّا بإجماعهم على صحة: «قامَ القَوْمُ لا يكُونُ زَيْدًا» فهو بمعنى: «إلا زيدًا».

ومن ذلك قولهم: «أتُحِبُّه أمْ لا تُحِبُّهُ؟» و«أتظنُّ ذلكَ أمْ لا تَظُنُّهُ؟»، لا رَيْبَ أنه بمعنى الحال، وقولهم: «ما لك لا تَقْبَلُ وأراكَ لا تُبَالي»، قال تعالى: ﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ [المائدة: ٨٤] و ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [نوح: ١٣] و ﴿مَالِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ﴾ [النمل: ٢٠] ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [يس: ٢٢] وزعم الزمخشريُّ[2] أنه يَتَخَلَّصُ بها للاستقبالِ أخذًا من قول سيبويهِ[3]: «وإذا قال: «هو يَفْعَلُ» ولم يكن الفعلُ واقعًا، فإنَّ نفيَهُ: «لا يفعل» »، وهذا ليس صريحًا في اختصاصِهِ بالمستقبل، فإن (لا) تنفي الحالَ والاستقبالَ، وهو لم يقلْ: لا تنفي الحالَ، وإنما أراد سيبويه أن يفرِّقَ بينَ نفي الفعل بـ «ما» ونفيه بـ «لا» في أكثر الأمر، فقال: «وإذا قال: هو يفعلُ، أي: هو في حالِ فعلٍ، كان نفيُه ما يفعل، وإذا قال: هو يفعلُ، ولم يكن الفعلُ واقعًا، فإن نفيَهُ

(١) لم أعثر على كلامه.
(٢) في «المفصَّل»: (٨/ ١٠٧ ـ ١٠٨ ـ مع شرحه لابن يعيش).
(٣) في «الكتاب»: (٣/ ١١٧).

لا يفعل»، ومعلوم أنَّ «ما» لا يخلصُ الفعل المنفي بها للحالِ، وسيبويه قد جعلَها في فعل الحال كـ «لا» في فعل الاستقبالِ، فعلم أنه إنما أراد الأكثرَ من استعمال الحرفين.

وتأمَّلْ كيف جاءَ نفيُ المضارعِ وهو مرفوع بـ «ما ولا» وهما لا يُزيلانِ رفعه لتشاكُلِ المنفي للمُثبَتِ، ويقابل مرفوع بمرفوع، والمشاكلةُ مُهِمة[1] في كلامِهم، حتى يغيِّروا لها بعض الألفاظ، كقولِهم: أخذه ما قَدُمَ وما حَدُثَ، والغَدَايا والعَشَايا، ونظائره.

وترجح الحالُ بدخول لام الابتداء (ق/ ٣٩٠أ) عليه نحو: «إني لأحبُّكَ»، وأما قوله تعالى حكاية عن يعقوب: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِيٓ أَن تَذْهَبُواْ بِهِۦ﴾ [يوسف: ١٣]، وذهابهم مستقبلٌ، وهو فاعلُ الحزن، ويمتنعُ أن يكونَ الفاعل مستقبلاً والفعلُ حالاً.

فزعم صاحبُ «التسهيل» أن هذا دليلٌ على أن اللام لا تخلصُ للحالية، واحتجَّ أيضًا بقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [النحل: ١٢٤]، ولقائل أن يقول: التخلُّصُ[2] إنما يكونُ باللام المجردة، وأما إذا اقترن بالفعل قرينةٌ تخلِّصه للاستقبال، لم تكن اللامُ للحال، وهذا كـ: «سَوْفَ» كما في قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾ [الضحى: ٥]، فلولا هذه القرائنُ لتخلَّصَ للحالِ، وهذا كان مع «لم» كقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ﴾ [المائدة: ٧٣]، فـ «إنْ» منعتِ اقتضاءَ «لم» للمضي، وأمَّا «الآنَ» و«آنِفًا» و«الساعةَ» فمخلِّصة للحال خلافًا لبعضهم.

---

(١) تحتمل: «فهمه».

(٢) (ق وظ): «التخليص».

واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] والأمر إنما يكونُ للمستقبل، وقد عمل في «الآن».

وأجيبَ (ظ/٢٦٨أ) عن ذلك بأنَّ «الآن» هنا هو الزَّمَنُ المُتَّصِلُ أوَّلُه بالحالِ مستمرًّا في الاستقبال، فعبَّر عنه بـ «الآن» اعتبارًا بأوله، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ۝٩﴾ [الجن: ٩]، والصواب أن «الآنَ» في الآية ظرفٌ للأمر والإباحة لا لفعلِ المأمور به، والمعنى: فالآنَ أَبَحْتُ لكم مباشَرَتَهُنَّ، لا أن المعنى: فالآن مُدَّةُ وقوع المباشرة منكم، وترجح الحاليَّة بنفيه بـ «ما وليس وإن» كقوله: ﴿وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: ٩]، وكقوله: ﴿وَإِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ ۝١٠٩﴾ [الأنبياء: ١٠٩]، ومثالُ نفيه: بـ«ليس» قولُ الشاعر[1]:

ولستُ وبَيْتِ اللهِ أَرْضَى بِمِثْلِها ... ولكنَّ مَنْ يَمْشِي سَيَرْضَى بِما رَكِبْ

وأما قوله[2]:

فما مِثْلُه فيهمْ ولا كانَ قَبْلَهُ ... وليس يكونُ الدَهْرَ ما دامَ يَذْبُلُ

فإنما جاء للاستقبال من تقسيم النفي إلى ماض وحال ومستقبل.

وقال ابن مالك: لا يخلصُه النفيُ بذلك للاستقبال، واحتجَّ بهذا البيت، وبقوله[3]:

والمرءُ سَاعٍ لأَمْرٍ ليسَ يُدْرِكُهُ ... والعَيْشُ شُحٌّ وإشْفَاقٌ وَتَأْمِيلُ

---

(١) ذكره الزمخشري في «المستقصى»: (٢/ ٣٨٠)، ولم ينسبه، وعجزه يروى لجحظة البرمكي في «ديوانه» (ص/٣٧)، وصدره: «ولا عن رضًى كان الحمار مطيتي».

(٢) البيت لحسَّان بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ «ديوانه»: (١/ ٤٣٣) من قصيدة يمدح بها الزبير ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) البيت لعبدة بن الطبيب، «ديوانه»: (ص/ ٧٥).

وبقول أبي ذُؤَيْب[1]:

أَوْدَى بَنِيَّ وأودعوني حَسْرَةً   عندَ الرُّقَادِ وعَبْرَةً ما تُقْلِعُ

وبقول [الأعشى][2] يمدحُ النبيَّ ﷺ:

له نافلاتٌ ما يُغِبُّ نَوَالَها   وليس عَطَاءُ اليومِ مانِعَهُ غدًا

وبقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥].

والتحقيقُ في ذلك: أن هذه الأدواتِ تنفي الفعلَ المبتدىءَ من الحال، مستمر النفي في الاستقبال، فلا تنفيه في الحال نفيًا منقطِعًا عن التَّعَرُّضِ للمستقبلِ، ولا تنفيه في المستقبلِ، مع جوازِ التَّلَبُّس به في الحال، فتَأَمَّلْهُ.

وتتخلّصُ للاستقبال بعشرة أشياء: (حرف تنفيس، (ق/ ٣٩٠ب) أو مصاحبة ناصب، أو أداة تَرَجٍّ، أو إشفاق كـ «لعل»، أو مجازاة، أو نوني التوكيد، أو «لو» المصدرية)، كقوله تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ۝٩﴾ [القلم: ٩]، ومثال الإشفاق، قول الشاعر[3]:

فأَمَّا كَيِّسٌ فَنَجَا ولكِنْ   عسى يَغْتَرُّ بي حَمِقٌ لَئِيمُ

* * *

---

(١) انظر «ديوان الهذليين»: (١/ ٢)، و«المفضليات»: (ص/ ٤٢١)، والبيت فيه:
أوْدَى بنيَّ وأعْقَبُوني غُصَّةً   بَعْدَ الرُّقادِ وعَبْرةً لا تُقْلِعُ

(٢) في الأصول: «النابغة»، وهو خطأ. والبيت للأعشى «ديوانه»: (ص/ ١٣٧) والبيت فيه:
له صدقاتٌ ما تُغِبُّ ونائلٌ   وليس عطاءُ اليومِ مانِعَهُ غدا

(٣) البيت في «الكتاب»: (٣/ ١٥٩)، و«الخزانة»: (٩/ ٣٢٨) غير منسوب.

فائدة

قوله في الحديث الصحيح: «**إِنَّمَا كُنْتُ خَلِيلاً مِنْ وَرَاءَ وَرَاءَ**»[1] يجوز فيه وجهان:

فتحُهما معًا، وهو الأشهرُ والأفصحُ، وهما مبنيانِ على الفتح، للتركيب المتضمن للحرف[2] كقولهم: «هو جاري بيتَ بيتَ» والمعنى: بيتُهُ إلى بيتي، ومنه قولهم: «همزة بَيْنَ بَيْنَ»، و«فُلانٌ يأتيكَ صَبَاحَ مَسَاءَ ويَوْمَ يَوْمَ»، و«تَرَكوا البلادَ حيْثَ بَيْثَ وحاثَ باثَ»، و«وقعوا في حَيْصَ بَيْصَ». وأصل هذا كله: «خَمْسَةَ عَشَرَ» وبابه، فإن أصلَهُ قبلَ التركيبِ العطفُ، فرُكِّب وبُني لتضمُّنِه معنى حرف العطف، ولا كذلك: «بَعْلَبَكُّ» وبابُه؛ لأن الاسمين في «خمسة عشر» مقصود دلالتهما قبل التركيب بخلاف «بَعْلَبَكَّ».

الوجه الثاني: بناء «وراءَ وراءَ» على الضمِّ كالظروف المقطوعة عن الإضافَةِ، ورجح هذا بعضُ المتأخرين محتجًّا بما أنشده الجوهري في «صحاحه»[3] بالضم:

إذا أَنا لَمْ أُؤْمَنْ عليْكَ ولم يَكُنْ ... لِقَــاؤُكَ إلاَّ مِــنْ وَرَاءُ وراءُ[4]

هكذا أنشده بالضمِّ، وعلى هذا فـ «وراء» الأولى بُنيت كبناء «قبلُ وبعدُ» إذا قُطِعَتا، وفي الثانية أربعة أوجهٍ:

---

(١) أخرجه مسلم رقم (١٩٥) من حديث حذيفة بن اليمان ـ رضي الله عنهما ـ.
(٢) (ظ): «للحذف».
(٣) (٦/ ٢٥٢٣).
(٤) وذكره في «الكامل»: (١/ ٨٥) منسوبًا إلى عُتَيّ العُقَيلي.

أحدها: أن يكونَ بناؤُها كذلك أيضًا على تقديرِ «مِن» فيها أي: «مِنْ وراءُ منْ وَرَاءُ»، حُذِفت «منْ» اكتفاء بالأولى.

الثاني: أن تكون تأكيدًا لفظيًّا للأولى، وتَبِعَتْها في حركةِ البناء لقُوَّتِها، ولأنَّ لها أصلاً في الإعرابِ وبناؤُها عارضٌ، فهي كحركةِ المنادى المفرد، كقولك: «يا زيدُ زَيْدٌ».

الثالث: أن يكونَ بَدَلاً منها.

الرابع: أن يكون عَطْفَ بيان[1]، كقوله[2]:

إنِّــي وأَسْطَــارٍ سُطِــرْنَ سَطْــرًا لَقَـائِـلٌ: يـا نَصْـرُ نَصْـرٌ نَصْـرًا

وهذان الوجهانِ عند التحقيقِ لا شيء؛ لأن الشيءَ لا يبدَلُ بنفسِه إلاَّ باختلافٍ مَّا في تعريف وتنكير، أو إظهارٍ وإضمارٍ، ومع الاتِّحادِ من كلِّ وجهٍ لا يبدلُ أحدُهما من الآخر لخلوِّ هذا الإبدال عن الفائدة، وكذلك عطفُ البيان، فإنَّ الشيءَ لا يَتَبَيَّنُ بنفسِه، ولا يُفْهَم حقيقة عطفِ البيان بينَ لفظينِ متساويينِ من جميعِ الوجوهِ.

وعلى الوجهِ الأوَّلِ وهو فتحهُما ففيهما وجهانِ:

أحدهما: البناءُ كما تقدَّم تقريره.

والثاني: الإعرابُ، وتكون فتحةُ «وراءَ» فتحةَ إعراب، ولكنه غيرُ منصرف، وتقريره: أن «وراءَ» لما لم يقصدْ بها قصدَ مضافٍ بعينه صارت كأنها اسمٌ مستقل بنفسِهِ، وهو عَلَمٌ جنسيٌّ لمطلَقِ الخلفية

---

(١) من قوله: «وبناؤها عارض...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) الرَّجَز لرؤبة بن العجاج «ديوانه»: (ص/١٤٧ ـ الملحق)، وانظر «الكتاب»: (٢/ ١٨٥)، و«الخصائص»: (١/ ٣٤٠).

والكلمةُ مُؤنَّثةٌ، فاجتمعَ فيها التأنيثُ والعَلَمِيَّةُ فمُنِعت الصرف.

وعلى هذا (ق/ ٣٩١أ) ففي «وراءِ» الثانية الأوجهُ الأربعةُ التي تقدَّمَتْ في المضمومةِ، ويدُلُّ (ظ/٢٦٨ب) على صحَّة ما ذكرناه ما وقع في بعض روايات الحديثِ: «مِنْ وَرَاءَ مِنْ وَرَاءِ»[1] بتكرارِ «مِنْ» في الموضِعَيْنِ وفتح «وراء»، وهذا ينفي التركيبَ، فيتعيَّنُ به الإعرابُ ومنع الصرف، والدليل على تأنيث الكلمة: أن الجوهريَّ نصَّ في كتابه على تأنيثها فقال: «وهي مؤنثةٌ لأنهم قالوا في تصغيرِها: «وُرَيْئَةٌ» ».

قلت: ولكن ليس تأنيثُها بالهمزة الممدودة، بل تأنيثها معنويٌّ لا علامةَ له؛ لأن[2] ما تأنيثُه بالهمزة إذا صُغِّرَ لم تقعِ الهمزةُ في حشوِهِ كـ: «حمراءَ»، فلما قالوا: «وُرَيْئَةٌ» علم أن همزتَها ليستْ للتأنيثِ، بل تأنيثُها كتأنيثِ «قوس» و«أُذن»، ونحوهما. وقد حُكِيَتْ في هاتينِ الكلمتينِ أربعةُ أوجهٍ أُخَرَ:

أحدها: «من وراءِ وراءِ» بكسر الهمزة فيهما، وهي كسرةُ بناء.

الثانية: «من وراءَ وراءُ» بفتح الأولى وضم الثانية، ووجهه إضافة الأولى إلى الثانية، فأُعْرِبت الأولى وبُنِيتِ الثانيةُ على الضَّمِّ، قالوا: فتكونُ الأولى ظرفًا منصوبًا، والثانية غايةً مقطوعةً.

قلت: وتصحيحُ هذا يستلزمُ أن يكونَ «وراءُ» صفةً لمحذوفٍ ليصِحَّ تقديرُ الظرفية فيه[3]، فيكون تقديرُه: من مكان وراء، وإلا فمع

---

(١) لم أعثر على من أخرجها؛ لكن قال القرطبي في «تفسيره»: (١١/ ١٩٩): «ووقع في بعض نسخ مسلم: «من وراء من وراء» بإعادة «من»» أهـ.
(٢) (ع): «لكن».
(٣) من (ق).

مباشرة «من» لا ينتصبُ ظرفًا.

الثالثة: «من وراءَ وراءَ» بالنصب فيهما على الظَّرفيَّةِ، ووجهه ما أشرنا إليه من تقدير موصوف محذوف أي: «منْ مكانٍ وراءَ وراءَ».

الرابعة: «من وَرَاءِ وراءَ» بكسر الأولى وفتح الثانية، فتجرُّ الأولى بإضافَتِها، وتعرب الثانية إعرابَ غيرِ المنصرف، كقولك: «من أحمرِ[1] عثمانَ»، وموضوع هذه الكلمة كـ: خَلْفَ ضدَّ أمَامَ.

وذهب بعض المفسِّرينَ واللُّغويينَ إلى أنها قد تأتي بمعنى «أمام» فتكونُ مشتركةً بينهما، واحتجَّ بأمرين:

الأول: قوله تعالى: ﴿مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّآءٍ صَدِيدٍ ﴿١٦﴾﴾ [إبراهيم: ١٦] وجهنَّمُ[2] إنما هي[3] أمام الكافر، وكذلك قوله: ﴿وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٌ ﴿١٧﴾﴾ [إبراهيم: ١٧] وإنما العذابُ الغليظُ أمامَهُ، وفيما يستقبلُهُ.

الثاني: قوله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾ [الكهف: ٧٩] أي: أمامُهم، بدليل قراءة عبدالله بن عباس: ﴿وكانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ﴾[4].

وهذا المذهبُ ضعيفٌ، و«وراءُ» لا يكونُ «أمامًا»، كما لا يكون «أمامُ» «وراءً» إلاّ بالنسبة إلى شيئين، فيكون أَمَامَ الشيء وراءً لغيرِه، ووراءَ الشيء أَمَامًا لغيرِه، فهذا الذي يعقلُ فيها، وأما أن يكونَ وراءُ

---

(١) في المطبوعات: «أحجر».

(٢) «ويسقى من ماء صديد، وجهنم» ساقط من (ع).

(٣) (ع): «أي: هو».

(٤) أخرجه البخاري رقم (٤٧٢٥)، ومسلم رقم (٢٣٨٠).

زيْدٍ بمعنى أمامه فكَلاَّ.

وأما ما استدلُّوا به فلا حُجَّة فيه؛ فأما قوله تعالى: ﴿مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ﴾ [إبراهيم: ١٦]، فالمعنى أنه ملاقٍ جهنَّمَ بعدَ موتِهِ، فهي من بعدِهِ (ق/٣٩١ب) أي: بعدَ مفارقَتِهِ الدنيا، فهي لما كانت بعدَ حياتِهِ كانت وَرَاءَه؛ لأن «وراءَ» كـ«بعدَ»، فكما لا يكونُ «بَعْدُ قَبْلَ» فلا يكون «وَرَاءُ أمامَ»، وأنت لو قلت: جهنَّم بعدَ موتِ الكافرِ، لم يكن فيها معنى «قبلَ» بوجهٍ، فوراءُ هـٰهنا زمانٌ لا مكانٌ، فتأمَّلْه.

فهي خَلْفَ زمانِ حياته وبعدَهُ، وهي أمامَهُ ومستقبلَتَهُ، فكونها خَلْفًا وأمامًا باعتبارين، وإنما وقعَ الاشتباهُ لأن بعدية الزمان إنما يكونُ فيما يُسْتَقْبَلُ أمامَكَ، كقولك: «بعدَ غَدٍ» وورائية المكانِ فيما تَخَلَّفَ وراءَ ظهرِكَ، فـ: ﴿مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ﴾ ورائية زمان لا مكان.

وهي إنما تكونُ في المستقبل الذي هو أمامَك، فلما كان معنى «أمام» لازمٌ لها ظنَّ من ظنَّ أنها مشتركَةٌ، ولا اشتراكَ فيها، وكذلك قوله: ﴿وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٌ ﴿١٧﴾﴾، وكذلك: ﴿مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ﴾.

وأما قولُه: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾ فإنْ صحَّتْ قراءةُ: ﴿وكانَ أمَامَهُمْ مَلِكٌ﴾، فلها معنى لا يناقِضُ القراءةَ العامَّةَ، وهو أنَّ المَلِكَ كان خَلْفَ ظهورِهِم وكان مرجِعُهم عليه، فهو وراءَهم في ذَهابِهم، وأمَامَهم في مَرْجِعِهم، فالقراءتانِ بالاعتبارينِ، واللهُ أعلمُ.

فائدة

قولهم: «البَدَلُ في نِيَّةِ تكرارِ العامل» إنْ أريدَ به أن العاملَ فيه غيرُ العامل في متبوعِهِ فلابُدَّ من إعادَتِهِ، إمَّا ظاهرًا وإمَّا مقدَّرًا ـ كما هو مذهب ابن خَرُوفٍ وغيره ـ فضعيف جدًّا، وهو مخالفٌ لمذهبِ

سيبويه، فإن الذي دلَّ عليه كلامُهُ أنَّ العاملَ فيهما هو الأوَّلُ، ويتعيَّنُ هذا لأنَّ من المبدلات ما يُبدَلُ من مجرورٍ ومجزومٍ ولا يُعَادُ عامِلُه[1]، فلو كان العاملُ مقدَّرًا لزم اطِّرادُ إضمارِ الجارِّ والجازمِ في الإبدالِ من المجرورِ والمجزومِ[2] وهو ممتنعٌ.

والذي أوجبَ لهم ما ادَّعَوْهُ أمرانِ:

أحدهما: أنهم رأَوُا البَدَلَ كثيرًا ما يُعادُ معه العاملُ، كقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾ [الأعراف: ٧٥] ولم يَرَوْهُ معَادًا مع غيرِه من التَّوابِع إلا نادرًا.

الثاني: أن البدلَ هو المقصودُ بالذكر، والأوَّلُ في نِيَّةِ الإطِّراحِ، فلما كان هو المقصودَ كانت مباشرتُه بالعامل أولى بخلافِ بقيَّةِ التَّوابعِ، فإنَّ المقصودَ في النعتِ وعطفِ البيان والتأكيد هو الأوَّلُ، (ظ/٢٦٩أ) والثاني توضيحٌ وتبيينٌ.

وأما عطفُ النَّسَقِ وإن قُصِدَ فيه التابعُ والمتبوعُ فالمعطوفُ فيه ثانٍ تابعٌ لمقصودٍ فاكْتُفِي فيه بالعامل (ق/٣٩٢أ) الأوَّلِ، ولا حُجَّةَ في شيءٍ من ذلك، أما الأوَّلُ فمجيء البَدَلِ خاليًا من تكْرار العامل أكثر من اقترانِهِ بإعادةِ العامل، وإنما أعيدت اللامُ في الآيةِ لمزيدِ البيانِ والاختصاص، وأن القولَ من المستكبِرينَ إنما كان للمؤمنينَ المُستضعَفينَ خاصَّةً.

ونظيرُ إعادة اللام هٰهنا إعادتُها في قوله تعالى: ﴿تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا﴾ [المائدة: ١١٤]، وإذا كانوا يزيدونَ اللام في قولهم: «لا أبا لَكَ» مع شدَّة ارتباطِ المضافِ بالمضاف إليه لقصدِ الاختصاصِ

---

(١) (ق): «عليه».

(٢) من قوله: «ولا يعاد عامله. . .» إلى هنا ساقط من (ظ).

والتَّبيين، فالإتيانُ بها في مثل هذه الآية أوْلى وأقوى، ولهذا لم يُعَدْ في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وفي قوله: ﴿لَنَسْفَعًا بِٱلنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ﴾ [العلق: ١٥ ـ ١٦]، وفي قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ [الفاتحة: ٦ ـ ٧]، ولا في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٥٢ ـ ٥٣] الآية، ولا في قوله: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۝٦٨ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ﴾ [الفرقان: ٦٨ ـ ٦٩]، ولا في قوله: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ۝٣١ حَدَآئِقَ وَأَعْنَٰبًا ۝٣٢﴾ [النبأ: ٣١ ـ ٣٢] فنظائره أكثر من أن تُذْكَر.

وأما استدلالُهم بأن المبدَل منه في نيَّة الطرح، والمقصودُ مباشرةُ العاملِ للمبدَل[1]؛ فغيرُ صحيح. فإنَّ الأوَّلَ مقصودٌ أيضًا ولكن ذُكِرَ توطئةً للمبدلِ منه، ولم يُقْصَدْ طرحُهُ، ويدلُّ عليه قولُ الشاعر[2]:

إنَّ السيوفَ غُدُوَّها ورَوَاحَها ... تَرَكَتْ هَوَازِنَ مثلَ قَرْنِ الأعْضَبِ

فجعلَ الخبرَ للسيوفِ، وألغى البَدَلَ وجعلَه كالمطَّرَحِ، إذ لو لم يُلْغِهِ لقال: تركا، وإنما يكون الأوَّلُ في نيَّةِ الطَّرْح في نوعينِ من البَدَل، وهما: بَدَلُ البَدَاءِ والغلطِ، والأكثرُ فيهما أن يقعا بعد «بل»، والله أعلمُ.

فائدة

البدلُ والمبدَلُ إما أن يَتَّحِدا في المفهوم، أَوْ لا، فإنِ اتَّحدا فهو المسمَّى بَدَلَ الكُلِّ من الكل، وأحسنُ من هذه التَّسْمِيَةِ أن يُقَالَ: بدلُ

---

(١) (ع): «للبدل».

(٢) هو: الأخطل، «ديوانه»: (ص/٣٦).

العينِ من العينِ، وبعضُهم يقول: بدلُ الموافقِ من الموافقِ؛ لأن هذا البَدَلَ يجري فيما لا يقبلُ التبعيضَ والكلّ، كقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝١﴾ [إبراهيم: ١] وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٥٢ ـ ٥٣] ونحوه.

وإن لم يتَّحدا في المفهوم، فإمَّا أن يكونَ الثاني جُزءًا[١] من الأوَّلِ، أَوْ لا، فإن كان جُزْءًا منه فهو بَدَلُ البعضِ من الكلِّ، وإن لم يكنْ جُزْءَهُ فإمَّا أن يَصِحَّ الاستغناءُ بالأوَّلِ عن الثاني أوْ لا، فإن صحَّ (ق/ ٣٩٢ب) فهو بَدَلُ الاشتمال بمُلابِس، إما وصف أو فعل أو ظرف أو مجاور أو مقصود من العين أو يكونُ مظروفًا[٢] للأول.

فالأول: كقولك: «أَعْجَبَنِي زَيْدٌ حُسْنُه».

والثاني: كقولك: «أَعْجَبَنِي زَيْدٌ صَلاَتُه».

والثالث: «أَعْجَبَنِي زَيْدٌ دارُهُ».

والرابع: «أَعْجَبَنِي زَيْدٌ ثِيَابُه».

والخامس: «دُعِيَ زَيْدٌ للطَّعام أَكْلِهِ».

والسادس: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

وهل[٣] الأوَّل مشتملٌ على الثاني، أو الثاني على الأول، أو العاملُ مشتملٌ عليهما؟ ثلاثة أقوال لا طائلَ تحتَها، وكلُّها صحيحةٌ؛ لأنَّ الملابَسَةَ حاصلةٌ بين الأول والثاني، وهي المرادةُ من الاشتمالِ.

---

(١) (ق): «خبرًا» وهكذا، وقعت في نظائر الكلمة!.

(٢) (ق): «ظرفًا».

(٣) (ع): «وهذا».

وأما اشتمالُ العامل عليهما وإن عمَّ سائرَ أقسام البَدَلِ فسمِّي هذا النوعُ به؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ من الأنواع اختُصَّ باسمِهِ، فأعْطِيَ الاسمَ العامَّ لهذا النوعِ من البَدَلِ.

وإن لم يصحَّ الاستغناءُ بالأول، فإما أن يكونَ المتكلِّمُ قد قصده ثم أرادَ إطِّرَاحَهُ، أو لم يقصدْه، فإن كان قَصَدَهُ فهو بَدَل البَدَاءِ، وإن لم يقصدْه فهو بَدَلُ الغَلَطِ.

فمثال الأول: أن تقول: «أعْطِ السَّائِلَ رَغِيفًا» ثم تَرقّ عليه فتقول: «دينارًا».

ومثال الثاني: أن تقول: «أكلتُ لَحْمًا» ثم تذكرُ[1] فتقول: «خُبْزًا».

فائدة

قد تبدلُ الجملةُ من الجملةِ[2] ـ كبَدَل الفعلِ من الفعل ـ والجملَة من المفرد، كقولك: «عَرَفْتُ زَيْدًا أبُو مَنْ هو» قال ابنُ جِنِّي: ومنه قول الشاعر:

إلى اللهِ أشكو بالمدينةِ حاجةً ... وبالشَّامِ أخرى، كيف يلتقيانِ[3]

قال: «فكيف يلتقيانِ» بَدَلٌ من «حاجةٍ»، كأنه قال: إلى اللهِ أشكو هاتينِ الحاجتينِ، تعذر التقاؤُهما.

ويبدل المفردُ من المفرد، وأما بدلُ المفردِ من الجملةِ (ظ/٢٦٩ب)

---

(١) (ع وق): «يتذكر».

(٢) (ظ): «الكلمة من الكلمة».

(٣) نُسِب البيت للفرزدق ولم أجده في ديوانه، وهو من شواهد «المغني»: (١/ ٢٠٧)، و«التوضيح»: (٣/ ٤٠٨ ـ مع شرحه).

فلا يُتَصَوَّرُ إلاّ أن تكونَ الجملةُ في تأويلِ المفردِ[1]، فيصحُّ إبدال المفرَدِ من معناها لا من لفظِها، كقولك: «أَزُورُكَ يَوْمَ يُعَافِيكَ اللهُ يَوْمَ السُّرورِ».

فائدة

لا يشترطُ في بَدَل النَّكِرة من المعرفة اتحادُ اللفظين، وشَرَطَهُ الكوفيُّون محتجِّينَ[2] بقوله تعالى: ﴿بِٱلنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ﴾، واحتج البصريُّونَ بقول الشاعر[3]:

فَـلاَ وأَبِيـكَ خَيْـرٍ منْـكَ أَنـي لَيُؤْذِيني التَّحَمْحُمُ والصَّهِيلُ[4]

فائدة

يشتركُ المصدر واسمُ الفاعل في عملِهما عملَ الفعل، ويفترقانِ في عشرة أحكامٍ:

الأول: أن اسمَ الفاعلِ يتحمَّلُ ضميرًا مستترًا، نحو: «هذا ضَارِبٌ زَيْدًا»، والمصدر لا يتحمَّلُهُ. فإذا قلتَ: «يُعْجِبُني أكْلُ الخُبْزِ» لم يكن في «أَكْل» ضميرٌ، فقيل: لأنه ليس بمشتقٍّ، والضميرُ إنما يحملُهُ المشتقَّاتُ.

---

(١) من قوله: «وأما بدل...» إلى هنا ساقط من (ق).

(٢) (ق): «محتجون».

(٣) هو: شمير بن الحارث الضبي، انظر «النوادر»: (ص/ ١٢٤) لأبي زيد، و«الخزانة»: (٥/ ١٧٩).

(٤) هنا انتهت نسخة (ق)، وجاء في آخرها مانصُّه: «تم بحمد الله وعونه على يد الفقير إلى الله تعالى محمد بن سالم [التحريري المؤذن غفر الله له] ولقارئه ولمالكه ولمن ينظر فيه، ويدعو لهم بالمغفرة ولوالديهم ولجميع المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليمًا كثيرًا كثيرًا.

وكان الفراغ من تعليقه: يوم الأربعاء من شهر رجب الفرد سنة أربع وسبعين وثمانمئة».

الحكم الثاني: أن المصدرَ يعملُ بمعنى المضيِّ والحال والاستقبال، لأنه أصلُ الفعل، واسمُ الفاعلِ يختصُّ عملُه بما إذا كان في معنى الحالِ أو الاستقبالِ؛ لأنه يتحمَّلُه[1] لشبهِهِ بالفعلِ المُضارعِ الذي لا يكونُ إلا لأحدِهما.

الثالث: أن المصدرَ يُضافُ إلى الفاعلِ والمفعولِ، كما يُسَلَّطُ الفعلُ عليهما، واسمُ الفاعل لا يضافُ إلى الفاعلِ لاستحالَةِ إضافَتِه إلى نفسِه.

الرابع: أن اسمَ الفاعل يعملُ فيما قبلَه، والمصدرُ لا يعملُ فيما قبلَهُ. وسرُّ الفرقِ أن المصدر في تقدير «أن» والفعل، فمعمولُه من صِلَتِه، فلا يتقدَّمُ عليه، بخلاف اسم الفاعل.

الخامس: أن إضافَةَ اسمِ الفاعلِ لا يُفيدُ التعريفَ إلاَّ إذا كان بمعنى المضيِّ، وإضافةُ المصدر تُفيدُ التعريفَ مطلقًا.

السادس: أن الألِفَ واللامَ إذا دخلتْ على اسم الفاعل كانت موصولةً، وإذا دخلتْ على المصدر لم تكنْ موصولةً، ومن[2] الفرق عَوْدُ الضمير عليها من اسم الفاعل دونَ المصدَرِ.

السابع: أن المصدرَ ينعقدُ منه ومن معمولِهِ كلامٌ تامٌّ[3]، لا يفتقرُ إلى شيء قبلَهُ، نحو: «ضَرْبًا زَيْدًا» واسم الفاعل لا ينعقدُ منه ومن معمولِهِ كلامٌ تامٌّ حتى يعتمدَ على شيءٍ قبلَهُ، نحو: «هذا ضَارِبٌ زَيْدًا» و«جَاءَنِي مُكْرِمٌ عَمْرًا».

---

(١) (ع): «عمله».

(٢) لعلها: «وسِرُّ».

(٣) (ظ): «كلامًا تامًّا».

الثامن: أن جهةَ عملِ المصدرِ كونُهُ أصلاً للفعل، وجهةُ عملِ اسمِ الفاعلِ كونُهُ فَرْعًا على الفعل.

التاسع: أن إضافَةَ المصدرِ لا يمنعُ من نصبِهِ بمفعولِه، وإضافة اسمِ الفاعل تمنعُ من نصبِهِ مفعولَهُ، إلاَّ أنْ يَتَعَدَّى فعلُه إلى أكثرَ من واحدٍ، فينتصبُ حينئذٍ ماعدا المفعولَ الأولَ.

العاشر: أن الألفَ واللامَ إذا دخلتْ على المصدر أذهبتْ عَمَلَهُ، فـ «لمْ أَنْكُلْ عن الضَّرْبِ مِسْمَعًا»[(١)] شاذٌّ نادرٌ، وإذا دخلتْ على[(٢)] اسم الفاعل قَوَّتْ عَمَلَهُ، ولهذا لا يعملُ بمعنى المضي، فإن اقترنَتْ به الألفُ واللامُ[(٣)] عَمِلَ، تقول: «هذا الضَّارِبُ زَيْدًا أَمْسِ» وسرُّ[(٤)] الفرق أنَّ الألفَ واللام فيه موصولة، تقوي جانب الفعلية فيه، بخلافها في المصدر.

فائدة

«إما» لا تكونُ من حروفِ العطفِ لأربعة أوجُهٍ:

أحدها: أنك[(٥)] تقول: «ضَرَبْتُ إمَّا زَيْدًا وإمَّا عَمْرًا» فتذكرُهُ قبلَ معمولِ الفعلِ، فلو كانت «إما» من حروفِ العطفِ لكنتَ قد عطفتَ

---

(١) قطعة من بيت لمرار الأسدي ـ وقيل: مالك الباهلي ـ هو:
لقد عَلِمت أولى المغيرةِ أنني   لحقتُ فلم أَنْكل عن الضرب مِسْمَعا
انظر: «الكتاب»: (١/ ١٩٣)، و«الخزانة»: (٣/ ٤٣٩).
(٢) من قوله: «المصدر أذهبت. . .» إلى هنا ساقط من (ظ).
(٣) (ظ): «أل» وكذا ما بعدها.
(٤) (ع): «ومن».
(٥) (ع): «أن»، وكذا في الثالث.

معمولَ الفعلِ عليه وهو ممتنعٌ، فلما وقعتْ «إما» بينَ الفعل ومعمولِهِ عُلِم أنها ليستْ بعاطِفَةٍ.

الثاني: أنك تقولُ: «جَاءَنِي إمَّا زَيْدٌ وإمَّا عَمْرٌو»[1] فتقعُ «إما» بين الفعلِ والفاعلِ، ومعلومٌ أنَّ الفاعلَ كالجزءِ من الفعل، فلا يصحُّ الفصلُ بينهما بالعاطفِ.

الثالث: أنك تقول: «وإما عَمْرو» فتُدْخِل الواو عليه، ولو كانت حرفَ عطفٍ لم يدخلْ عليها حرفُ عطفٍ آخَرُ، كما لا تقول: «ضَرَبْتُ زَيْدًا وأوْ عَمْرًا».

الرابع: أن العطفَ لابُدَّ أن يكونَ عطفَ جملةٍ على جملةٍ، أو مفردٍ على مفرَدٍ، وإذا قلت: «ضربتُ إمَّا زَيْدًا وإمَّا عَمْرًا» فـ«إما» الأولى لم تعطفْ زيدًا على مفردٍ، ولا يصِحُّ عطفُه على الجملة بوجهٍ، فالصوابُ أن حروفَ العطفِ تسعةٌ لا عَشَرَةٌ.

فائدة

إذا قلت: «جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو» فله معنيانِ:

أحدهما: أنك نفيتَ المجيءَ عن زيدٍ وأثبتَّهُ لعَمرو، وعلى هذا فيكونُ إضرابَ نفي.

والثاني: أنك أثبتَّ لعمروٍ المجيءَ كما أثبتَّهُ لزيدٍ، وأتيتَ بـ«بل» لنفيِ الاقتصارِ على الأوَّلِ لا لنفيِ الإسنادِ إليه، بل لنفيِ الاقتصارِ على الإسنادِ (ظ/ ٢٧٠أ) إليه، ويُسَمَّى: إضرابَ اقتصار، وهذا أكثرُ استعمالها في القرآنِ وغيرِه، كقوله تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ

(١) (ظ): «جاءني زيد إما عَمرو».

ٱفۡتَرَىٰهُ بَلۡ هُوَ شَاعِرٞ﴾ [الأنبياء: ٥] وكقوله: ﴿بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلۡمُهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ بَلۡ هُمۡ فِي شَكّٖ مِّنۡهَاۖ بَلۡ هُم مِّنۡهَا عَمُونَ ٦٦﴾ [النمل: ٦٦]، ونظائره، ويسمَّى هذا: إضرابًا وخُروجًا من قصَّةٍ إلى قصَّةٍ.

وإذا قلتَ: «ما جاءَني زَيْدٌ بل عَمْرٌو» فله معنيانِ:

أحدهما: أنك نفيتَ المجيءَ عن زيدٍ وأثبتَّهُ لعَمرو، وهذا قولُ الأكثرينَ.

الثاني: أنكَ نفيتَ المجيءَ عنهما معًا فنسبتَ إلى الثاني حكمَ الأوَّلِ، وأنت حكمتَ على الأوَّل[1] بالنفيِ، ثم نسبتَ هذا الحكمَ إلى الثاني.

والتحقيقُ في أمرِ هذا الحرفِ: أنه يُذْكَرُ لتقرير ما بعدَهُ نفيًا كان أو إثباتًا، فالنظرُ فيه في أمرينِ: فيما قبلَهُ، وفيما بعدَهُ، ولما لم يفصِلْ كثيرٌ من النُّحَاةِ بين هٰذينِ النظرينِ، وَقَعَ في كلامِهم تخليطٌ كثيرٌ في معناه، فنقول:

أما حكمُ ما بعدَهُ فالتَّقريرُ والتَّحقيقُ، وهو شبيهٌ بمصحوبِ «قد»، وتجريدُ العنايةِ بالكلام إلى ما بعدَهُ أهمُّ عندهم من الاعتناءِ بما قَبْلَهُ، فقوله تعالى: ﴿بَلۡ تُؤۡثِرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا﴾ [الأعلى: ١٦] المقصودُ[2] تقريرُ هذه الجملةِ لا الإضرابُ عن قوله: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ١٤ وَذَكَرَ ٱسۡمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ [الأعلى: ١٤ ـ ١٥]، وكذلك قوله: ﴿كَلَّاۖ بَل لَّا تُكۡرِمُونَ ٱلۡيَتِيمَ﴾ [الفجر: ١٧] المقصود تقريرُ هذا النفيِ[3] وتحقيقُه لا الإضرابُ عن

(١) (ظ): «عليه».
(٢) (ظ) زيادة: «منه».
(٣) (ظ): «المعنى».

قوله: ﴿ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴿١٩﴾ وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴿٢٠﴾ ﴾ [الفجر: ١٩ ـ ٢٠].

وكذلك إذا وقعتْ بين جملتين متضادَّتَيْنِ أفادت تقريرَ كلٍّ واحدة منهما، كقوله: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [آل عمران: ١٦٩] فالمقصود تقريرُ الطلبِ والخَبَرِ، وكذلك قولُكَ: «لا تَضْرِبْ زَيْدًا بلِ اضْرِبْ عمْرًا» وكذلك: «ما قامَ زَيْدٌ بل قامَ عَمْرٌو» فهي في ذلك كلِّه لتقريرِ الجملتين، وكذلك قولُه تعالى: ﴿ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ ﴾ [الأنعام: ٤٠ ـ ٤١] المعنى: أنكم إذا نزل بكم هذا الأمرُ العظيمُ لا تدعونَ غيرَ اللهِ، بل تدعونَهُ وحدَهُ، فهو تقريرٌ لتركِ دعائِهم آلهتَهم، ولدعائِهم الإلـٰهَ الحقَّ وحدَه، فيدخلُ في مثلِ ذلك على مقرَّرٍ بعدَ مُقَرَّرٍ، والأوَّل تارةً يكونُ تقريرُه تَوْطِئةً للثاني، كقوله تعالى: ﴿ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾ ﴾ [الفرقان: ٤٤] وتارةً لا يكون توطئة كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ ۗ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ۗ ﴾ [الرعد: ٣١] وتارةً يدخلُ على كلام مقرَّر بعد كلام مردودٍ، كقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ [الأنبياء: ٢٦] وفي مثل هذا يظهرُ معنى الإضرابِ، وليس المرادُ به الإضراب عن الذِّكر، بل الإضرابُ عن المذكور ونفيُه وإبطالُه.

وتارةً يأتي لتقريرِ كلام بعد كلامٍ قد رَجَعَ عنه المتكلِّم، إما لغَلَطٍ أو لظهورِ رأيٍ أو لعُروضِ نسيانٍ، وذلك كلُّه إمَّا في الإخبارِ وإما في المُخْبَرِ به:

فمثال الأولِ[1]: أن تقولَ: «أنتَ عَبْدي بل سَيِّدي».

---

(١) «فمثال الأول» ليست في (ظ).

ومثال الثاني: «لاحَ بَرْقٌ بل ضَوْءُ نارٍ».

ومثال الثالث: «خذْ هذا بلْ هذا».

ومثال الرابع: «شَرِبْتُ عَسَلاً بل لَبَنًا».

وتأتي مع التَّكرار لقصد ما بعدها بالأولوية والذِّكْر دونَ نفي ما قبلَها، كقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء: ٥] فهم لم يقصدوا إبطالَ ما قبلَ كلٍّ واحدةٍ، بل قصدوا أولويَّةَ المتأخِّرِ بالقصدِ إليه والاعتمادِ عليه مع ثُبوتِ ما قبلَهُ، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ۝٦٥ بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ ۝٦٦﴾ [النمل: ٦٥ ـ ٦٦]، فليس القصدُ نفيَ إدراكِ علمهم في الآخِرَةِ، ولا نفيَ شكِّهم فيها، فتأمَّلْهُ.

ومن مواردِها مجيئُها بعد قَسَمٍ لم يُذكَرْ جوابُهُ فيتضمَّن تحقيق ما بعدَها وتقريرَهُ، ويتضمَّنُ ذلك مع القَسَمِ تحقيقَ ما قصد بالقَسَمِ وتقريره[1].

فائدة

احتمالُ اللَّفظ للمعنى شيءٌ، ودلالته عليه شيءٌ، فالمطلَقُ بالنسبةِ إلى المُقَيَّداتِ محتملٌ غيرُ دالٍّ، والعامُّ بالنسبةِ إلى الأفراد دَالٌّ.

---

(١) هنا تنتهي نسخة (ع) وفي خاتمتها مانصه: «آخر الجزء الثاني، والله المستعان وعليه التكلان، ونسأله الغفران من الزلل والعصيان إنه رحيم رحمان كريم منان وهو حسبي ونعم الوكيل.

نجز في الثامن والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وتسعين وسبعمائة، على يد الفقير إلى الله تعالى محمد بن علي بن موسى بن يحيى الحمصي مولدًا الحنبلي مذهبًا، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم آمين».

فائدة

حملُ اللَّفظِ على المعنى يُرادُ به صلاحِيَّتُهُ له تارةً، ووضعُه له تارةً، فإن أُرِيدَ بالحَمْلِ الإخبارُ (ظ/ ٢٧٠ب) بالوضعِ طُولِبَ مُدَّعِيه بالنَّقْلِ، وأن أُرِيدَ صلاحِيَّتُه لم يكْفِ ذلك في حملِه عليه؛ لأنه لا يلزمُ من الصلاحِيَّةِ له أن يكونَ مُرادًا به ذلك المعنى، هذا إن أُرِيدَ بالحمل الإخبارُ عن مُرَادِ المتكلِّم، وإن أُرِيدَ به إنشاءُ معنى يدَّعِيه صاحبُ الحَمْلِ، ثم يحملُ عليه الكلامَ، فإنَّ ذلك يكون وضعًا جديدًا.

فليتأملْ هذا من قولِهم: «يُحْمَلُ اللفظُ على كذا وكذا»، فكثيرٌ من النُّظَّار أطلقَ ذلك، ولا يحصلُ معناها.

فائدة

تجرُّدُ اللفظِ عن جميع القرائنِ الدَّالَّةِ على مُرادِ المُتكلِّمِ ممتنعٌ في الخارج، وإنما يقدِّرُه الذهنُ ويفرضُه، وإلاَّ فلا يمكنُ استعمالُه إلا مقيَّدًا بالمسند والمسند إليه ومتعلقاتِهما وأخواتِهما الدالَّة على مُرادِ المُتكلِّمِ، فإن كان كلُّ مقيَّدٍ مجازًا استحال أن يكونَ في الخارج لفظُ حقيقةٍ، وإن كان بعضُ المقيَّداتِ مجازًا وبعضُها حقيقةً، فلابُدَّ من ضابطٍ للقيودِ التي تجعلُ اللفظ مجازًا، والقيودُ التي لا تخرجُهُ عن حقيقتِه، ولن يجدَ مُدَّعُو المجازِ إلى ضابطٍ مستقيمٍ سبيلاً ألبَتَّةَ، فمَن كان لديه شيءٌ فَلْيذْكرْهُ.

فائدة

منعُ الدلالة شيءٌ ومنعُ المدلولِ عليه شيءٌ، فالثاني مستلزمٌ للأوَّلِ من غير عكس، فمن مَنَعَ الدلالةَ مع تسليمٍ للمدلول عليه، فانتقل عنه منازِعُهُ إلى دليلٍ آخَرَ كان انقطاعًا، وإنْ منع المدلولَ فانتقل عنه

المنازع إلى دليل آخَرَ لم يكنِ انقطاعًا، كما إذا طعن الخصمُ في شهود المُدَّعي فأقام بيِّنَةً أخرى غَيْر مطعونٍ فيها، فله ذلك. فينبغي التَّفَطُّنُ في المناظرةِ لذلك.

فائدة

من ادَّعَى صَرْفَ لفظٍ عن ظاهرِه إلى مجازِه لم يتمَّ له ذلك إلاّ بعد أربعِ مقاماتٍ:

أحدها: بيانُ امتناعِ إرادةِ الحقيقةِ.

الثاني: بيانُ صلاحيَّةِ اللفظِ لذلك المعنى الذي عيَّنَهُ. وإلاَّ كان مفترِيًا على اللغةِ.

الثالث: بيانُ تعيين ذلك المُجْمَلِ إن كان له عدَّةُ مجازاتٍ.

الرابع: الجوابُ[1] عن الدليل الموجِبِ لإرادة الحقيقة، فما لم يَقُمْ بهذه الأمورِ الأربعةِ كانت دعواه ـ صَرْفَ اللفظِ عن ظاهرِهِ ـ دعوى باطلةً.

وإن ادَّعى مجرَّدَ صرف اللفظ عن ظاهرِه ولم يُعَيِّنْ له مجملاً؛ لزمه أمران:

أحدُهما: بيانُ الدليلِ الدَّالِّ على امتناعِ إرادةِ الظاهرِ، والثاني: جوابُهُ عن المعارِضِ.

فائدة

مدَّعِي صرفِ اللفظ عن ظاهرِه وحقيقتِه إلى مجازِه تتضمَّنُ دعواه الإخبارَ عن مراد المتكلِّمِ ومرادِ الواضعِ.

---

(١) (ظ): «الجواز»! والصواب ما أثبت، ويؤيده ما يأتي بعده.

أما المتكلِّمُ: فكونُه أراد ذلك المعنى الذي عيَّنَه الصارفُ، وأما الواضعُ فكونُه وضعَ اللفظَ المذكورَ دالاًّ على هذا المعنى، فإن لم تكنْ دعواهُ مطابِقَةً كان كاذِبًا على المتكلِّمِ والواضِعِ.

بخلافِ مُدَّعي الحقيقة، فإنه إذا تضمَّنَتْ دعواهُ إرادةَ المتكلِّمِ للحقيقة وإرادة الواضِعِ كان صادقًا، أما صدقُهُ على الواضِعِ فظاهر، وأما صدقُهُ على المتكلِّمِ[1] معرفةُ مُرَادِ المتكلِّمِ إنما يحصلُ بإعادَتِهِ من كلامِه، وأنه إنما يخاطِبُ غيرَه للتفهيمِ والبيانِ، فمتى عُرِفَ ذلك من عَادتِهِ وخاطبنا لما هو المفهومُ من ذلك الخطابِ عَلِمْنا أنه مُرَادُهُ منه، وهذا بحمدِ الله بَيِّنٌ لا خَفَاءَ فيه.

فائدة

دلالةُ اللفظِ على مُدَّعَى المستدلِّ شيءٌ، ودلالَتُهُ على بطلانِ قول منازِعِهِ شيءٌ آخَرُ، وهما متلازمانِ، إن كان القولانِ متقابِلَيْنِ[2] تقابُلَ التَّنَاقُضِ، فللمستدلِّ حينئذٍ تصحيحُ قولِهِ بأيِّ الطريقينِ شاء، وإن تقابلا تقابُلَ التَّضادِّ لم يلزمْ من إقامتِهِ الدليلَ على بُطلانِ مذهبِ منازِعِهِ صِحَّةُ مذهبِه هو بجواز بطلانِ المذهبينِ، وكون الحقِّ في ثالثٍ، وإن أقام دليلاً على صحةِ قولِهِ لزمَ منه بطلانُ قول منازِعِهِ لاستحالةِ جمعِ الضِّدَّيْنِ.

فائدة

الاستدلالُ شيءٌ والدلالةُ شيءٌ آخَرُ[3]، فلا يلزمُ من الغَلَطِ في

---

(١) بعده في الأصل بياض بمقدار كلمة.

(٢) (ظ): «متقابلان» والمثبت الصواب.

(٣) «والدلالة شيء آخر» سقطت من (ظ)، والإكمال من «المنيرية».

أحدِهما الغلطُ في الآخَرِ، فقد يغلطُ في الاستدلال والدلالةُ صحيحةٌ، كما يستدلُّ بنصٍّ منسوخٍ أو مخصوصٍ على حكمٍ، فهو دالٌّ (ظ/٢٧١أ) عليه تناولاً، والغَلَطُ في الاستدلال لا في الدلالةِ.

وعكْسُه: كما إذا استدللنا بالحَيْضة الظاهِرة على براءة الرَّحِم، فحكمنا بحِلِّها للزوج، ثم بانَتْ حاملاً، فالغَلَطُ هنا وقعَ في الدلالةِ نفسِها لا في الاستدلالِ، فتَأَمَّلْ هذه الفروقَ.

فائدة

تسليمُ موجبِ الدليل لا يستلزمُ تسليمَ المُدَّعى إلاَّ بشرطين:

أحدهما: أن يكونَ موجِبَهُ هو المدَّعى بعينِهِ أو ملزومُ المُدَّعى.

الثاني: أن لا يقوم دليلٌ راجحٌ أو مساوٍ على نقيضِ المدَّعى، ومع وجود هذا المعارِض، لا يكون تسليمُ موجب الدليلِ الذي قد عُورِضَ تسليمًا للمُدَّعى؛ إذْ غايتُه أن يعترفَ له منازِعُهُ بدلالة دليلِهِ على المدَّعى، وليس في ذلك تعرَّضٌ للجوابِ عن المعارِضِ، ولا يتمُّ مُدَّعاه إلاَّ بأمرينِ جميعًا.

فائدة

ما يذكرُهُ المجتهدُ العالمُ باللغة من موضوعِ اللفظ لغةً شيء، وما يعيِّنُ له محملاً خاصًّا في بعضِ مواردِهِ من جملةِ محامِلِهِ شيءٌ.

فالأوَّلُ: حكمُ قوله فيه حكمُ قولِ أئمةِ اللُّغة فَيُقْبَل بشرطِه.

والثاني: حكم قوله فيه حكم ما يُفتى به، فيُطْلَبُ له الدليلُ، مثالُه قوله: الباء في: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] للتبعيض، فهذا حَمْل منه للباء على التبعيض في هذا المَوْرِد، وليس هو كقوله:

ابنُ السَّبيلِ هو المسافرُ الذي انقطعَ عن أهلِهِ ووطنِهِ، ونظائرُ ذلك، فهذا نَقْلُ محضِ اللغةِ، والأولُ استنباطٌ وحملٌ، ومَن لم يفرِّقْ بين الأمرين غَلِطَ في نَظَرِهِ، وغالطَ في مناظَرَتِهِ، والله أعلم[1].

فرغت الفوائد بحمد الله.

* * *

(١) كتب في ختام نسخة (ظ): «والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، اللهم اغفر لمن دعا بالمغفرة آمين».
ثم ذكر في آخرها بالخط نفسه (المنتخب الآتي)، وفيه ما يثبت أنه للمؤلف، بخلاف المنتخب الذي بعده، وانظر المقدمة.

(ظ/ ٢٧١ب) مُنْتخب أيضًا

فائدة

قوله تعالى: ﴿ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ ﴾ [البقرة: ١٣٧] وليس له مثل. والجواب من أوجه:

الأول: أن المرادَ به التبكيتُ، والمعنى: حَصِّلوا دينًا آخَرَ مثلَهُ، وهو لا يمكنُ.

الثاني: أن المِثْلَ صِلَةٌ.

الثالث: أنكم آمنتم بالفُرْقان من غير تصحيفٍ ولا تحريفٍ، فإن آمنوا بالتَّوْراةِ من غيرِ تصحيفٍ ولا تحريفٍ فقد اهْتَدَوْا.

والرابع: أن المرادَ: إن آمنوا بمثلِ ما صِرْتُم به مؤمنينَ، روى ابنُ جَريرٍ[1] أن ابن عباس قال: قولوا: فإن آمنوا بالذي آمنتُم به. قال عبدالجبار: ولا يجوزُ تركُ القراءَةِ المتَواتِرَةِ.

فائدة

قوله تعالى: ﴿ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ [الأنعام: ١٦٠] أنَّثَ عَدَدَ الأمثالِ لتأويلِها بحسناتٍ، ومثلُهُ قراءة أبي العاليةِ: ﴿ لا تَنْفَعُ نَفْسًا إيمَانُها ﴾، بالتاء، والفعل مسندٌ إلى الإيمان، لكنَّه طاعةٌ وإثابةٌ في المعنى.

فائدة

الجهلُ قسمانِ:

---

(١) في «تفسيره»: (١/ ٦٢٠) وذكر هناك أنها مخالفة لمصاحف المسلمين، وأجمع القراء على تركها، وإن صحّت عنه فهي كالتوجيه للقراءة.

بسيطٌ، وهو عبارةٌ عن عَدَم المعرفةِ مع عَدَمِ تلبُّسٍ بضِدٍّ.

ومُرَكَّبٌ، وهو جهلُ أربابِ الاعتقاداتِ الباطلةِ، والقسمُ الأول هو الذي يطلبُ صاحبُه العلمَ، أما صاحبُ الجهلِ المُرَكَّبِ فلا يطلبُهُ.

فائدة

الأجداثُ: القبورُ، وفيها لغتانِ: بالثاء والفاء، أهلُ العالية تقولُه: بالثاء، وأهلُ السَّافلة بالفاء.

فائدة

في النوم فائدتان: إحداهما: إنعكاسُ الحرارةِ إلى الباطنِ، فينهضمُ الطعامُ. الثانية: استراحةُ الأعضاءِ التي قد كلَّتْ بالأعمالِ.

فائدة[1]

في «صحيح البخاري» ما انفرد به من رواية عمرانَ بن حُصَيْن أنه سأل النبيَّ ﷺ عن صلاة الرجل قاعدًا قال: «**إنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ، وَمَنْ صَلَّى قَاعِدًا، فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ القَائِمِ، وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ القَاعِدِ**»[2].

قلت: اختلف العلماءُ؛ هل قولُه: «من صلَّى قاعدًا» في الفرض أو في النفل؟ فقالت طائفة: هذا في الفَرْضِ، وهو قولُ كثير من المُحَدِّثِينَ، واختيارُ شيخِنا، فورد على هذا أن مَنْ صلَّى الفرضَ قاعدًا مع قدرتِه على القيام فصلاتُهُ باطلةٌ، وإن كان مع عَجْزِهِ فأجرُ القاعدِ مساوٍ لأجر القائم؛ لقوله ﷺ: «**إذَا مَرِضَ العَبْدُ أَوْ سَافَرَ كُتِبَ لَهُ مَا**

(١) انظر المسألة في «مجموع الفتاوى»: (٧/ ٣٦، ٢٣/ ٢٣٤ ـ ٢٣٨).
(٢) أخرجه البخاري رقم (١١١٥) من حديث عمران بن حصين ـ رضي الله عنه ـ.

كَانَ يَعْمَلُ صَحِيحًا مُقِيمًا»[1]، فقال لي شيخُنا: وضع صلاة القاعد على النصف مطلقًا، وإنما كَمَلَ الأجرُ بالنِّيَّةِ للعجز.

قلت: ويَرِد على كون هذا في الفرض قولُه: «**إنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ**» وهذا لا يكونُ في الفرضِ مع القُدْرَةِ؛ لأنَّ صلاتَهُ قائمًا لا مساواةَ بينَها وبين صلاتِهِ قاعدًا، لأنّ صلاتَهُ قاعدًا والحالة هذه باطلةٌ، فهذه قرينةٌ تدلُّ على أن ذلك في النَّفْلِ كما قاله طائفةٌ أخرى، لكن يَرِد عليه أيضًا قوله: «**وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا**»، فإنه يدلُّ على جوازِ التَّطَوُّعِ للمضطجِعِ، وهو خلافُ قولِ الأئمة الأربعة مع كونِه وجهًا في مذهبِ أحمد والشافعي.

وقال الخطَّابي[2]: تأوَّلْتُ الحديثَ في [«شرح أبي داود»] على النافلةِ إلا أن قوله: «**وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا**» يُبْطِلُ هذا التأويلَ لعدم جواز التَّطَوُّعِ نائمًا.

وقال في [«شرح البخاري»][3]: أنا الآن أَتَأَوَّلُهُ على الفرض، وأحملُهُ على مَن كان القيامُ مُشِقًّا عليه، فإذا صَلَّى قاعدًا مع إمكانِ القيام ومَشَقَّتِهِ فله نصفُ أجرِ القائم.

وقال ابن عبدالبَرِّ[4]: أجمعوا على أنه لا يجوزُ التَّنَفُّلُ مضطجِعًا.

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٩٩٦) من حديث أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) كلام الخطابي في شرح البخاري «أعلام الحديث»: (١/ ٦٣٠)، ووقع في الأصل: «تأولت الحديث في شرح البخاري...» وهو سَبْق قلم.

(٣) «أعلام الحديث»: (١/ ٦٣١)، ووقع في الأصل: «شرح أبي داود» وهو وهم أيضًا. وانظر «معالم السنن»: (١/ ٥٨٤).

(٤) بنحوه في «التمهيد»: (١/ ١٣٤) لكنه ذكر الإجماع على الكراهة.

قلت: في التِّرمذي[1] جوازُه عن الحسن البصري، وروى التِّرمذيُّ بإسناده عن الحسن، قال: «إن شاءَ صلَّى صلاةَ التَّطوُّعِ قائمًا وجالسًا ومضطجعًا»، والله أعلم.

فائدة

قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦﴾ [الرحمن: ٢٦]، ولم يقل: فيها؛ لأن عند الفناءِ ليس الحالُ حالَ القرار والتَّمكينِ.

فائدة

إنْ قيلَ: لِمَ كان عاشوراءُ يكفِّر سَنَةً، ويوم عرفَةَ يكفِّرُ سنتينِ[2]؟

قيل: فيه وجهان:

أحدهما: أنَّ يومَ عَرَفَةَ في شهرٍ حرامٍ وقبلَهُ شهرٌ حرام وبعدَه شهرٌ حرامٌ، بخلافِ عاشوراءَ.

الثاني: أن صومَ يومِ عَرَفَةَ من خصائصِ شرعِنا، بخلافِ عاشوراءَ، فضُوعِفَ ببركات المصطَفى، والله أعلم.

* * *

---

(١) (٢/٢٠٩).

(٢) أخرجه مسلم رقم (١١٦٢) من حديث أبي قتادة ـ رضي الله عنه ـ.

فهرس موضوعات المجلد الرابع

* * *



آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال

(١)



مطبوعات المجمع

بدائع الفوائد

تأليف

الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية

(٦٩١ - ٧٥١)

تحقيق

علي بن محمد العمران

إشراف

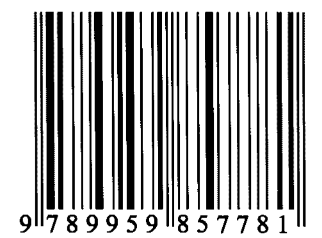
بكر بن عبد الله أبو زيد

المجلد الخامس

دار عطاءات العلم

دار ابن حزم

ISBN: 978-9959-857-78-1



الطبعة الخامسة

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

الطبعة الأولى لدار ابن حزم

دار ابن حزم

بيروت - لبنان -ص.ب : 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

البريد الإلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

الموقع الإلكتروني: www.daribnhazm.com

أحد مشاريع



هاتف: ‎+٩٦٦١١٤٩١٦٥٣٣

فاكس: ‎+٩٦٦١١٤٩١٦٣٧٨

info@ataat.com.sa

راجَعَ هٰذَا الجُزْءَ

سليمان بن عبد الله العمير

جديع بن محمد الجديع



* الفهارس الشاملة

١ـ الفهارس اللفظيّة.

٢ـ الفهارس الموضوعية.

١ـ الفهارس اللفظيّة

* فهرس الآيات الكريمة.
* فهرس الأحاديث والآثار.
* فهرس الأعلام.
* فهرس الكتب.
* فهرس الأشعار.

* فهرس الآيات الكريمة

الفاتحة

البقرة

المائدة

الأعراف

هود

الإسراء

الحج

فصلت

الشورى

* فهرس الأحاديث والآثار[1]

(١) ما بعد النجمة أثر.

* فهرس الأعلام

٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٤، ٩٨٦، ٩٨٧،
٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٣، ٩٩٤،
٩٩٨، ١٠٠١، ١٠٠٣، ١٠٠٥، ١٠٠٩،
١٠١٥، ١٠١٦، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٤،
١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠،
١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٨،
١٠٤٦، ١٠٥٢، ١٠٥٥، ١٠٧٨، ١٠٨٣،
١٠٨٤، ١٠٩٦، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣،
١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١٢١،
١١٢٢، ١١٢٨، ١١٣٢، ١١٤٣، ١١٥٢،
١١٥٥، ١١٥٦، ١٢٤٧، ١٢٥٤، ١٢٥٧،
١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٧٣، ١٢٨١، ١٢٨٤،
١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٣١٩، ١٣٢١،
١٣٣٠، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٧، ١٣٤٨،
١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٧، ١٣٧٠، ١٣٧١،
١٣٧٢، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٢،
١٣٨٤، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩،
١٣٩١، ١٣٩٣، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٤٠١،
١٤٠٢، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٧، ١٤٠٩،
١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤،
١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤٢١،
١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩،
١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٤، ١٤٤١،
١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦،
١٤٤٧، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٣،
١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٦١، ١٤٦٣،

* فهرس الكتب

(١) لعله (الجامع).

* فهرس الأشعار

الراء

الفاء

القاف

الكاف

اللام

الميم

النون

الهاء

الواو

الياء

الأشطار

٢ـ الفهارس الموضوعية

* فهرس الآيات التي فسرها المؤلف.
* فهرس قواعد التفسير وعلوم القرآن.
* فهرس الأحاديث التي شرحها المؤلف أو حكم عليها.
* فهرس المسائل العقدية.
* فهرس مسائل الفقه على أبواب «الزاد».
* فهرس المسائل الأصولية.
* فهرس المسائل الحديثية.
* فهرس المسائل النحوية واللغوية والبلاغية.
* فهرس الكلمات التي شرحها المؤلف أو بيَّن اشتقاقها.
* فهرس الفروق.
* فهرس القواعد والضوابط.
* فهرس الفوائد المنثورة.
* الفهرس العام للكتاب.

* فهرس الآيات التي فسرها المؤلف

الفاتحة

البقرة

* فهرس قواعد التفسير، وعلوم القرآن

* * *

* فهرس الأحاديث التي شرحها المؤلف، أو حكم عليها[1]

---

(١) الأحاديث التي حكم عليها صدّرناها بعلامة (*).

* * *

٤ ـ فهرس المسائل العقدية

*** التوحيد والإيمان ومتعلقاتهما**

*** قواعد في الأسماء والصفات**

* متفرِّقات

* * *

* فهرس الفقه على أبواب «الزاد»

* مقدمات

* كتاب الطهارة

(١) باب المياه

(٢) باب الآنية

(٣) الاستنجاء والاستجمار

(٤) باب الوضوء

(٥) باب نواقض الوضوء

(٦) الغسل

(٧) التيمم

(٨) باب إزالة النجاسة

(٩) باب الحيض

* كتاب الصلاة

(١) باب الأذان والإقامة

(٢) باب شروط الصلاة

(٣) باب صفة الصلاة

(١) أي: وضع اليدين على الصدر.

(٤) باب سجود السهو

(٥) باب صلاة التطوع

(٦) باب صلاة الجماعة

(٧) باب صلاة أهل الأعذار

(٨) باب الجمعة

(٩) صلاة الكسوف والاستسقاء

*** كتاب الجنائز**

*** كتاب الصيام**

*** كتاب الحج**

*** كتاب البيع**

*** كتاب الفرائض**

*** كتاب العتق**

*** كتاب النكاح**

*** كتاب الطلاق**

* كتاب الظِّهار

* كتاب اللعان

* كتاب العدد

* كتاب الرضاع والنفقات

* كتاب الجنايات والديات

* كتاب الحدود

* كتاب الأطعمة

*** كتاب الأيمان والنذور والكفارات**

*** كتاب القضاء**

*** متفرّقات**

* * *

٦ ـ فهرس المسائل الأصولية

* * *

٧ ـ فهرس الفوائد الحديثية

* * *

* فهرس المسائل النحوية واللغوية والبلاغية

(١) أي: دائمًا في كل حال.

*** الأفعال وما يتعلق بها**

*** أفعال المطاوعة**

*** أفعال المقاربة**

* **الحال**

* **الحذف**

*** الظرف**

*** العامل**

*** النكرة**

*** الوصلات**

*** الأدوات والحروف**

*** المسائل والفوائد اللغوية**

*** المسائل والفوائد الصَّرْفية**

*** المسائل والفوائد البلاغية**

* * *

* فهرس الكلمات التي شرحها المؤلف أو بين اشتقاقها

* * *

* فهرس الفروق

* * *

* فهرس القواعد والضوابط

* * *

(١) كذا، قاله عند المفاضلة بين النار والتراب.

* فهرس الفوائد المنثورة

(١) للمصنف عبارات تدل على ذلك مثل (تساوي رحلة، ليست في الكتب، من منن الله...).

* * *

مستدرك

* (١/ ٩٢)

حاشية رقم (١) وفيها أنَّ أثر عمر ـ رضي الله عنه ـ لم يوقف له على إسناد. . . إلخ.

قال السيوطي في شرح عقود الجمان (١/ ١٣٢): «فائدة: كثر سؤال الناس عن حديث: «لو لم يخفِ اللهَ لم يعصه» وقد قال الشيخ بهاء الدين في «عروس الأفراح» في هذه المسألة: «قد نسب الخطيبيُّ هذا الكلام إلى النبي ﷺ ونسبه ابن مالك في شرح الكافية وغيره إلى عمر ـ رضي الله عنه ـ ولم أر هذا الكلام في شيءٍ من كتب الحديث لا مرفوعًا ولا موقوفًا لا عن عمر ولا عن غيره مع شدّة الفحص عنه، ونقله عنه البدر الدماميني في شرح المغني والشيخ جلال الدين المحلّي في شرح جمع الجوامع واقتصر عليه، ورأيت في ذلك فتوى قُدِّمت للحافظ أبي الفضل العراقي وكتب عليها: إنه وقع في شرح الترمذي لابن العربي وأنه لم يقف له على إسناد. اهـ.

قلتُ: مازال في نفسي منه حتى رأيتُه فسررت به سرورًا لم يعدله شيء لكنّه في سالم لا في صهيب فأخرجه أبو نعيم في الحلية عن محمد بن علي بن حبيش عن أحمد بن حماد بن سفيان عن زكريا بن يحيى بن أبان عن أبي صالح كاتب الليث عن ابن لهيعة عن عبادة بن نسي عن عبدالرحمن بن غَنْم عن عبدالله بن الأرقم عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ سالمًا شديد الحبِّ لله لو لم يخف الله ـ عز وجل ـ ما عصاه»، وأخرجه الديلمي في مسند الفردوس من طريق الحافظ أبي بكر بن مردويه عن عبدالله بن

إسحاق بن إبراهيم عن عبيد بن محمد بن يحيى بن فضاء عن سليمان بن داود الشاذكوني عن يونس بن بكير عن محمد بن إسحاق عن الجراح بن المنهال عن خبيب بن نجيح عن عبدالرحمن بن غنم عن عبدالله بن الأرقم عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله تعالى عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ معاذ بن جبل إمام العلماء يوم القيامة لا يحجبه من الله إلا المرسلون، وإن سالمًا مولىٰ أبي حذيفة شديد الحب لله لو لم يخف الله ما عصاه» ا. هـ بلفظه.

* (١/ ٢٨٩)

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الغزالي في «المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى» سلك هذا المسلك ـ وهو محاولة التشبه بالإله ـ في كل اسم من أسمائه تبارك وتعالى، وسماه: «التَّخَلُّق»، حتى في أسمائه التي ثبت بالنص والإجماع أنها مختصَّة بالله كالجبار والمتكبر والإله. وانظر «درء التعارض»: (٢/ ٣٥٥ وما بعدها)، وقد نقل ابن تيمية بعض نصوص الفلاسفة في ذلك في «الصفدية»: (٢/ ٣٣٢ ـ ٣٤٠) ورد عليهم، فنقل نصوصًا لأبي البركات بن ملكا من كتابه «المعتبر في الحكمة»: (٣/ ٦)، وذكر قول ابن برَّجان الذي أشار إليه المصنف هنا.

* (٢/ ٦٧٢)

البيت للبهاء زهير في ديوانه (ص/ ٢٧٩)، وصدره هناك:

* وما هي إلا غيبة ثم نلتقي *

* (٣/ ٨٨٠)

عند قول ابن القيم: وأنشدني بعض أصحابنا لأبي محمد بن حزم في هذا المعنى بإسنادٍ لا يحضرني... إلخ. جاء في شرح لامية العجم (١/ ٤٠٩) قولُ الصفدي: «وعلى ذكر (ما) الموصولة أنشدني من لفظه الشيخ الإمام الحافظ أبو الفتح محمد بن محمد بن سيد الناس اليعمري قال: أنشدني والدي أبو عمرو محمد قال: أنشدني والدي أبو بكر محمد قال: أنشدني ابن عروة القيسي قال: أنشدني أبو عبدالله محمد بن أبي محمد بن علي بن سعيد بن حزم الظاهري لنفسه: تجنّب صديقًا مثل ما... إلخ».

* (٤/ ١٣٩٥)

الحديث علقه البخاري مجزومًا به في باب من أحيا أرضا مواتا قبل حديث رقم (٢٣٣٥)، وأخرجه عدا ما ذُكر النسائي في الكبرى رقم (٥٧٦١). قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وقال ابن الملقن في «البدر المنير»: (٦/ ٧٦٦): هذا حديث رواه أبو داود في سننه بإسناد صحيح رجاله رجال الصحيح.

* * *

* الفهرس العام للكتاب

* * *